



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**«¿CÓMO VIVIÓ CRISTO SU HUMANIDAD?»
Fenomenología de la conciencia de Cristo
en la cristología filosófica de X. Tilliette**

Autor: Juan Serna Cruz
Director: Ángel Cordovilla Pérez

Madrid
Abril 2016

*O Sapientia,
quae ex ore Altissimi prodiisti,
attingens a fine usque ad finem
fortiter suaviterque disponens omnia,
veni ad docendum nos viam prudentiae.*

Primera Antífona Mayor de Adviento

A mis compañeros de Presbiterio

SUMARIO

Siglas y abreviaturas.....	9
Introducción.....	13

PARTE PRIMERA SEMBLANZA DE XAVIER TILLIETTE

Cap. I. La siembra literaria y los primeros frutos filosóficos.....	33
1. La vocación jesuita, sacerdotal e intelectual de X. Tilliette.....	36
2. Filosofía, literatura y el estilo de Tilliette.....	38
3. Excursus: el Jesús de la literatura romántica.....	45
4. La «puesta a prueba» filosófica de Tilliette.....	50
5. La fenomenología.....	57
6. La tesis doctoral de Tilliette sobre Schelling.....	66
7. La intuición intelectual.....	93
8. Conclusiones.....	95
Cap. II. La cosecha cristológica.....	99
1. El impulso del idealismo.....	104
2. Posibilidad de la «cristología filosófica».....	106

3. Legitimidad de la cristología filosófica (en el terreno de la filosofía).....	117
4. La filosofía cristiana.....	126
5. La razón hospitalaria de la Revelación	141
6. Las coordenadas de la cristología filosófica	150
7. Sentido y alcance de la cristología filosófica.....	155
8. Teología y filosofía ante la cristología filosófica.....	158
9. Conclusión: las vías de la cristología filosófica.....	164

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE LA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

Cap. III. Policristía	173
1. El Cristo de los filósofos.....	175
2. La cristología idealista	211
3. El auge de un género filosófico.....	222
4. De la filosofía a Cristo	228
5. Conclusión	239
Cap. IV. La vía principal de la cristología filosófica	243
1. El Cristo de la filosofía	244
2. La Semana Santa de los filósofos.....	266
3. La cristología filosófica de Hegel	275
4. La cristología filosófica de Blondel	281
5. Conclusión	295
Cap. V. Fundamentos de una fenomenología de Cristo.....	301
1. El «formidable problema» de la conciencia de Cristo	304
2. Blondel y la conciencia de Cristo.....	308
3. El «acceso» a la conciencia de Cristo	326
4. Precisiones sobre la «cristología fenomenológica»	347
5. Conclusión	367

TERCERA PARTE
FENOMENOLOGÍA DE CRISTO Y TEOLOGÍA

Cap. VI. «¿Cómo vivió Cristo su humanidad?»	
Elementos de una fenomenología de Cristo	373
1. Las vivencias de Cristo a la luz de una lectura filosófica de la Biblia.....	376
2. Las vivencias de Cristo a la luz de algunas categorías filosóficas	385
3. «Yo soy»: la vivencia que Cristo tuvo de su «Yo» divino.....	389
4. «Me has dado un cuerpo»:	
la vivencia que Cristo tuvo de la corporalidad.....	404
5. «Te he engendrado hoy».	
La vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad.....	417
6. «Cargue con su cruz»: la vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento	425
7. «Un sepulcro nuevo»:	
la vivencia que Cristo tuvo de la condición mortal.....	439
8. «Humilde de corazón»: las bienaventuranzas como vivencia de Cristo ...	447
9. Conclusión	453
 Epílogo. Una fenomenología de Cristo aún por elaborar.....	 457
 Índice de autores.....	 481
Bibliografía.....	487
 Índice general	 513

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Abreviaturas empleadas para algunas obras de Tilliette

- Bible* X. TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris 2001.
- Cc* X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Brescia 2004.
- CF* X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Bilbao 1994.
- Christ* X. TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990.
- CI* X. TILLIETTE, *La Christologie idéaliste*, Paris 1986.
- CCVU* X. TILLIETTE, «Come Cristo visse la sua umanità. Un saggio di esegesi fenomenologica» en *Gregorianum* 82 (2001) 527-541.
- Égl.* X. TILLIETTE, *L'Église des philosophes*, Paris 2006.
- Euch.* X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Bondel*, Paris 2006.
- Henry* X. TILLIETTE, «La christologie philosophie de Michel Henry» en *Gregorianum* 79 (1998) 369-379.
- JR* X. TILLIETTE, *Jésus Romantique*, Paris 2002.
- KJ* X. TILLIETTE, *Karl Jaspers. Théorie de la Vérité. Métaphysique des Chiffres. Foi philosophique*, Paris 1960.
- Mém.* X. TILLIETTE, *La Mémoire et L'Invisible*, Genève 2002.
- Mod.* X. TILLIETTE, *Modelli di filosofia cristiana*, PUG 1993-1994.
- Otto.* X. TILLIETTE, *La filosofia cristiana del ottocento alla luce dei dibattiti del novecento*, PUG 1988.

- Phén.* X. TILLIETTE, *Petite initiation à la Phénoménologie husserlienne*, Paris 2005.
- Philos.* X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Paris 1993.
- PUG89* X. TILLIETTE, *Cristologia e filosofia*, PUG 1989-1990.
- Sch.* X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I-II, Paris 1970.
- SEI* X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e Intersoggettività» en ID., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma 1994, 143-172
- Sem.* X. TILLIETTE, *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris 1992.

2. Otras siglas comunes

- AAS* Acta Apostolicae Sedis (C. Vaticano)
- BAC* Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid)
- CCL* Corpus Christianorum, series latina (Turnholti)
- CCM* R. MARLÉ, *Au cœur de la crise moderniste*, Paris 1960.
- CEC* *Catecismo de la Iglesia Católica* (Roma, 1992)
- CFF* K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1989.
- Com.* *Communio. Revue Catholique Internationale* (Paris)
- Conf.* S. AGUSTÍN, *Confesiones*
- DeTrin.* S. AGUSTÍN, *De Trinitate*
- DH* H. DENZINGER, – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000.
- DTF* R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992.
- EE* *Revista Estudios Eclesiásticos* (UPCO, Madrid)
- FR* Carta Encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* de 14-IX-1998.
- FSR* A. RUSSO – J.L. VIEILLARD-BARON (eds.), *La filosofía come santità della ragione. Scritti in onore di Xavier Tilliette*, Trieste 2004.
- Gloria* H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, I-VII, Madrid 1988.

<i>Greg.</i>	<i>Gregorianum</i> (PUG, Roma)
GS	Constitución pastoral del concilio Vaticano II <i>Gaudium et Spes</i>
ICP	Institute Catholique de Paris
<i>L'Action</i>	M. BLONDEL, <i>L'Action 1893</i> , Paris 1950 ² .
<i>La Acción</i>	M. BLONDEL, <i>La Acción</i> (1893), Madrid 1996.
<i>MystSal</i>	J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), <i>Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación</i> , I-V, Madrid 1971.
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PUG	Pontificia Università Gregoriana (Roma)
RAE	Real Academia Española
RSR	Revista <i>Recherches de Science Religieuse</i> (Centre Sèvres, Paris)
<i>RdT</i>	Revista <i>Rassegna di Teologia</i> (Nápoli)
<i>RyF</i>	Revista <i>Razón y Fe</i> (Madrid)
SC	Sources Chrétiennes (Paris)
<i>Sent.</i>	STO. TOMÁS DE AQUINO, <i>Comentario a las Sentencias</i>
<i>STh</i>	STO. TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i>
<i>SW</i>	F. W. J. SCHELLING, <i>Sämtliche Werke</i> , Stuttgart 1856-1861.
UPCO	Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Las citas bíblicas y las abreviaturas de los libros bíblicos se toman de *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, BAC Madrid 2010.

INTRODUCCIÓN

La philosophie est un succédané de la vision béatifique,
et la légion des philosophes, petits et grands,
gravite autour d'un intelligence
qui ne serait pas un axiome générateur,
un organisme d'abstractions et de théorèmes,
mais bien une conscience merveilleusement intuitive,
avec la densité et la limitation humaines,
un *comprehensor* et un *viator*.

(*Christ*, 261 [*CF*, 253])

La historia de la filosofía atesora el eco de las grandes preguntas de la humanidad, cuya respuesta se vuelve luz radiante para muchos misterios; pues bien, no puede excluirse de ellas la que Cristo dirigió a sus discípulos en Cesarea: «¿quién decís que soy Yo?». Algunos filósofos han acogido el desafío de Cristo, y respondiendo a su pregunta han contribuido a iluminar el sentido del hombre, la clave del mundo y el conocimiento de Dios.

A pesar de todo, como se encarga de recordar Xavier Tilliette, no siempre se ha aceptado la entrada de Cristo en la filosofía. Todavía hoy muchos se esfuerzan por seguir separando artificialmente los caminos de la fe y la razón, interpretando la Modernidad y la Ilustración como el escenario de la ruptura. Para Tilliette, sin embargo, Cristo es «de los filósofos» y «de la filosofía», calificación que es especialmente apropiada para los autores de la Modernidad:

«Cristo ya estaba [en los sistemas filosóficos] y no lo sabíamos: éste es siempre el grito de la filosofía [...]. Cristo está ahí y muchos no se dan cuenta de su presencia

en Spinoza, en Kant, en Hegel, en Biran. Y si no está ahí de forma expresa, aunque un poco inobservado, no faltan sin embargo esquemas cristológicos que dan testimonio de una presencia escondida, como el Cristo tenaz del pensamiento eslavo. En este sentido, la gran parábola de la Modernidad parte de Cristo y regresa a Él»¹.

Es innegable que esta relación de Cristo con la filosofía puesta de relieve por Xavier Tilliette, y que —como él dice varias veces— ha sido un dato oculto en la crítica², reviste una importancia decisiva para la teología, que no puede elaborarse sin el diálogo con la filosofía. Además, nos parece que la teología podrá encontrar importantes indicaciones en la «cristología filosófica» elaborada por Tilliette, especialmente en la cumbre de su esfuerzo, que consiste en una interesante fenomenología de Cristo.

1. Objeto de nuestra investigación

Lo que acabamos de decir anuncia el objeto de nuestro trabajo, que es la cristología filosófica de Xavier Tilliette, con el fin de conocer sus líneas esenciales y sus posibles aportaciones a la teología. Este objeto puede desglosarse en algunas cuestiones más específicas: en primer lugar, cuál es el origen de la cristología filosófica de Tilliette y a qué interés responde, a continuación cuál es el centro de la cristología filosófica y hacia qué horizontes apunta y, finalmente, qué puede la teología aprovechar del esfuerzo de la cristología filosófica, y en particular de la fenomenología de Cristo que plantea nuestro autor.

La descripción fenomenológica de Cristo que se advierte en la última etapa de la cristología de Tilliette reclamó de inmediato nuestra atención. Tilliette expone brevemente el sentido de esta «cristología fenomenológica» en el artículo titulado «¿Cómo vivió Cristo su humanidad?»³, de donde toma nombre nuestra inves-

¹ X. TILLIETTE, «Modernità e teologia», en A. SABBETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Cinisello Balsamo 2002, 674.

² Remitimos a lo que diremos más adelante, especialmente al comienzo del cap. II. Cf. por ejemplo X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio di fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 16.

³ X. TILLIETTE, «Come Cristo visse la sua umanità? Un saggio di esegesi fenomenologica», en *Greg.* 82 (2001) 527-541. Abreviamos *CCVU*.

tigación. Con todo, nos parecía que para entender esta fenomenología de Cristo necesitábamos conocer previamente el origen de la cristología filosófica, su sentido y sus problemas fundamentales, de los que depende este estudio fenomenológico de la conciencia de Cristo. Queremos comprender el marco de la cristología filosófica de Tilliette para explicar al final de nuestro trabajo el sentido de su fenomenología de la conciencia de Cristo.

Nos parece conveniente adelantar ahora algunas intuiciones de nuestro autor, de las que nos vamos a ocupar detenidamente en las siguientes páginas. La tarea designada con la peculiar expresión «cristología filosófica» se puede entender, de entrada, en dos sentidos. El más elemental de ellos es la presencia de Cristo en la filosofía. El segundo, que requiere una justificación más detenida, consiste en poner de relieve la afinidad que existe entre Cristo y la filosofía. Creemos que ambos se resumen adecuadamente con una sencilla alusión a dos obras fundamentales de Tilliette, de título muy similar: *El Cristo de los filósofos* y *El Cristo de la filosofía*.

1.1 «*El Cristo de los filósofos*»

En primer término, la obra de Tilliette da a conocer la presencia de Cristo en la filosofía. La síntesis que contiene *El Cristo de los filósofos*⁴, y que ha inspirado otros trabajos contemporáneos⁵, recupera un capítulo olvidado en la presentación habitual de los filósofos: su tratamiento de Cristo. Una buena parte de nuestras páginas recogerá la lectura que Tilliette ha hecho en varios lugares de esta presencia de Cristo en la reflexión filosófica, en particular a partir de la época de la «separación» de filosofía y teología. Es posible estudiar el rastro que Cristo ha dejado en los principales filósofos, que no siempre han caído en la tentación de

⁴ X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. De Maître de Sagesse au Divin Témoin*, Namur 1989.

⁵ Nos referimos, y lo haremos en varios momentos durante nuestro trabajo, a las siguientes: S. ZUCAL, (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche. II. Il Novecento*, Milano 2000, 2002; E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, I-II, Leuven 2010; también E. BONETE PERALES, *Filósofos ante Cristo*, Madrid 2015.

deformar la fe y racionalizarla, sino que han presentado a Cristo valientemente como la respuesta a los riesgos de la existencia humana⁶.

En nuestra presentación, destacaremos que Tilliette no pretende simplemente remediar el olvido por parte de la filosofía de uno de los temas que la ocuparon con tanta fuerza en el pasado. La recuperación de Cristo para la filosofía supone algo más que desempolvar un objeto antiguo. Según nuestra lectura, Tilliette muestra sobre todo que centrarse en Cristo constituye para la filosofía el cumplimiento de su auténtica vocación, a saber: pensarlo *todo*, abarcar con amplitud la realidad entera; sin ocuparse de Cristo, la filosofía habría renunciado a resolver el problema de la unión de lo finito y lo infinito, se vería constreñida a conformarse con la realidad inmediata, tendría que acallar el impulso que desde su origen la ha empujado al sol de la verdad y la trascendencia. La cristología filosófica prueba que Cristo es meta de la reflexión racional y al mismo tiempo inspiración del pensamiento. De este modo gana importancia el segundo sentido de la cristología filosófica, es decir, reconocer que algo en la naturaleza, en la historia, en la razón y en la vida humana refleja o conduce a Cristo, Primogénito de la creación. Esta convicción discute la rígida separación que parece haberse impuesto entre Cristo y la razón:

«Nuestro tiempo ha acentuado las rupturas, y a la resignación agnóstica de los filósofos responde la timidez especulativa de los teólogos; tanto la metafísica como la apologética se han colocado bajo el celemín. Los grandes representantes del idealismo alemán, heredero de la tradición medieval pasada, han tratado de conjurar la división introducida por Descartes, Lessing y Kant. De modo que Fichte, Hegel y Schelling fueron teólogos de raíz, que no tomaron partido por la secesión filosófica. Que su gi-

⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Filosofía e cristología nel contesto della filosofia», en *Asprenas* 41 (1994) 165: «El problema no es cómo hacer entrar a Cristo en la filosofía, sino más bien cómo es posible excluirlo. Cristo es el gran desahuciado de los hogares de la filosofía moderna (que sin Él son palacios desiertos), al menos si nos fiamos de la historia crítica de la filosofía. Su ausencia en los comentarios es en parte querida y en parte debida a una significativa ceguera de terrorismo *laico*, aunque las cosas están cambiando. Sin embargo, tras un estudio atento, se puede afirmar que Cristo es la obsesión latente de la filosofía moderna, mientras que la postmodernidad está dejando que se eclipse, en una especie de crepúsculo fantasmal, “la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9)».

gantesco esfuerzo especulativo se haya ejercido en detrimento de la fe, vaciando el misterio del sobrenatural, es una falta que hay que achacar tanto a la pobreza teológica de la época cuanto a la desmesura filosófica —aunque ésta haya contribuido afortunadamente al renacimiento de la reflexión católica entre los teólogos de Tübinga: Kuhn, Möhler, Staudenmaier»⁷.

1.2 «El Cristo de la filosofía»

Por eso, la presencia de Cristo en los filósofos es sólo la parte menos importante del trabajo de nuestro autor. Más allá de esta cristología filosófica «positiva» hay una fecundidad filosófica de la cristología, lo que Tilliette indica en el título de otra de sus obras con una sutil modificación: *El Cristo de la filosofía*⁸. El recorrido histórico por el tratamiento filosófico de Cristo descubre rasgos comunes y núcleos esenciales abiertos a la consideración del pensamiento. No hay sólo una cristología filosófica «de hecho»; Tilliette defiende que existe una cristología filosófica «de derecho»⁹. Por una parte, ésta se funda en la filosofía cristiana, que consiste sobre todo en integrar en la reflexión filosófica algunos elementos que proceden de la Revelación cristiana¹⁰. Por otra parte, la cristología filosófica supone la posibilidad de tomar como objeto de la filosofía no sólo los conceptos o las intuiciones abstractas, sino las conciencias, las personas.

⁷ *Sch.*, II, 104-105.

⁸ X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolegomenes à une christologie philosophique*, Paris 1990.

⁹ X. TILLIETTE, «La cristología filosófica», en *RdT* 43 (2002) 927: «más allá de las cristologías filosóficas de hecho, se puede exhibir una cristología filosófica ideal, aunque difícilmente homogénea».

¹⁰ X. TILLIETTE, «La cristología filosófica», en *RdT* 43 (2002) 925: «No es tarea del cristianismo adueñarse de la filosofía, aunque incluye en su seno una “filosofía maravillosa”, a la que aludía Rosmini. No se discute la autosuficiencia de la filosofía (“abierta” o “cerrada”), pero hay que declarar que la filosofía es esencialmente cristiana, o que debe serlo. Si se ahonda en las premisas, Cristo da razón de la razón, es el *Logos* de la filosofía y la respuesta a sus interrogantes. La filosofía o es cristiana o es errante y trastornada; por lo menos es catecumenal; retrospectivamente queda iluminada débilmente por los primeros rayos de la aurora del cristianismo: “Platón prepara al cristianismo”».

En *La cristología idealista*¹¹ empieza a reconocerse esta cristología filosófica teórica que contempla a Cristo o bien como mediador humano de las verdades de razón (*Lehrer* o filósofo por excelencia) o bien, en los autores idealistas, como ideal supremo, desvelador de los principios esenciales por ser la encarnación de los mismos, ya sea en el terreno ético (Kant) ya sea en el horizonte metafísico (Hegel y, sobre todo, Schelling).

El Cristo de la filosofía resume estas ideas, estableciendo dos direcciones fundamentales para la cristología filosófica «de derecho», que nos proponemos presentar. La primera consiste en un recorrido apologético, una *philosophia de Christo* que lo encuentra al final de la reflexión sobre la libertad, sobre el misterio del hombre, sobre el sentido del bien... Puede identificarse sin más con la filosofía cristiana, y Tilliette señala algunos ejemplos destacados: Lequier, Bergson, Husserl para disponer al cristianismo... Y también el último Blondel desarrollando una intuición de juventud, como veremos¹².

Hay que destacar, sin embargo, la segunda dirección de la cristología filosófica, que hemos llamado la «vía principal». Se trata de la relevancia y la repercusión filosóficas de la cristología, esto es, de la *philosophia ex Christo*:

«Por otra parte, a la cristología filosófica le queda por realizar su tarea más difícil, la más importante: mostrar cómo Cristo ilumina y, literalmente, revela nociones cardinales de filosofía, de las que es símbolo y clave: la subjetividad y la intersubjetividad, lo transcendental, la temporalidad, la corporeidad, la conciencia, la muerte, etc., datos todos que ha hecho suyos al encarnarse»¹³.

¹¹ X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, Paris 1983.

¹² X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, 25: «[La filosofía] puede ser cristiana tanto por defecto como por exceso. Se ve inevitablemente acorralada a tomar una actitud. El Blondel joven tomaba menos precauciones en sus *Carnets* cuando confesaba sin ambages: “Tengo que trazar las vías actuales de la razón hacia el Dios encarnado y crucificado”. Con ello el filósofo de *L’Action* brindaba, sin pretenderlo, el argumento de una cristología filosófica». Cf. M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I, Paris 1961, 526 (es una anotación del 7 de agosto de 1894).

¹³ *Christ*, 29. Este párrafo aparece citado al final del trabajo de A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, 460. Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristo-

La filosofía se ha inspirado en Cristo, se ha apoyado en Él, ha desarrollado a partir de Él sus sistemas: los filósofos han visto en Cristo al portador de la Idea, detentor de la sabiduría sobrenatural; Cristo es también *Idea Christi*, la encarnación de una realidad universal. Para Kant, es el arquetipo que confirma *a posteriori* el *ideal* del hombre perfecto, el hombre agradable a Dios; para Hegel, Cristo es la expresión de la eterna dialéctica de la Idea, mientras que para Schelling, como es sabido, Cristo es la demostración de que Dios, en su libertad, fundamenta la humanidad y la historia.

El riesgo de estas posiciones es vaciar a Cristo de su realidad histórica y convertirlo en un mero símbolo racional. Por eso, es necesario saber si cuanto se dice sobre Cristo es o no una proyección de la euforia del filósofo; se hace necesario constatar hasta qué punto Cristo como sujeto se identifica con la Idea que representa, esto es, cómo la Idea se refleja en su portador histórico, o cómo el hombre Jesús es consciente de su relevancia eterna. De manera que la verdadera tarea de la cristología filosófica es la armonización de la Idea y la historia:

«La finalidad de toda filosofía de Cristo es conjuntar el esplendor de la Idea con la subjetividad histórica del Testigo. Sus intentos señalan la ambición de una cristología filosófica. Presienten una solución que se aproxima, o al menos una clave, en la inteligencia simpática de la conciencia de Cristo»¹⁴.

Llegaremos de este modo a la tercera vía de la cristología filosófica, que prolonga la anterior y que es precisamente una fenomenología de Cristo que pretende conocer cómo se vinculan en su conciencia, de manera *vivencial*, lo concreto y lo universal, la Idea y la historia¹⁵. Nuestro autor se ha limitado a esbozar esta

logía», en ID., *Escritos de teología*, I, Madrid 1960, 188: «¿Qué significan tiempo, historia, devenir de la humanidad, si Cristo es su plenitud?».

¹⁴ *Christ*, 119.

¹⁵ Para desarrollarla, Tilliette se apoya fundamentalmente en M. Blondel: «Blondel ha comprendido que no se podía desligar de la conciencia en acto de Cristo la Redención, el sacrificio voluntario, la libertad de la obediencia... ocultar la conciencia final, extender la oscuridad de la *kénosis* sobre el Yo divino y *hegemonikon* equivale a hacer que se hunda el cristianismo, prolongada ilusión, esperanza vana» (*Christ*, 126). El argumento preferido por Blondel es la unidad de Cristo por encima de la distinción de sus estados, el *pancristismo*.

fenomenología de Cristo en los artículos que publicó en los últimos años de su dedicación académica, sin desarrollarla¹⁶. Con ellos se cerrará nuestro trabajo.

1.3 *Perspectiva teológica de nuestra investigación*

En el contexto de la cristología filosófica de Tilliette, la fenomenología de Cristo surge —como acabamos de decir y tendremos ocasión de demostrar— para tratar de armonizar la dimensión histórica de Cristo con su relevancia universal: «nada impide que un individuo sea el receptáculo y el espejo exacto de la Idea»¹⁷. Por eso creemos que la fenomenología de Cristo, en cuanto descripción de las vivencias de su conciencia, reviste un indudable valor teológico, ya que ayuda a comprender que su condición divina no anula la verdad de su humanidad. Como veremos, Tilliette describe fenomenológicamente lo que ya había planteado Blondel, a saber: que la verdad de la condición humana de Cristo, el

Cf. *Christ*, 126: «Cristo es uno en la diversidad de sus apariciones, y ninguna faceta cristología debería aislarse o separarse. Hay que pensar conjuntamente al Verbo encarnado, al Jesús de los evangelios en todas las facetas de su vida, al Jesús prepascual y al Resucitado, al Cristo glorificado, al Cristo eucarístico, al Cristo interior y místico, al Cristo sacerdotal, al Cristo de los pobres, etc.». la gran dificultad de esta elevada visión de Cristo es que parece poner en entredicho la autenticidad de su humanidad. La única salida que Blondel contempla para esta dificultad es «extender» y «ampliar» la humanidad de Cristo y su conciencia, de modo que su compasión se comprende como la asunción e inclusión de todas las conciencias e inconciencias humanas en su propia conciencia, una incorporación o participación que Blondel define como «simpatía», y que es posible comprender con el molde fenomenológico de la «empatía».

¹⁶ Nos referimos especialmente a X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito da un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 15-25; ID., «Come Cristo visse la sua umanità? Un saggio di esegesi fenomenologica», en *Greg.* 82 (2001) 527-541. De este artículo toma nombre nuestra investigación. A estos dos habría que añadir: ID., «Dell'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività» en *RdT* 27 (1986) 303-323; ID., «La sixième béatitude et la conscience du Christ», en *Com.* 13/5 (1988) 51-60; ID., «Méditation sur la béatitude», en *Com.* 18/3 (1993) 29-32; ID., «La béatitude de la miséricorde», en *Com.* 18/6 (1993) 5-10; ID., «La chasteté de Jésus», en *Com.* 22/1 (1997) 21-26; ID., «Le mystère d'une souffrance divine», en *Com.* 28/5-6 (2003) 15-21; ID., «Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers», en *Com.* 30/2 (2005) 83-89. De muchos hay traducción española.

¹⁷ *Christ*, 261.

Hijo de Dios, queda salvaguardada por la inclusión de todos los hombres en ella; de otro modo, quedaría anulada por el fragor de su condición divina. Puede decirse que la conciencia de su divinidad no anula su verdadera humanidad, sino que la perfecciona y, si se admite la expresión, la «aumenta».

En este sentido, la cristología filosófica ayuda a pensar una de las grandes claves del concilio Vaticano II: «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22). Cristo es imprescindible para comprender al hombre. La Iglesia ha expresado su preocupación por la generalización en la actualidad de una antropología «sin Dios y sin Cristo»¹⁸. La cristología filosófica ayuda a afirmar que el hombre es incomprensible no sólo sin Dios, sino principalmente sin Cristo¹⁹. Más aún, si se pierde la referencia a Cristo desaparece también la referencia a Dios. En la filosofía actual, la recuperación de Cristo es también la garantía de la presencia de Dios:

«A propósito de Teilhard de Chardin se ha emitido esta sentencia: “El Dios de los filósofos es, en cuanto Cristo de los teólogos, el Dios de Abraham y de Isaac”. La frase es elusiva. Si la comprendemos bien, quiere decir que el vínculo entre la razón y la Revelación está garantizado por Cristo, y por eso el Cristo de la teología se ha convertido en el Dios de la filosofía, o más bien, la filosofía se ha reconocido en este Dios en forma de hombre»²⁰.

Esta intuición da por superada la separación entre filosofía y teología, manifestando que «el corazón palpitante de la filosofía, como de todas las cosas, es

¹⁸ Cf. por ejemplo JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 9 (AAS 95 [2003] 655).

¹⁹ Cf. L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1997, 25: «el hombre que somos no puede definirse adecuadamente en su relación con Dios sólo a partir de su condición de criatura. [...] Sin dejar de ser criatura es más que esto, porque la llamada divina a la comunión con el Creador no se deduce de la condición de criatura». La referencia a Dios (condición creatural del hombre) no lo define completamente si se olvida su vocación sobrenatural (su referencia a Cristo).

²⁰ *Christ*, 260, citando una frase de W. SCHRADER, «Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik», en A. M. KOKTANEK (ed.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München 1965, 145. Cf. también *DTF*, 236.

Cristo»²¹. La teología debe ofrecer a la filosofía, especialmente a la antropología y la metafísica, los datos que —como demuestra la investigación histórica— pueden fecundarla.

La filosofía, por su parte, con el trabajo de Tilliette, podría devolver a la teología la posibilidad de plantear más abiertamente un desarrollo *descendente* de la cristología. La cristología filosófica permite sentar los cimientos para defender que la presencia de lo Ideal no implica la anulación de lo histórico. Todavía hoy, muchas cristologías son reticentes a admitir que la identidad divina de Jesús se refleja ampliamente en su conciencia humana, por miedo a que, al admitir la plenitud humana que se deriva de la conciencia divina, se deteriore la autenticidad de la humanidad. Pero la filosofía, y en concreto la fenomenología de Cristo, discute este planteamiento y abre la vía a nuevas posibilidades:

«Ante el declive de las cristologías especulativas y el peligro de un “ateísmo cristológico” (que no es más que un secularismo avergonzado), la cristología filosófica abre el futuro de una teología que vuelve a la tranquilidad. Para llevar a cabo su tarea milenaria, la teología necesita instrumentos nuevos. Demasiado tiempo centró el misterio de la unión hipostática en la cuestión de la ciencia de Cristo y su poder profético y taumatúrgico, objetivándolos. Ahora tendría que dedicarse a la conciencia fenomenológica de Cristo, a su Yo, a su ser mundano»²².

2. Estado de la investigación

Nuestro esfuerzo tomó impulso al constatar la escasez de publicaciones sobre el trabajo de Xavier Tilliette²³; las pocas que existen se concentran principalmen-

²¹ X. TILLIETTE, «L'encyclique du siècle à venir», en *Com.* 25/6 (2000) 11. Admitiendo en general el planteamiento de *Fides et Ratio*, y reconociendo algunos matices y algunas ausencias (como la de Blondel), Tilliette considera que se podía haber ido más allá en la propuesta magisterial, como tendremos ocasión de comprobar, cf. *infra*, cap. II, 5.2.

²² X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Brescia 1976, 50.

²³ En la bibliografía se recogen los tres homenajes publicados en honor de Tilliette, publicados sucesivamente en Italia, Alemania y Francia. Existen dos tesis doctorales en italiano de las que Tilliette es objeto más o menos directo: A. SABETTA, *Interpretazione «teolo-*

te en la cuestión de la relación entre filosofía y fe. Además, ninguno de estos estudios está en español. De modo que nuestra investigación pretende colmar estos espacios vacíos: por una parte, acercar la figura de Tilliette al ámbito de la reflexión filosófica y teológica en español; por otra parte, ir más allá de la contribución de Tilliette al debate sobre la relación entre fe y razón, para comprender específicamente su cristología filosófica y su culminación fenomenológica.

La relación entre Cristo y la filosofía se aborda en algunas obras recientes, que en buena parte son deudoras del trabajo de Tilliette. En primer lugar, encontramos la gran enciclopedia sobre la «filosofía cristiana»²⁴. En su sentido habitual, esta expresión alude a la presentación histórica de los filósofos que han sido cristianos o que han estudiado el cristianismo; entendida de este modo, es una de las bases de la cristología filosófica. La dirección *principal* de la cristología filosófica queda también de manifiesto en las obras de Zucal²⁵ o, principalmente, de Brito²⁶. Sobre la relación de Cristo y la filosofía acaba de ver la luz una antología de textos que reconoce también inspirarse en el trabajo de nuestro autor²⁷.

*giche» della modernità: percorsi e figure. Theses ad doctoratum in S. Theologia. Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 2002 (publicada después como ID., Teologia della modernità, Cinisello Balsamo 2002, al que ya nos hemos referido); S. STANCAMPIANO, Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo, Torino 2007. Además, algunos autores ha continuado en cierto sentido la obra de nuestro autor: G. Lorzio es el editor de X. TILLIETTE, *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma 1994, y autor de la Introducción; también G. Sansonetti, editor de X. TILLIETTE, *Filosofia e Euca-ristia*, Roma 2004. Hay que añadir M. MONACO, *Bibliografia de X. Tilliette*, Trieste 2002.*

²⁴ Se trata de E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I-III*, Graz-Viena-Colonia 1987-1988 [trad. española: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, I-III*, Madrid 1993-1997]. Cf. también P. P. DRUET (ed.), *Pour une philosophie chrétienne*, Paris 1983, con una colaboración de nuestro autor y un epílogo de H. U. von Balthasar.

²⁵ S. ZUCAL, (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche. II. Il Novecento*, Milano 2000, 2002.

²⁶ E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, I-II, Leuven 2010.

²⁷ E. BONETE PERALES, *Filósofos ante Cristo*, Madrid 2015. Cf. especialmente la p. 16, nota 4, donde además de nuestro autor se citan: F. LENOIR, *El Cristo filosófico*, Barcelona 2009; J. GOMÁ, *Necesario pero imposible*, Madrid 2013.

Por otro lado, existen varias publicaciones que conectan la fenomenología y la teología. Hace ya algunos años, K. Rahner indicó la necesidad de una «fenomenología de nuestra relación con Jesucristo» para renovar la cristología²⁸, y desde entonces se han venido estrechando los contactos entre la fenomenología y la teología²⁹, aunque de manera muy prudente en la cristología³⁰. En este ámbito destacan, por la vertiente teológica, el esfuerzo de G. C. Pagazzi³¹, y por el lado de la filosofía, el planteamiento de M. Henry³². La fenomenología de Cristo de Tilliette, sin embargo, se distingue de estos proyectos porque se remite principalmente al diseño original de Husserl y, sobre todo, porque da por supuesto un fundamento filosófico que se deriva directamente de Blondel. De modo que su fenomenología de Cristo es incomprensible si se aísla de la cristología filosófica; en nuestro trabajo mostraremos que la descripción fenomenológica de Cristo ne-

²⁸ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ID., *Escritos de teología*, I, Madrid 2000⁵, 193.

²⁹ Cf. N. BAUQUET *et alii* (dir.), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles 2012. Aquí encontramos trabajos de los grandes representantes de este «giro teológico» de la fenomenología (como lo llamó en 1991 J. Danicaud), especialmente en Francia: Jean-Luc Marion, Paul Gilbert, Emmanuel Falque, Émile Vetö, por citar solamente lo más importantes. En la bibliografía podrán encontrarse las referencias.

³⁰ Cf. P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», en *Teologia* 23 (1998) 289-329. En este artículo, el autor hace una presentación de la necesidad de una fenomenología de Jesús para superar la división entre la exégesis y la teología; es algo muy parecido a lo que propone Tilliette, al que sin embargo no menciona en estas páginas.

³¹ Cf. G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004; ID., *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Assisi 2006; ID., *C'è posto per tutti. Legame fraterni, paura, fede*, Assisi 2008; ID., *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, Bologna 2014. Con un buen fundamento filosófico y exegético, y también con una buena dosis de creatividad, Pagazzi elabora un acercamiento fenomenológico a Jesús, una nueva cristología inspirada en categorías que pretenden ir más allá de los conceptos teológicos clásicos, pero que en el fondo sólo quiere dar «cuerpo» a esta estructura conceptual.

³² Cf. M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; el capítulo 4 se llama precisamente «fenomenología de Jesús», pero su comprensión de la fenomenología es muy particular, como tendremos ocasión de comprobar.

cesita un fundamento filosófico: la *Idea Christi*, la presencia universal de Cristo, o el *pancristismo*; sólo de este modo puede la fenomenología ser un asunto «teológico», porque no es posible confinar la Revelación en los fenómenos. Por tanto, se consigue justificar la fenomenología de Cristo cuando se parte de la cristología filosófica. Esta conexión sitúa nuestra investigación: sin enjuiciar globalmente los acercamientos fenomenológicos a Cristo, aquí sólo destacaremos los fundamentos filosóficos del planteamiento de Tilliette y los elementos que más ha desarrollado en su obra, que son la vivencia que Cristo tuvo de su yo personal, de su corporalidad y temporalidad, del sufrimiento y la condición mortal, y de la afectividad. En definitiva, una presentación de los fundamentos de la fenomenología de Cristo cuyo desarrollo futuro se nos impone cada vez con más fuerza.

3. Estructura. Metodología

A lo largo de casi cincuenta años de docencia e investigación, Tilliette ha ido acumulando obras de distinto tipo. En nuestro trabajo, además de los principales libros de nuestro autor, hemos seleccionado los artículos de Tilliette que se refieren más directamente a nuestro tema, que son en torno a ochenta. Este material permitiría fácilmente un estudio cronológico, para mostrar cómo se ha gestado y desarrollado la cristología filosófica de Tilliette³³; se trataría de una perspectiva diacrónica muy interesante. A pesar de todo, en aras de la precisión, nos ha parecido más conveniente ofrecer una lectura sistemática, distinguiendo lo que se refiere a las inquietudes que hacen brotar la cristología filosófica de sus líneas esenciales y aquellos conceptos que están en juego, o de sus formas de realización y, concretamente, de su vertiente fenomenológica. Esta perspectiva nos ha brindado un esquema estructurado, en el que hemos ido incluyendo nuestra propia lectura de las obras de Tilliette, respetando casi siempre en esta presentación un orden cronológico, aunque no haya sido el criterio más importante. Los escritos de Tilliette se encuentran en su mayor parte en francés y en italiano; pero cuando existe, hemos hecho referencia a la versión española.

³³ Así lo hace S. STANCAMPANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Torino 2007.

De acuerdo con lo anterior, nuestra obra queda dividida en tres partes. En la primera, que hemos titulado «Semblanza de Xavier Tilliette», haremos una breve presentación de las primeras obras de nuestro autor, que constituyen el cimiento sobre el que después se levanta la cristología filosófica. Esta parte consta de dos capítulos. En el primero, además de algunos datos biográficos, hemos descrito el recorrido intelectual de nuestro autor, que parte de la literatura y que se adentra progresivamente en la filosofía. Para Tilliette, la literatura es cauce de las ideas y senda para acoger Cristo. Sus primeros años de docencia, que son aún de formación, gestan un estilo peculiar que aquí hemos denominado «siembra literaria» que tiene, sin embargo, unos «frutos filosóficos». Estos frutos son sus primeras obras, que analizamos, sobre Jaspers y la cerrazón de su filosofía a la Revelación, sobre la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty y, sobre todo, sobre Schelling y en particular su *Filosofía de la Revelación*. La conclusión que deja este esfuerzo es, como diremos, que es posible acceder como filósofos al contenido revelado sin corromperlo y sin traicionarse. De este modo se prepara la «cosecha cristológica» que ocupa los años más fecundos de nuestro autor, en los que se elabora la cristología filosófica, de cuyas líneas esenciales nos ocupamos en el capítulo segundo. Para eso comentaremos los artículos que Tilliette publica entre 1970 y 1990, aproximadamente. Hemos preferido presentar estos artículos antes que las obras principales porque en ellos se trata de manera viva, en el marco del debate académico, la posibilidad y la legitimidad de la cristología filosófica. Tilliette se esfuerza por mostrar que esta disciplina no traiciona ninguno de los dos elementos que la denominan, es decir, cristología y filosofía. Para justificar su intuición, Tilliette propone —a partir de su conocimiento de la filosofía de Schelling— una particular comprensión de las relaciones entre fe y razón, que le conduce a valorar el sentido de la filosofía cristiana y a incluir dentro de ella, como especialidad cristológica, la cristología filosófica. En este capítulo estudiaremos sus coordenadas, sus vías y las implicaciones que se derivan para la teología.

La segunda parte se titula «Análisis de la cristología filosófica». Aquí se analizan las principales obras de nuestro autor, que son: *El Cristo de los filósofos*, *La filosofía idealista*, *El Cristo de la filosofía*, *La Semana Santa de los filósofos* y *Qué es cristología filosófica*. Su estudio lo hemos organizado en tres capítulos, atendiendo a las tres vías posibles de la cristología filosófica. El capítulo III pre-

senta las distintas visiones de Cristo que han tenido los filósofos a partir de la Modernidad, tal y como se recogen en las dos primeras obras citadas. Evidentemente, estas visiones no respetan siempre la verdad de la fe, pero Tilliette no busca tanto mostrar la falta de correspondencia con la ortodoxia, sino valorar el papel que cada sistema reserva a Cristo; éste será también el sentido de nuestro trabajo. Sobre esta «policristía» se comprende la primera vía de la cristología filosófica que, partiendo de las preguntas abiertas en la reflexión, concluye presentando a Cristo como la respuesta a las cuestiones filosóficas; indicaremos aquí los autores a quienes Tilliette considera representantes de esta primera vía.

El capítulo IV aborda la «vía principal» de la cristología filosófica, presentada especialmente en *El Cristo de la filosofía*. Se trata de mostrar que algunos elementos pertenecientes al ámbito cristológico inspiran y fecundan la reflexión filosófica. Esto es especialmente evidente en el idealismo y, sobre todo, en Blondel, en quien nos detendremos largamente. Y el capítulo V presenta la última vía de la cristología filosófica, que es la fenomenología de Cristo, pero sólo a nivel de sus fundamentos, no de su elaboración concreta. Como veremos, la fenomenología de Cristo nace sobre todo como la forma de responder a la separación entre la Idea y la historia, lo que constituye el peligro de la «vía principal» de la cristología filosófica: algunas presentaciones ponen tanto énfasis en el significado metafísico o universal de Cristo que tienden a minusvalorar su realidad histórica. Por eso se hace necesario mostrar la conjunción del sujeto y de la Idea, cómo la historia puede reflejar el esplendor divino. Para eso Tilliette cree que hay que sumergirse en la conciencia de Cristo, y que la fenomenología puede ayudarnos a describir sus vivencias, mediante lo que ella misma designa como «empatía».

Finalmente, la tercera parte, que se denomina «Fenomenología de Cristo y teología», está dedicada a describir de forma concreta las vivencias de Cristo que destaca Tilliette, a partir de unas determinadas fuentes. Guiados por la pregunta de Tilliette, *cómo vivió Cristo su humanidad*, trataremos de presentar algunas vivencias concretas a las que se refiere nuestro autor. Sin embargo, mientras que él resalta el interés filosófico que tiene la descripción de las vivencias de Cristo, nosotros nos centraremos especialmente, desde el ámbito teológico, en las posibilidades cristológicas que permite. Se trata de describir la conciencia que Cristo tiene de su Yo personal, de su cuerpo y su vivencia del tiempo, del sufrimiento y

de la muerte, de sus sentimientos tal y como quedan condensados en las bienaventuranzas. Este trabajo mostrará también el interés de la filosofía de Blondel para la cristología.

* * *

Conocí al P. Tilliette en París, una mañana de verano, en el Hogar de las Hermanitas de los Pobres de la *Avenue de Breteuil*, adonde llegan los reflejos dorados de la cúpula de *Les Invalides*. Faltaban unos pocos días para su 92 cumpleaños, y el P. Tilliette hizo esfuerzos por erguirse cuando me presenté como sacerdote español que redactaba una tesis doctoral sobre él. Se dirigió a mí con un correctísimo español, y lo primero que me pregunto es si sus libros estaban traducidos. Al responderle que la mayoría no lo están, el P. Tilliette me sugirió que me esforzara por acercarlos al público español —tarea que cumple de algún modo este trabajo. En aquel momento estaba leyendo *La christologie idéaliste*, y le tendí el libro para que me lo dedicara. En aquel instante, mientras contemplaba al P. Tilliette firmar en silencio, sentí que tenía ante mí a un testigo de varios siglos de historia de la humanidad.

En París empezó de algún modo la ilusión por la libertad de aquellos tres jóvenes estudiantes del Seminario luterano de Tubinga (Hölderlin, Hegel y Schelling), y a París volvió, a su vez, en las páginas de Tilliette. En París defendió Blondel su tesis doctoral el 7 de junio de 1893. En París se formó nuestro autor en las claves de la fenomenología a la escucha de Merleau-Ponty y hoy algunos filósofos de París desarrollan una fenomenología que tiene importantes repercusiones teológicas. De modo que me pareció que dos siglos de pensamiento filosófico se condensaron en la entrevista que mantuve con el P. Tilliette en París, punto de partida de esta aventura teológica.

Unos minutos antes tuve la oportunidad de concelebrar con él la Eucaristía. Sentado humildemente, revestido con una sencilla estola, el P. Tilliette indicaba la fuente de su esfuerzo: Cristo, Vínculo del mundo, escondido en la debilidad... La devoción eucarística del P. Tilliette me mostró en un momento la clave de lectura de sus libros y su trabajo.

* * *

Para terminar esta introducción quiero agradecer a Ángel Cordovilla su paciente dirección, su amable estímulo y su entrañable amistad. Agradezco igualmente a los responsables de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas su acogida y acompañamiento.

Quiero también hacer constar mi agradecimiento a Francisco J. López Sáez, quien con mucha discreción me ha ofrecido el apoyo del teólogo en la forma del cariño del amigo. Dedico esta obra a mis compañeros del Presbiterio de la Diócesis de Ciudad Real, que directa o indirectamente la han hecho posible, y agradezco así su cordial interés.

El modelo de todo esfuerzo humano, también del trabajo teológico, se encuentra en el relato de la creación, que Cristo reproduce cuando mancha sus manos de barro para curar al enfermo (cf. Jn 9,6). Quiera Dios que así también hayamos cumplido el deseo de Tilliette, para quien «Il compito del teologo è di sporcarsi un po' le mani in campo filosofico...» (*Morte e sopravvivenza*, 398).

PARTE PRIMERA

SEMBLANZA DE XAVIER TILLIETTE

CAPÍTULO I

La siembra literaria y los primeros frutos filosóficos

Algunos autores hacen su entrada
con una obra largamente madurada,
y de ahí que la huella de sus preparativos
se haya borrado.

(Sch., I, 59)

Xavier Tilliette es heredero de una tradición que sembró de luces el cielo de la literatura, la filosofía y la teología francesas durante los primeros decenios del siglo XX, acosado sin embargo por sombras de muy distinta índole. Para comprender la obra del P. Tilliette es necesario no sólo estudiar sus primeros libros, también hay que situarlos como testigos en el privilegiado horizonte intelectual que dibujan M. Blondel en filosofía, en literatura P. Claudel y para la teología H. de Lubac, entre otros. Enseguida veremos cómo para el joven estudiante jesuita X. Tilliette este entorno intelectual francés será su ambiente «natural».

Hay que decir, además, que los destellos en el horizonte francés comenzaron a brillar más de un siglo antes, y Tilliette se ha encargado de recordarlo con frecuencia. A finales del siglo XVIII, tres jóvenes estudiantes iban a potenciar el

desarrollo del pensamiento universal desde los muros del Seminario luterano de Tubinga guiados por la luz de la Revolución de París:

«Un maravilloso azar reunió simultáneamente, entre 1790 y 1793, a Hölderlin, Hegel y Schelling, entre los austeros muros del gran edificio que, todavía hoy, refleja imperturbable su masiva silueta sobre las aguas calmas del Neckar»¹.

La paz del *Stift* se veía sacudida por las lecturas clandestinas de Rousseau y Spinoza, pero fue un acontecimiento lo que marcó decisivamente el pensamiento de aquellas mentes geniales: «el acontecimiento fue la Revolución francesa, que tuvo para el mundo cultural alemán el efecto de una sacudida eléctrica»; «lo que en Francia fue asunto del pueblo se transformó más allá de sus fronteras en victoria o promesa de victoria para las élites intelectuales. Muy especialmente en Tubinga, [...] saludada como el alba de una nueva era, el advenimiento de la libertad»².

Los Seminarios y Noviciados han ofrecido una atmósfera de ilusión despierta para la novedad de los tiempos, lo que explica la ingenuidad en el ánimo de los primeros idealistas, que no sospechaban la deriva violenta de la Revolución en la época del Terror. A eso hay que añadir además el clima de silencio y reflexión que requieren las grandes ideas para calar hondamente en los corazones. Todavía la generación del P. Tilliette disfrutó de esta forma de hacer filosofía y teología, y el ambiente en el Escolasticado de filosofía en Mongré (en Villefranche-sur-Saône), tuvo que ser parecido al del *Stift* de Tubinga; allí, durante el curso 1946-1947, se sembró el proyecto de la cristología filosófica: Tilliette se contagia del interés de un connovicio por los estudios que los filósofos hacen de Cristo en su reflexión; allí, los estudiantes crecen admirando y devorando los primeros y prometedores trabajos de H. U. von Balthasar, Jean Daniélou³ y Henri de Lubac,

¹ *Sch.*, I, 64.

² *Sch.*, I, 67. Tilliette describe apasionadamente la luz que la revolución francesa proyectó en los estudiantes de Tubinga, especialmente en Hölderlin, en X. TILLIETTE, «La Révolution française vue d'Allemagne», en *Com.* 14/3-4 (1989) 53-62 [trad. española: «La revolución francesa vista desde Alemania», en *Revista Católica Internacional Communio* 11/3 (1989) 230-237].

³ Cf. *Christ*, 10-11 (*CF*, 10-11).

de quien Tilliette afirma que «nadie ha hecho comprender mejor que él que las grandes inteligencias no son, en el fondo, sino sensibilidades muy vivas»⁴.

La vocación religiosa de X. Tilliette y su amor a la verdad abrieron, sobre el campo abonado de esta tradición cultural francesa y alemana, el surco intelectual en el que se sembró el interés literario y las primeras inquietudes filosóficas, aunque el fruto siempre fue el conocimiento de Cristo; dejaremos esta cosecha para el próximo capítulo, y nos dedicaremos en este primero a presentar las raíces del pensamiento de Tilliette, que son fundamentalmente tres: en primer lugar, el interés literario al que se consagra en primer lugar, pero que no abandona nunca (de donde nace *Jesús Romántico*, que enseguida vamos a presentar); después, su dedicación a la investigación filosófica, que comienza por Jaspers y por la fenomenología, y se centra sobre todo en su tesis doctoral sobre Schelling; y finalmente —lo que nos parece más importante— un estilo capaz de vincular literatura y filosofía: para Tilliette, ambas se requieren mutuamente, y ambas abren al misterio de Cristo⁵.

⁴ *Christ*, 12 (CF, 12). Para comprobar el influjo de De Lubac en Tilliette, además de las constantes referencias dispersas en su trabajo, cf. X. TILLIETTE, «Les legs du théologien», en *Com.* 17/5 (1992) 13-21; ID., «Le Père De Lubac et la débat de la philosophie chrétienne», en *Les études philosophiques* 50 (1995) 193-203; ID., «Présentation», en H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1998, IX-XIX. Cf. además J. P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997; esta obra muestra el influjo que Blondel y Teilhard tuvieron sobre De Lubac a la hora de afrontar su antropología teológica, su crítica al humanismo ateo y su posición sobre el conocimiento de Dios; por eso, la comprensión que De Lubac tiene de la filosofía ofrece un apoyo a las intuiciones de Tilliette, cf. *ibid.*, 252: «De Lubac tiende, sobre todo, a atenuar las fronteras entre filosofía y teología: a partir de un cierto umbral, las preguntas son las mismas. Para De Lubac todas las grandes obras de los apologetas cristianos pertenecen a los dos registros, filosófico y teológico. Ahora bien, si se supera la dicotomía, se hace no tanto en el terreno epistemológico cuanto en el plano de la coherencia íntima del pensador mismo». Tilliette va más allá de una mera coherencia personal del pensador. El influjo más decisivo para De Lubac, y por su medio para Tilliette, es el de Blondel, por su esfuerzo en superar el extrinsecismo. Durante nuestra investigación tendremos muchas ocasiones de referirnos a esta cuestión.

⁵ Sobre la relación de la literatura, la filosofía y la teología en H. U. von Balthasar, cf. J. B. SÈBE, *Le Christ, l'écrivain et le monde. Théologie et oeuvres littéraires chez Hans Urs*

1. La vocación jesuita, sacerdotal e intelectual de X. Tilliette

Xavier Tilliette es el pequeño de una familia de ocho hermanos. Nació el día 23 de julio de 1921 en la localidad de Corbie, perteneciente al departamento de Somme, cerca de Amiens, en la región de Picardie, al norte de París. Cursó los estudios secundarios en Laval (departamento de la Mayenne, región del País del Loira), en el prestigioso Liceo de la Inmaculada Concepción, donde obtuvo con dieciséis años el Bachillerato, en 1937.

Las normas del colegio eran estrictas. Además de las clases y las horas de estudio, los alumnos tenían todos los días tiempo de oración y meditación personal y la celebración de la Eucaristía. Desde muy pequeño, Tilliette sintió vocación religiosa. Por eso, al acabar el Bachillerato solicitó ingresar en la Compañía de Jesús, en la que fue aceptado con diecisiete años, iniciando los estudios de filosofía en el Liceo de *Notre-Dame de Mongré*, en Villefranche-sur-Saône. Durante los estudios filosóficos, en Tilliette se despertó un admirado interés por la poesía y la literatura, del que dará muestra en sus primeras obras.

Terminados los estudios de filosofía, Tilliette inició sus estudios de teología en la Facultad de los jesuitas de Fourvière en Lyon. Eran los años '40: el ambiente intelectual lionés estaba marcado por la docencia de Henri de Lubac y de Jean Daniélou, artífices de la «*nouvelle théologie*», cuya principal novedad consistía paradójicamente, como es sabido, en recuperar la tradición teológica de los Santos Padres frente a la teología escolástica y sus derivaciones. En esta atmósfera de cultivo intelectual, los alumnos quedan fuertemente impresionados también por la traducción al francés de los escritos teológicos juveniles de G. F. W. Hegel, descubiertos y publicados en 1907⁶. De este modo, de repente, la que se consideraba filosofía «de la muerte de Dios» mostraba sus raíces teológicas y sus fértiles posibilidades en el diálogo de la fe con la razón. Como en el *Stift* de Tu-

von Balthasar, Paris 2012. Esta obra prueba que la literatura es una de las fuentes importantes del trabajo de von Balthasar y, en general, que la literatura fecunda la labor teológica.

⁶ *CI*, 92: «Hegel ha recorrido más de una etapa. Este desarrollo de Hegel ha estado parcialmente oculto hasta la publicación por Herman Nohl en 1907 de los *Escritos teológicos de juventud*».

binga a finales del siglo XVIII con Rousseau y Kant, también aquí los estudiantes se arriesgan con las lecturas comprometidas del P. Teilhard de Chardin⁷.

Pero los años '40 son también los duros años de la Segunda Guerra Mundial. El teologado de Fourvière queda, en principio, dentro de la Francia no ocupada. Los profesores y los alumnos se comprometen en la que se ha llamado «resistencia espiritual»⁸ frente a la barbarie nazi y frente al colaboracionismo. A muchos les cuesta la vida. Con ello podemos nuevamente comprobar que en la Iglesia no hay nunca fruto que no venga precedido o coronado por el martirio.

Un nuevo sufrimiento, sin embargo, llegó pasada la guerra, en los últimos años de la década de los '40 y, sobre todo, con la publicación de *Humani Generis* (1950). H. de Lubac llegó a decir que en junio de 1950 un rayo cayó sobre Fourvière⁹. El freno a la *nouvelle théologie*, aunque después se demostrará momentáneo, sirve para que de Lubac ofrezca un estimulante testimonio de fidelidad y entrega a la Iglesia, una lección de amor en la paciencia y el sufrimiento que marcará a sus alumnos. Tilliette describe de este modo aquellos años:

«Pertenezco a una generación privilegiada; he tenido la ocasión de conocer Fourvière antes de las rupturas que hirieron el escolasticado de la colina. Tuve grandes maestros, que me guiaron y que se convirtieron en amigos; sobre todo, el cardenal de Lubac, tan alentador y al mismo tiempo tan exigente; el cardenal Daniélou, el P. Gaston Fessard, el P. Bouillard, el P. Guillet... Después he tenido oportunidad de conversar y entrar en correspondencia con el P. Karl Rahner, el P. Dominique Dubarle y, sobre todo, Hans Urs von Balthasar. Debería citar bastantes más»¹⁰.

⁷ Cf. H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris 2002.

⁸ F. BERADIRA — B. BEDARIDA (eds.), *La Résistance spirituelle, 1941-1944. Les Cahiers clandestins de Témoignage chrétien*, Paris 2001.

⁹ H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006, 68.

¹⁰ X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito da un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 15. En otro lugar Tilliette enumera algunos nombres más, cf. X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR* 11-12: «Me beneficié durante mi formación como jesuita del ejemplo y el apoyo de maestros que al mismo tiempo eran amigos: el P. Charnot, el P. De Lubac, el P. Daniélou, el P. Fessard, el P. Verillon, el P. Bouillard... Pude incluso conversar largamente con el P. Teilhard. El P. Régnier, mi profesor, infatigable di-

Xavier Tilliette fue ordenado sacerdote en la Compañía de Jesús en el año 1952, en la basílica de *Notre Dame* de Fourvière en Lyon. Desde 1947 ya era profesor de Filosofía en la Escuela San Luis Gonzaga de la *rue Franklin* de París. Desde los comienzos de su ministerio sacerdotal, Tilliette gozó con la misión académica que se le encomendaba. Sin embargo, es impresionante su propio testimonio acerca de lo que realmente llenaba su ser y le seducía interiormente:

«Amo la erudición y al mismo tiempo amo la inteligencia. Pero mi patria espiritual está en otro lugar. Remontándome cuanto puedo en mis recuerdos de juventud, allí está ya el problema religioso, que me atrae y me seduce. De manera que, en cierto modo, soy un teólogo fallido, o por lo menos un teólogo frustrado»¹¹.

Al reconocer que le hubiera gustado tener una dedicación más activa a la teología Tilliette no minusvalora la posibilidad que tienen la literatura y la filosofía de ocuparse de Cristo. Nos parece importante no malinterpretar estas palabras insistiendo en la separación entre filosofía y teología; ni el filósofo es un teólogo frustrado, ni el teólogo es un filósofo optimista y desafortunado; hay que decir, además, que ambos se equivocarían si menospreciaran la literatura, que con tanta frecuencia les acoge. La literatura ampara la reflexión filosófica y el problema teológico. De otro modo, Tilliette nunca hubiera podido realizar el camino que buscamos comprender en nuestra investigación.

2. Filosofía, literatura y el estilo de Tilliette

Sus antiguos alumnos del «Franklin» recuerdan a Tilliette por su noble apariencia, por la sorprendente riqueza de su vocabulario y por su enseñanza de la filosofía con un estilo peculiarmente próximo a la literatura¹². Él mismo reconoce que sus primeros pasos los da en el terreno de la literatura, que es la semilla de su

rector de *Archives de Philosophie*, tuvo la gentileza de publicar mis primeros ensayos filosóficos».

¹¹ X. TILLIETTE, «Ringraziamento...», en *RdT* 35 (1994) 15. Tilliette pronunció estas palabras para agradecer el doctorado *honoris causa* que le confirió la Facultad de Teología de Italia Meridional el 15 de diciembre de 1993.

¹² Cf. B. SAINT-SERNIN, «Xavier Tilliette. Un portrait», en *FSR*, 21.

trabajo intelectual: «Soy un filósofo de profesión pero no de origen, he llegado desde la literatura casi por casualidad. [...] De temperamento soy más un escritor que un profesor. De todos modos, la enseñanza me ha obligado a salir a la luz del día y a clarificar mi pensamiento»¹³. De forma más clara, dice en otro lugar:

«No soy un filósofo de raíz, ni siquiera de vocación. Durante mucho tiempo me he considerado un furtivo, un tráfuga de la literatura. Me ha hecho el azar, más que la necesidad, y la ocasión ha engendrado al ladrón. Sin embargo, es verdad que desde mis comienzos he tenido preocupaciones metafísicas, aunque dudaba de tener el talento suficiente para consagrarme a la filosofía de manera técnica. Además, la literatura me atraía más»¹⁴.

De hecho, sus primeros ensayos tratan de cuestiones literarias¹⁵. Sin embargo, su nombramiento como profesor de filosofía cambia las cosas; detrás de esta historia el P. Tilliette sólo puede ver la acción de la Providencia:

«Parecía que debía terminar como profesor de letras en el juniorado, o como redactor de *Études*, donde de hecho me encontraba desde hacía diez años. Pero mi vocación filosófica estaba sellada previamente, porque hasta en dos ocasiones, antes y después de mis estudios teológicos, había necesidad de un profesor de filosofía en el Colegio San Luis Gonzaga de la *rue Franklin*, y había sido nombrado yo»¹⁶.

Sus alumnos guardan con gratitud el recuerdo del profesor que despertó su imaginación al mismo tiempo que su pensamiento. Uno de ellos se expresa de la siguiente manera:

«Cuando recuerdo, a cuarenta años de distancia, los cursos de X. Tilliette, me doy cuenta del privilegio del que hemos disfrutado. Se evocaba el ambiente, la acción, el desarrollo y los problemas de los protagonistas de la escena filosófica. Nunca comprendimos todos los detalles de esa pintura, pero nuestra imaginación encontraba

¹³ X. TILLIETTE, «Ringraziamento...», en *RdT* 35 (1994) 15.

¹⁴ X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 12.

¹⁵ Cf. M. MONACO, *Bibliografia di X. Tilliette*, Trieste 2002, 44-47. Entre los años 1945 y 1960, Tilliette publica más de cuarenta artículos de temática literaria. A partir de 1957 empiezan a ser más importantes en su producción los artículos de filosofía.

¹⁶ X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 2.

aquí su alimento. Nuestro maestro nos hacía descubrir, a lado de los filósofos, a Claudel, Supervielle, Pierre Jean Jouve, Pierre Emmanuel, y aún otros poetas más. [...] Se trataba de una iniciación intelectual y afectiva: tocaba el corazón y alimentaba el espíritu»¹⁷.

Como hemos sugerido en el título de este primer capítulo, «la siembra literaria» va a dar en Tilliette unos «primeros frutos filosóficos». La docencia de la filosofía, caldeada por la literatura, la poesía y el cine, llevaron a Tilliette a frecuentar los cursos de Merleau-Ponty en el Colegio de Francia entre 1955 y 1958; de este modo se abrió para él la puerta de la fenomenología, que tan decisiva será en la última etapa de su trabajo.

En el año 1961 Tilliette publicó un volumen titulado *Existence et littérature*, consagrado al estudio de Rilke, Thomas Mann, Bernanos, Malraux, Giradoux, Mallarmé y Jean Claude Renard¹⁸, que recoge las lecturas que venía haciendo durante sus años de profesor de filosofía. Con esta obra continuaba la publicación de ensayos literarios que había iniciado en su época de estudiante y que mantuvo también durante sus primeros años de docencia, principalmente en la revista *Études*, sobre los autores mencionados y sobre la situación general de la poesía¹⁹. En algunos artículos hace balance del panorama poético, especialmente de Francia²⁰. A algunos autores les dedicó varios artículos, por ejemplo a Mallarmé²¹, a Pierre

¹⁷ B. SAINT-SERNIN, «Xavier Tilliette. Un portrait», en *FSR*, 23. Al mismo tiempo, Tilliette mostraba mucho interés por el séptimo arte, cf. *ibid.*: «El cine confirma la tesis de la fenomenología: sobre la percepción se puede edificar una ciencia rigurosa; el “retorno a las cosas mismas” no está reservado a la ciencia».

¹⁸ X. TILLIETTE, *Existence et littérature*, Paris 1961.

¹⁹ Cf. M. MONACO, *Bibliografia di Tilliette*, 44ss. Cf. *supra*, nota 15.

²⁰ Cf. X. TILLIETTE, «Chronique de la poésie. Rééditions. Auteurs nouveaux», en *Études* 246 (1945) 105-112; ID., «Petite gallerie des poètes français contemporains», en *Études* 264 (1950) 228-233 y 266 (1950) 241-252; ID., «Poètes français contemporains», en *Études* 271 (1951) 85-96; ID., «Chronique de la poésie. L'amitié des poètes», en *Études* 276 (1953) 376-389; ID., «La vitrine des poètes 1956-1958», en *Études* 297 (1958) 362-372.

²¹ Cf. X. TILLIETTE, «Profil spirituel de Mallarmé. L'aventure intérieure d'un poète insigne», en *Cité nouvelle* 4 (1942) 758-776; ID., «Quant a Mallarmé», en *Études* 259 (1948) 376-381.

Emmanuel²² o a Gertrud von Le Fort²³. Su interés se dirigió también a algunos poetas españoles, como Juan Ramón Jiménez²⁴ o Antonio Machado²⁵.

Pero entre todos estos estudios literarios destaca la *Introducción* que escribe Tilliette para la publicación en 1958 de *La leyenda del gran Inquisidor* de F. Dostoievsky (1821-1881). En estas páginas se aprecia ya que nuestro autor no se limita a analizar la obra literaria, sino que descubre las implicaciones filosóficas subyacentes y, más allá de eso, intenta alcanzar el significado cristológico de la reflexión²⁶. Prestar atención al trasfondo cristológico en una lectura filosófica es el peculiar estilo que caracteriza el trabajo de Tilliette, y que descubrimos en este ensayo sobre Dostoievsky que vamos a analizar ahora.

Tilliette comienza su presentación mostrando abiertamente su interés por disipar una especie de desconfianza que tienen algunos autores católicos hacia la *Leyenda*²⁷; habitualmente se asume que detrás del cardenal inquisidor del relato, que juzga a Jesús que ha vuelto a la tierra precisamente en la Sevilla del siglo XVI, se esconde toda la Iglesia Católica, que habría traicionado el mensaje de Cristo, y que lo condenaría de nuevo si tuviera la oportunidad, con el fin de defender su privilegiado estatus social y político; según Tilliette, al parecer esto es

²² Cf. X. TILLIETTE, «L'univers poétique de Pierre Emmanuel. La chant d'un poète chrétien», en *Cité nouvelle* 5 (1943) 783-806; ID., «La poésie: Pierre Emmanuel. Dessin et climat», en *Études* 251 (1946) 92-97.

²³ Cf. X. TILLIETTE, «Bernanos et Gertrud von Le Fort», en *Études* 300 (1959) 353-360; ID., «Gertrud von Le Fort: histoire et symbole», en *Études* 303 (1959) 40-59.

²⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Itinéraire poétique de Juan Ramón Jiménez», en *Études* 301 (1959) 80-94.

²⁵ La conexión de literatura y filosofía es muy clara en la obra de A. Machado, y nuestro autor le ha dedicado algunas reflexiones: X. TILLIETTE, «Antonio Machado, poète philosophe», en *Revue de littérature comparée* (1962) 32-49; ID., «La voix vivante d'Antonio Machado», en *Études* 312 (1962) 385-398. X. Tilliette hizo su tercera probación en Alcalá de Henares; su conocimiento de la situación de España quedó plasmada en varios artículos: X. TILLIETTE, «Moment du catholicisme espagnol», en *Études* 307 (1960) 213-224; ID., «Panorama spagnol», en *Études* 315 (1965) 355-369.

²⁶ La «Introducción» fue nuevamente publicada en X. TILLIETTE, *La Mémoire et l'Invisible*, Geneve 2002, 229-257; a esta edición nos referimos aquí. En adelante, *Mém.*

²⁷ Cf. *Mém.*, 229.

lo que de hecho piensa Dostoievsky sobre la Iglesia²⁸. Pero, a su juicio, no es ésta la intención principal del relato contenido en el libro V de *Los hermanos Karamazov* (de 1880). Hay que hacer una lectura más sosegada para captar el verdadero sentido de esta «parábola». Para eso, en primer lugar, es necesario tener en cuenta que estas palabras proceden de Iván, el menor de los hermanos Karamazov, que representa a los revolucionarios y cuyo corazón sombrío se proyecta sobre el personaje del cardenal inquisidor, tomando la forma del ateísmo y la negación de lo más sagrado: «El secreto de Iván se llama Gran Inquisidor, y en su relación mutua reside el sentido de la *Leyenda* [...]. El secreto del viejo cardenal es en efecto el ateísmo, la muerte de Dios»²⁹.

Ante este personaje tenebroso se yergue Jesucristo. Es preciso contemplar, sobre todo, su silencio; si el cardenal, como acabamos de decir, esconde un secreto, Jesús no guarda uno menor, y lo custodia con la solemnidad del silencio: «Ante la implacable argumentación que le usa como blanco Jesús calla, y a menudo se ha subrayado el intenso efecto dramático de este silencio. También él tiene su secreto, un secreto revestido del silencio de su Pasión y su muerte», un secreto que ni siquiera los ardidés del inquisidor consiguen arrancar a Jesús³⁰.

Habría que preguntarse si Jesús es reconocido aquí como el Hijo de Dios y Salvador de la humanidad; de no ser así, tendría razón Guardini al sentirse decepcionado por un Dostoievsky que diseña una figura incompleta de Jesús, que sería un hombre que guarda silencio porque ignora su verdadero secreto, a saber, su relación con Dios, su Padre³¹. Sin embargo, para Tilliette no hay que «desconocer las posibilidades que ofrece su silencio»³²: con él, Cristo se vuelve imagen

²⁸ Cf. *Mém.*, 250.

²⁹ *Mém.*, 236-237.

³⁰ *Mém.*, 238.

³¹ Cf. *Mém.*, 238. Cf. R. GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947, 124, 128. Tilliette tiene a Guardini como un autor de referencia, especialmente en lo que se refiere al problema de la conciencia de Cristo: cf. *infra*, p. 209s; cf. R. GUARDINI, *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Madrid 1960. Tilliette, como Guardini, no se resigna a un Cristo que ignora su condición filial.

³² *Mém.*, 238.

de quienes se ven obligados a callar frente a una tiranía que brota del odio y que persigue imponerse con violencia; su silencio desenmascara a los tiranos. «El mismo mundo de los hombres que Cristo ha dejado, dejándolo lleno de llagas y boquiabierto de inquietud, es el mundo que el Gran Inquisidor quiere curar por la fuerza y la mordaza»³³.

De modo que en este texto lo más importante no es la crítica a la Iglesia, sino el valor salvífico del silencio³⁴. El solemne silencio de Cristo en el relato es «el espacio del Mediador», el «amor exigente y compasivo que al mismo tiempo hace de vínculo entre el silencio de Dios y la rabia de la criatura que protesta»³⁵. El silencio de Cristo es el nacimiento del hombre nuevo, que según Tilliette tiene enfrente, sentados en la cátedra del Gran Inquisidor, al hombre libre de Marx, al superhombre de Nietzsche o al rebelde de Camus³⁶. Frente a ellos, Cristo es la libertad conquistada por las armas del silencio, la única posibilidad de vencer y ser libres en un mundo que aspira a conformarse con la esclavitud de tener asegurado el pan:

«Cristo ha rechazado el pacto y la alianza propuestos por Satán. Y en su rechazo sólo lo ha seguido un pequeño grupo de elegidos. Pero los demás, las miríadas de débiles y pequeños, han seguido debatiéndose en los quehaceres del pan de cada día, las angustias de la conciencia, las divisiones sociales y las guerras, suplicando en vano que les sea arrebatada la libertad y que se les haga vivir tutelados»³⁷.

³³ *Mém.*, 244.

³⁴ Cf. *Mém.*, 250. Tilliette cree que, en su crítica a la Iglesia, Dostoievsky olvida «la exigencia de la encarnación»; su crítica se basa en el fondo en un error, en una nueva edición de la oposición entre carisma e institución, letra y espíritu. Es claro que el cristianismo, que es sobre todo vida interior, no podría existir sin apoyarse en una comunidad orgánica y jerarquizada. Es necesario mantener que «Cristo no sobrevive solamente en la memoria como un ideal maravilloso y tenaz. Ha fundado una Iglesia, ha arraigado su obra. *Ubi Christus, ibi Ecclesia*» (*ibid.*).

³⁵ *Mém.*, 238-239.

³⁶ Cf. *Mém.*, 245. Tilliette hace particular mención de A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942; ID., *L'homme révolté*, Paris 1951. Se alude también a H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* [trad. española: *El drama del humanismo ateo*, Madrid 2011].

³⁷ *Mém.*, 247.

Y sin embargo, hay que ir más allá de esta intuición de Dostoievsky, porque «el mensaje evangélico no se propone sólo a un pequeño grupo de héroes y de mártires», y sin atenuar el misterio del Mal, es preciso descubrir el sentido salvador del silencio de Cristo:

«Cristo asume todos los dolores dispersos. Recupera, por así decir, los sufrimientos no sufridos, no ofrecidos, lo intolerable, los destinos que no han vivido los niños mártires, precisamente porque Él es la Inocencia injustamente martirizada. Él recoge en su ternura la sangre de los niños y las lágrimas de las madres. Por su gracia nada se pierde, y ninguna víctima ha muerto en vano. [...] Los grandes inquisidores han tomado posesión de la tierra, pisando rudamente su suelo. Pero Dios, en su candor insondable, ha formado un sueño más alto»³⁸.

Este sueño consiste en hacer del hombre, en expresión de H. de Lubac, un ser «teótopo»³⁹. Con esta lectura es evidente que la *Leyenda* tiene una innegable resonancia actual: «Parece que, en gran parte, la reflexión actual está guiada o imantada por una meditación sobre Dostoievsky, bien para desenmascarar los peligros de lo colectivo y de la técnica, o bien para prevenir a la humanidad y que se guarde de perder su alma y su gusto por la libertad»⁴⁰. A este respecto, Tilliette cita en particular a Gabriel Marcel⁴¹.

La lectura de este texto de X. Tilliette y la atención a sus intuiciones nos descubre, en el comienzo mismo de sus tareas, dos grandes constantes de su pensa-

³⁸ *Mém.*, 251.

³⁹ Cf. *Mém.*, 251. Se refiere a H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1998, 356s [trad. española: *El drama del humanismo ateo*, Madrid 2011]. Tilliette ha sido muy valiente al citar, en un texto de 1958, a H. de Lubac, a quien habían retirado la docencia teológica pocos años antes. En este silencio del Cristo de Dostoievsky también puede contemplarse al trasluz el secreto que guarda el silencio impuesto por otros inquisidores al P. de Lubac, del que admirablemente aprende Tilliette; cf. *Mém.*, 253: «Sólo quienes sufren por la Iglesia permaneciendo fieles tienen el derecho de decir que el silencio que se les ha impuesto alcanza en la noche de su aceptación su profundo querer, y que su libertad trabada se temple en la prueba».

⁴⁰ *Mém.*, 254.

⁴¹ Cf. *Mém.*, 254; pero también añade a Spengler, Camus, Emmanuel, Jünger, Rilke... que están para él como anunciados en la obra del autor ruso.

miento. Por una parte, hay que apreciar el deseo de Tilliette de hacer una lectura positiva de Dostoievsky: con eso queremos decir, por una parte, una lectura en profundidad que evita ideas preconcebidas y que busca superar prejuicios que frenan el pensamiento, y por otra parte una atención minuciosa para descubrir elementos de verdad, elementos útiles también para la reflexión cristológica incluso allí donde se levanta la crítica más ardiente contra la fe. No es simplemente una fácil posición conciliadora ni relativista, sino una verdadera apertura del pensamiento que le llevará al encuentro de las obras de los autores ilustrados e idealistas, y también a la escucha de algunos autores que se han alejado por principio de todo encuentro con el cristianismo; enseguida hablaremos de la lectura que Tilliette hace de la obra de Jaspers o de Merleau-Ponty.

En segundo lugar, se aprecia en estas páginas un marcado interés filosófico por Cristo. Con su obra, Tilliette demuestra que Cristo no es patrimonio de la teología y que ha ocupado también muchos esfuerzos filosóficos. Se adelanta de este modo uno de los sentidos de la cristología filosófica. En el relato de Dostoievsky, Cristo representa a aquellos que conquistan su libertad por el silencio, arrojando la pasión e incluso la muerte. Esta decisión humana es objeto de una investigación, en primer lugar y sobre todo, filosófica. Cristo ilumina y refleja al mismo tiempo el misterio propio del ser humano.

Estas pocas páginas de la *Introducción a la Leyenda del Gran Inquisidor* nos hablan ya del estilo de Tilliette: una mirada perspicaz, abierta y positiva a los esfuerzos intelectuales de los hombres, y al mismo tiempo una búsqueda del Cristo oculto en la humanidad y descubierto con la razón, y del hombre iluminado por el misterio de Cristo. Se trata de dos sencillos apuntes que anuncian el desarrollo posterior de la obra de nuestro autor. El acento se irá desplazando progresivamente desde la literatura a la filosofía, y los diálogos con los filósofos serán más frecuentes e importantes. Sin embargo, hay una obra de madurez que vuelve sobre este trabajo de juventud. Se trata de *Jésus romantique*, y la estudiaremos brevemente a continuación.

3. Excursus: el Jesús de la literatura romántica

Cuando aún tratamos del joven profesor y sus publicaciones en torno al año 1960, se sabrá disculpar este salto cronológico a una obra publicada en el año

2002. Aludimos a ella como muestra de la presencia permanente del interés literario en la perspectiva filosófica de X. Tilliette, que en numerosas ocasiones reconoce que nunca ha olvidado la literatura⁴². La obra en cuestión, *Jésus Romantique*, aunque publicada en los primeros años del siglo XXI, tiene en la intención de su autor más de veinte años y se remonta a este interés nunca apagado por la literatura⁴³.

La distancia con las primeras obras de nuestro autor es sólo cronológica, no de contenido. Y así, en este libro nos volvemos a encontrar la lectura de F. Dostoievsky que acabamos de comentar. Tilliette cree que el autor ruso ha lanzado a muchos de sus personajes, y especialmente a Iván Karamazov, a la «hoguera del mal romántico»: el drama de la ausencia de Dios⁴⁴. Y sin fe en Dios, ¿qué hará el hombre con sus sufrimientos? Dostoievsky presenta un Cristo que responde al mal del mundo dejándose marcar por el silencio y el sufrimiento, situándose cerca de los silenciados y los que sufren:

«La compasión, la mesa de los pecadores, la caridad llevada hasta el sacrificio supremo, llenan las grandes novelas, sobre todo *Crimen y castigo*, *El Idiota*, *Los Karamazov*. Ellas son el motivo de la encarnación y de la Cruz. El Cristo glorioso, del que Dostoievsky estaba prendado, no ha ocultado al condenado a muerte ni el sudor de su agonía»⁴⁵.

Por esta razón, porque Cristo es para Dostoievsky «la gran fuente de amor jamás agotada»⁴⁶, y porque su ausencia es la más dramática tristeza, en el autor ruso se vuelve profecía lo que para Jean Paul Richter (1763-1825) había sido solamente un mal sueño, una pesadilla. Tilliette abre su *Jesús romántico* con la infinita tristeza del «Cristo errante» de Jean Paul, eco de un texto titulado «Discurso de Cristo muerto, desde lo alto del edificio cósmico, que dice que no hay

⁴² Cf. X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 12.

⁴³ Cf. *JR*, 13.

⁴⁴ Cf. *JR*, 206.

⁴⁵ *JR*, 215.

⁴⁶ *JR*, 207.

Dios», aparecido como anexo en la novela *Siebenkäs* de 1797. Con todo, lo que verdaderamente impactó fue su traducción francesa, que es de 1813:

«La traducción de Germaine de Staël en *De L'Allemagne* ha dado a conocer y ha popularizado este fragmento patético bajo el nombre de “Sueño de Jean Paul”, porque se trata de un sueño, o mejor, de una pesadilla —una pesadilla “atea”, se dice hoy— de la que el durmiente se despierta aterrorizado y aliviado, dando gracias a Dios. Pero como *Madame* de Staël ha omitido la traducción de la tranquilizadora conclusión, el Sueño ha sido interpretado como lo que no es, un “apocalipsis del ateísmo”. La larga historia de su recepción jalona todo el siglo XIX»⁴⁷.

En uno de sus primeros artículos, de los años setenta, Tilliette hacía notar ya que la atmósfera del ateísmo se propagó en el romanticismo por esta mala traducción⁴⁸. De hecho, el texto transmite una profunda tristeza, un oscuro horizonte, un sueño pesado: «ya no tenemos Padre, ¡todos somos huérfanos! Si el mismo Hijo lo dice, la humanidad está trágicamente despojada»⁴⁹.

Con esta ocultación de Dios, en el período romántico sólo parece destacar la humanidad de Cristo. Y, sin embargo, Tilliette cree que los románticos no han escondido su divinidad, sólo que —a diferencia de otras épocas— ahora ha sido el arte lo que ha mantenido viva la presencia de la divinidad⁵⁰. El arte ayuda a la filosofía a no perder a Dios de su horizonte. Tilliette recuerda una anécdota que sirve de ejemplo: los hermanos Schlegel, Novalis y Schelling visitaron en el verano de 1798 la Galería de Dresde; allí quedaron impactados al contemplar dos cuadros famosos: la *Noche* de Corrège y la *Madonna Sixtina* de Rafael. En el

⁴⁷ JR, 19.

⁴⁸ Se trata de X. TILLIETTE, «Actualité de l'idéalisme allemand», en *Les Quatre Fleuves* 1 (1973) 73-74: «Fue la célebre traducción de Mme. de Staël en *De l'Allemagne* la que hizo fortuna y de la que se hizo emblema y expresión de la nostalgia romántica. Arrancada su conclusión y perdido su contexto, el discurso de Cristo muerto convertido en *Songe* (pesadilla) de Jean Paul se iba a infiltrar en la sensibilidad colectiva y a inspirar un amplio fenómeno epocal». Por tanto, hay que matizar las apreciaciones de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid 1996, 261, nota 25. Lo diremos más adelante, cf. *infra*, p. 162.

⁴⁹ JR, 20.

⁵⁰ Cf. JR, 23.

primero, la luz de la escena brota del Niño que ilumina los rostros de quienes le rodean; en el segundo, una joven Virgen María sostiene en sus brazos a un Niño Jesús que sorprendentemente tiene una mirada penetrante, impropia de un bebé, que muestra la conciencia de su identidad superior. Ambas obras esconden un secreto: el misterio de Dios que se encierra en la fragilidad de un Niño⁵¹. Conviene retener este asombro romántico ante el misterio de la Encarnación, que es el transfondo de relatos como *La Fiesta de Navidad* de Schleiermacher⁵², o de otras obras de Hölderlin⁵³ o de Novalis⁵⁴. La sensibilidad literaria de estos autores ha vinculado a Cristo con la trascendencia, con la búsqueda del infinito y con el amor hasta el extremo, conservando de ese modo su presencia en la discusión romántica:

«No son los teólogos y los filósofos lo que han contribuido a forjar la imagen romántica de Cristo [...]. El vínculo lo dan los poetas, cuya religión y fragilidad psicológica ofrecen un terreno propicio al sentimiento. En efecto, Hölderlin y Novalis han sido los poetas de Cristo»⁵⁵.

El Romanticismo toma caminos diversos en Francia y en Alemania: «Si éste [el romanticismo alemán] es un estado del espíritu, aquel [el francés] es un estado del alma»⁵⁶. Tilliette destaca la dimensión afectiva y sentimental de los autores románticos franceses frente a la dimensión principalmente intelectual de los alemanes. Esto se aprecia especialmente en Chateaubriand (1768-1848):

⁵¹ Cf. *JR*, 32. Cf. *ibid.* 35: «Sería exagerado decir que el misterio del Niño-Dios ha predeterminado la imagen romántica de Jesucristo [...]. Pero sí ha contribuido a dar forma a la fusión y la confusión de lo divino y de lo humano, la indistinción aparente de las naturalezas, como una crisálida de la que se libera el Dios con rostro humano que el romanticismo tuvo el honor de erigir, quizás en medio del drama del desconocimiento y del rechazo».

⁵² Cf. *JR*, 35-37. F. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Kritische Ausgabe*, Leipzig 1908 (la obra original es de 1806; trad. francesa: *La fête de Noël*, Paris 1892).

⁵³ Cf. *JR*, 43s. Para Tilliette, Hölderlin canta la humillación de Cristo mostrando en ella su misterio; señala tres poemas: *Patmos*, *Fiesta de la paz* y *El Único*.

⁵⁴ Cf. *JR*, 48. Cf. NOVALIS, *Hymnen an die Nacht* (1797-1800) [trad. española: *Himnos a la noche*, Madrid 1982].

⁵⁵ *JR*, 64.

⁵⁶ *JR*, 71.

«Por contraste con el Cristo majestad de épocas precedentes, [...] Chateaubriand insiste en el abajamiento y la compasión, una nota que repercutirá por mucho tiempo en la mentalidad y la poesía religiosas del siglo. Jesús es “el Dios de los miserables”, “el hijo del carpintero” es un “modelo de los dolores y las miserias”, que ha vivido en la indigencia, privado de relaciones humanas, e inclinado sobre “la humanidad sufriente” y sobre “todo aquel que llora”. “Su último suspiro es un suspiro de misericordia”»⁵⁷.

Es también el Cristo de autores franceses de la talla de Alphonse de Lamartine (1790-1869), Victor Hugo (1802-1885)⁵⁸ o Félicité de Lamennais (1782-1854), «representante insigne del romanticismo religioso y del romanticismo social»⁵⁹. Los derroteros bélicos de la Revolución han conducido a Cristo a sobrevivir entre los más pobres:

«Jesús se ha identificado tanto con el hombre que es el símbolo del destino humano, el parangón de las luchas sociales y la cabeza de la humanidad en marcha. [...] Cristo se reviste de los pobres, los pequeños, los sufrientes, se ha sentado con los humildes en la popa de la barca»⁶⁰.

Por esta razón, Tilliette afirma sin titubeos que las grandes obras de la segunda mitad del siglo XIX reservan un lugar a Cristo; no es verdad que la interpretación atea (Marx, Feuerbach, Nietzsche) sea el único fruto de la tradición idealista, ni siquiera el dominante:

«La parábola del ateísmo es clara e inflexible desde Feuerbach y Marx hasta Schopenhauer, Nietzsche y Freud, para quienes Cristo no es más que un personaje de ficción. Pero ésta no es más que una “tendencia” de la época, como habría dicho F. Schlegel; la contracorriente de los creyentes y los nostálgicos representa una fuerza al menos semejante, y eso dejando al margen a los indiferentes. Es evidente que la cara oculta o la noche del ateísmo pesa e influye en el otro lado: existen dudas, desafíos, vínculos... que dan a este siglo de contrastes una tonalidad que se ha llamado

⁵⁷ JR, 75-76. Cf. R. CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, Paris 1802.

⁵⁸ Cf. JR, 84, 91.

⁵⁹ JR, 99.

⁶⁰ JR, 331.

romántica, a falta de un término mejor. En esta situación, que significó un cambio de mentalidad, la gran filosofía alemana mantuvo durante mucho tiempo el equilibrio en la balanza, sopesando las nuevas aspiraciones y las creencias tradicionales»⁶¹.

La literatura es vehículo de la persistencia de las ideas, que no sólo ha de buscarse en la reflexión filosófica. Tilliette entiende que el panorama del pensamiento del siglo XIX estaría incompleto sin contar con los excesos de la literatura romántica, que tienen al menos la misma legitimidad para ser escuchados que otras reflexiones todavía hoy más conocidas de autores ateos. Si desde finales del siglo XIX Cristo ha sobrevivido a duras penas en la filosofía (a pesar de los esfuerzos de Hegel), no ha sido así en la literatura:

«La supervivencia romántica de Cristo, o la del Cristo romántico, comprende varios registros, la poesía principalmente pero también la literatura, el arte, la acción, la sociedad y, bien entendida, la tradición religiosa. Desgraciadamente sufre una grave carencia teológica [...]. El romanticismo, hiperbólico y extremo, al exaltar el sentimiento podía devolver vida e influjo a una religión reprimida por las revoluciones, y víctima de la rutina y de la usura. Es lo que se produjo con la creación de numerosas congregaciones religiosas, las misiones, la recuperación de devociones y peregrinaciones...»⁶².

La literatura y el arte en general son testigos de la presencia de Cristo —de su «supervivencia» podríamos decir— en el corazón y los pensamientos de los hombres. Con razón encuentra aquí nuestro autor una fuente para la cristología filosófica.

4. La «puesta a prueba» filosófica de Tilliette

Volvamos ahora a los comienzos de la década de 1960, al joven Tilliette entregado a la docencia de la filosofía, conducido por su propia inquietud a las clases de Jean Wahl y de Merleau-Ponty en el Colegio Francés, como hemos dicho más arriba, e inclinado hacia la fenomenología y el existencialismo. Para enfren-

⁶¹ *JR*, 329.

⁶² *JR*, 330.

tarse al peligro de la dispersión y desorientación, el joven profesor decide iniciar la redacción de su tesis doctoral:

«No olvidé la literatura y la teología, pero ante lo incierto del futuro, para evitar la dispersión y haciendo del azar una necesidad, quise empezar una tesis doctoral, con el deseo de que fuera la palanca que me impulsara más allá de la enseñanza secundaria. Me entrené y, por así decir, me puse a prueba, redactando un largo estudio sobre la verdad en Jaspers que fue publicado por Aubier en 1960. La decisión de la tesis fue mía, pero la elección del objeto de la tesis fue asunto de Jean Wahl, cuyos cursos frecuentaba en el Colegio filosófico. Intrigado por la reciente y renombrada obra de Walter Schulz, me impuso examinar la última filosofía de Schelling en forma de refutación —lo que yo me guardé muy bien de hacer»⁶³.

Más tarde volveremos a este testimonio, pero de momento vamos a detenernos en la obra que, en palabras del propio Tilliette, supone una «puesta a prueba» filosófica, una especie de entrenamiento para afrontar la posterior elaboración sistemática de su tesis doctoral. Se trata de su obra sobre K. Jaspers (1883-1969), y la elección de este autor muestra hasta qué punto está arraigada en Tilliette la voluntad de construir una cristología filosófica.

En efecto, en Jaspers se percibe claramente la negativa de muchos autores contemporáneos a acoger la verdad de Cristo tal y como la propone la fe. Sería posible admirar la altura de la dignidad humana de Cristo y su condición excepcional, pero aceptar su divinidad no estaría al alcance de la filosofía:

«Reconocer la divinidad de Cristo, Dios aparecido en forma de hombre, en la condición humana y en un punto determinado del espacio y el tiempo, es abdicar de la razón, sucumbir al *sacrificium intellectus*, efectuar un “peligroso salto” que nos saca de la filosofía. Y todos los motivos que Jaspers alega para su rechazo no son más que variantes de una misma tesis: ningún hombre es Dios»⁶⁴.

De ser definitivo, este dictamen no sólo implicaría que muchos autores han estado en un error durante muchos siglos: también que la cristología filosófica es

⁶³ X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 12. Se refiere a W. SCHULTZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.

⁶⁴ *KJ*, 224.

imposible, a no ser que se tome a Cristo meramente como símbolo. La cuestión —profundamente inquietante— es si la filosofía actual está totalmente cerrada para la Revelación, o dicho de otro modo, si los filósofos cristianos se traicionan como filósofos y como cristianos al incluir a Cristo en su reflexión. La respuesta de Tilliette a esta cuestión se extiende en varios trabajos que pertenecen a distintos momentos de su reflexión, pero comienza a forjarse ya aquí. En este sentido, su obra sobre Jaspers puede considerarse verdaderamente un «ensayo».

Tilliette reconoce la dificultad de algunas filosofías actuales para abrirse a la fe como acontecimiento de verdad, y en particular la filosofía de Jaspers:

«El cristianismo reposa sobre la fe en un Dios cercano, encarnado, el Hombre-Dios, ejemplo de la catolicidad más acabada. La razón filosófica tropieza con este dogma fundamental. Se resiste a la creencia en la divinidad de Cristo, que le es extranjera e inadmisibles. Ningún hombre es Dios. La divinidad de Cristo es para la filosofía la paradoja por excelencia, el Absurdo, el escándalo. La razón no puede penetrar las contradicciones. A la alternativa filosófica Dios o la nada, la religión cristiana sustituye: Cristo o la nada. Esta elección es radicalmente imposible para el filósofo»⁶⁵.

Tilliette asume valientemente la tarea de mostrar que en la misma filosofía de Jaspers, sobre todo en *Philosophie (Filosofía, 1932)* y *Von der Wahrheit (Sobre la Verdad, 1947)*, se encuentra la posibilidad de admitir para la razón un horizonte que la supera, es decir, la Revelación. Esto no es impensable toda vez que, según Tilliette, la verdad científica —que en aquel momento pasaba por ser la «única» verdad— para Jaspers sólo recibe su condición de verdad en el contacto con la existencia, es decir, sólo es verdadera por su contacto con la verdad de existencia, una verdad «por la que se vive» y «por la que se muere»⁶⁶. Jaspers reconoce, frente al saber impositivo de la ciencia, el valor de una fe existencial⁶⁷.

Al determinar las características de la verdad de la existencia se encuentra la disposición de la filosofía a acoger la Revelación. Sobre todo, y ya que la exis-

⁶⁵ *KJ*, 117.

⁶⁶ Cf. *KJ*, 39.

⁶⁷ Cf. *KJ*, 40.

tencia es comunicación, la verdad es comunicativa⁶⁸. Esta característica es fundamental, porque manifiesta que «la esencia de la comunicación es el amor», y por tanto, «el amor es el cumplimiento de la verdad»⁶⁹. Incluso reconociendo que la comunicación perfecta es imposible, y quizás precisamente por eso, Jaspers admite un salto trascendental, esto es, la apertura al Ser:

«La imposibilidad de la comunicación total, en la confianza en la comunicación, impulsa a superar la comunicación y a probar el sentido de su intención. El devenir de la comunicación debe aclararse ante el Ser. La comunicación y la existencia van a parar a la Transcendencia, y sólo ante la Transcendencia»⁷⁰.

De ahí que la verdad sea trascendente: su horizonte es la Transcendencia, o la existencia de un «Englobante»⁷¹, al que la religión ha dado el nombre de «Dios». Pues bien, precisamente cuando parece que la filosofía de Jaspers va a abrirse a la posibilidad de considerar al Absoluto, ahí se detiene y traza una frontera de agnosticismo:

«Dios está escondido, inexpressable, la Transcendencia es inaccesible, la verdad absoluta es irrealizable. Es imposible hipostasiar la Verdad. El Absoluto y la Verdad no

⁶⁸ *KJ*, 47-48: «Ningún hombre es un hombre solo. La existencia sólo es ella misma en la comunicación con otra existencia. Ser uno mismo es ser en comunicación. La existencia se realiza y se asegura a sí misma en el encuentro con las otras existencias. [...] Mi verdad es mía, pero no solamente para mí. Yo trato de compartirla con otro, al mismo tiempo que busco acoger la verdad del otro. Esto es ser en comunicación».

⁶⁹ *KJ*, 48.

⁷⁰ *KJ*, 50.

⁷¹ Cf. *KJ*, 53. El «englobante» (*englobant, Umgreifende*) es el concepto clave de la filosofía de Jaspers. Cf. *ibid.*, 28-29: para Tilliette, es «el espacio infinito que hace posible las apariciones del ser verdadero. Es decir, que la verdad, objeto de la Lógica filosófica, no es ni una norma, ni una adecuación, ni un valor, ni un sistema de la totalidad. Ella coincide con el englobante y el movimiento que se desarrolla en él [...]. La tarea filosófica consiste en aclarar los modos del englobante, aclarar el englobante es aclarar la verdad». En este concepto resuena el que para Tilliette será más decisivo, extraído de la filosofía de Blondel, que es el de *Vinculum*. Las conexiones entre ambos quedan por determinar: cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, «K. Jaspers y M. Blondel. Del fracaso y la inmanencia a la Transcendencia», en *Id.*, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca 2003, 287-315.

están siempre ahí como lo que es cognoscible, objeto de saber. Esto condena sin esperanza las metafísicas que imponen al Ser las categorías. Sobre este punto Jaspers es intratable. Su Dios no tiene rostro, no se ha revelado. Sabemos que existe pero no sabemos lo que es»⁷².

Al parecer, para Jaspers la posesión absoluta de la verdad que implicaría la Revelación es de todo punto inaceptable⁷³. Para él, la verdad del filósofo es sólo la verdad que se busca, la voluntad de verdad, esto es, únicamente el impulso por el amor y la comunicación. La verdad no se posee, ni nadie puede decir que la tiene absolutamente. La verdad sólo se muestra como «cifra»:

«La verdad del Ser nunca es directamente accesible a la existencia, sino que se manifiesta por la cifra. La verdad auténtica de la existencia no alcanza la Transcendencia como una posesión, sino que se esfuerza por captar el lenguaje cifrado de la Transcendencia y producir ella misma una lengua de cifras para alcanzar la Cifra inmediata y original. Verdad trascendente y verdad existencial se tocan en la verdad cifrada»⁷⁴.

A diferencia de la religión, la filosofía no pretende «descifrar» la Transcendencia, sino tomar sus cifras como tales; ahora bien, comparte con la religión su voluntad de acceder al Ser, remontándose por encima de la actitud «científica». Ambas son una «fe», en ambas el hombre puede apoyarse para vencer su decadencia hacia el nihilismo:

«La Transcendencia habla un triple lenguaje cifrado. La primera lengua es la del Ser, la natal y original, la lengua inmediata de la Transcendencia. Jaspers la llama a veces la verdadera escritura cifrada, la verdadera cifra. Pero ella no es accesible más que a

⁷² KJ, 54.

⁷³ KJ, 60. Tilliette lo ilustra con una cita de Lessing: G. E. LESSING, *Eine Duplik*, en ID., *Sämtliche Schriften*, Leipzig 1897, 22: «Si Dios tuviese encerrada toda la verdad en su mano derecha y en su mano izquierda el único impulso que mueve siempre hacia la verdad, aunque con la añadidura de equivocarme en todas las ocasiones y eternamente, y me dijera: ¡jelige!, yo caería humildemente sobre su mano izquierda y le diría: ¡Padre, dámelo! ¡La pura verdad es únicamente para ti!» (tomo la traducción de A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Madrid 1995, 132).

⁷⁴ KJ, 63.

través de las otras dos lenguas, que el hombre produce en vistas a encontrarla: la lengua mítica y religiosa, y la lengua especulativa y filosófica»⁷⁵.

Se prefiere, al parecer, la «fe filosófica», modesta y «accesible a la razón», a una «fe religiosa» que roza el terreno de lo mítico. Nuestro autor no esconde su estupor ante una presentación deformada de la fe cristiana, que para Jaspers está más cerca del absurdo que de la razón y la existencia⁷⁶. Si la fe filosófica se funda en la existencia, no hay por qué negar el mismo fundamento a la fe religiosa.

Después de que Jaspers publicara *Die philosophische Glaube (La fe filosófica, 1948)*, se han hecho desde la teología algunas aportaciones específicas a la relación entre la fe filosófica y la religiosa. Las posiciones se sitúan entre una interpretación más ontológica (que gira en torno al Ser) y otra más existencial (que subraya el elemento de libertad)⁷⁷. Algunos teólogos protestantes (W. Lohff, H. Fahrenbach) han destacado la interpretación existencial y han dado a la libertad (es decir, a la fe) la capacidad de remontarse desde las cifras hasta la Transcendencia⁷⁸. El católico B. Welte es más proclive a interpretar la filosofía de Jaspers en clave tomista, dando por buena la distinción entre fe filosófica y fe religiosa, y considerando la primera como *preámbulo* de la segunda⁷⁹; se separan los ámbitos de la filosofía y la teología, pero la separación permite un entendimiento poste-

⁷⁵ *KJ*, 66. Cf. *KJ*, 110: «Dios o la nada, ésta es la alternativa a la que se ve abocada nuestra época»; cf. *ibid.* 108, sobre la «fe filosófica» que constituye el nacimiento de la filosofía.

⁷⁶ Cf. *KJ*, 127, 133, donde se afirma también que hay que entender estas precisiones de Jaspers como llamada a una mayor humildad eclesial en la acogida de la verdad revelada, e incluso un alegato contra la comodidad y la pereza intelectual, el clericalismo o el gregarismo.

⁷⁷ Cf. *KJ*, 195. Cuando Tilliette realiza este estudio que estamos analizando, Jaspers no había publicado aún una obra que afronta la relación entre fe filosófica y fe religiosa: K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

⁷⁸ Cf. *KJ*, 201, 205.

⁷⁹ Cf. B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Freiburg-München 1949. Cf. también ID., *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1966.

rior⁸⁰. Ahora bien, en ambos casos se niega un terreno común entre fe filosófica y fe religiosa, entre filosofía y teología⁸¹.

Este aspecto es precisamente el que Tilliette no está dispuesto a admitir: como está preparando su tesis doctoral, de la que hablaremos enseguida, le resulta fácil encontrar apoyos en la *Filosofía de la Revelación* de Schelling y también en otras manifestaciones —quizás tímidas— de filosofía cristiana. Por eso, le parece que Jaspers incurre en una petición de principio: «el postulado apofático es una negación que se alimenta a sí misma y de este modo se erige en temible certeza»⁸². Se da por supuesta la imposibilidad que se quiere probar. No es filosófico asumir la negación por principio. Ahora bien, para nuestro autor es posible tomar en serio la Revelación *como filósofos* sin convertir las verdades de fe en cuestiones de razón, y sin caer en una gnosis que falsifique el mensaje cristiano. Basta con admitir dos cosas; en primer lugar, la capacidad divina de comunicarse:

«La queja más constante y vehemente de Jaspers es la pretensión del cristianismo de ostentar *la* verdad [...]. Para él, esta pretensión se arruina a sí misma [...]. Pero la posesión de la Verdad no es exagerada si emana de Dios mismo»⁸³.

En realidad, se trata de extender lo que ya admitía Jaspers, a saber, que en las «cifras» la trascendencia no sólo se oculta sino que se manifiesta⁸⁴. Y en segundo lugar es necesario mantener que el conocimiento de la verdad no es incompatible con la humildad del filósofo, o en este caso, del creyente, porque «la verdad religiosa no se impone, se propone, es en último término más respetuosa con la finitud humana que la “modestia” filosófica cuya apelación viene a colmar»⁸⁵.

Tilliette cree que, con estas precisiones, se comprende mejor el propio trabajo de Jaspers, y se permite «fundar y precisar mejor la “revelación” que legitima la autenticidad de la cifra como cifra de la Transcendencia» de manera que la Reve-

⁸⁰ Cf. *KJ*, 189-190.

⁸¹ Cf. *KJ*, 215.

⁸² *KJ*, 217.

⁸³ *KJ*, 217.

⁸⁴ Cf. *KJ*, 220.

⁸⁵ *KJ*, 218.

lación ofrece «el modo de levantar la última indeterminación que pesa sobre la naturaleza del ser cifrado»⁸⁶. La Revelación permite explicar con hondura el ser de cada cosa desde el ser de Dios, que se muestra en el rostro de Cristo como «cifra» de Dios⁸⁷. Jaspers no ha llegado hasta aquí, pero Tilliette cree que el camino está abierto. Y sostiene, sobre todo, que no es necesario cortar los nexos de comunicación entre filosofía y teología.

5. La fenomenología

X. Tilliette asiste entre 1955 y 1958 a los cursos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) en el Colegio de Francia, en París. De este contacto académico con el filósofo de *La estructura del comportamiento* (1942) y la *Fenomenología de la Percepción* (1945), brotan dos breves obras que son las primicias del trabajo filosófico de nuestro autor, escritas cuando está ya redactando la tesis doctoral. La primera son unas notas para un curso sobre Husserl impartido en 1966, editadas con el título *Petite initiation a la Phénoménologie husserlienne*. La segunda es una biografía de Merleau-Ponty publicada en 1970 y que se titula *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Debemos preguntarnos qué ideas quedan en Tilliette tras su contacto con la fenomenología, a la que tan especialmente va a aludir en sus últimos trabajos. Por eso atenderemos brevemente a las obras recién citadas. En primer lugar, y aunque es cronológicamente posterior, estudiaremos la dedicada a Merleau-Ponty, porque es de la mano de este autor del Colegio de Francia como Tilliette accede a la fenomenología y a Husserl⁸⁸.

⁸⁶ *KJ*, 226.

⁸⁷ El concepto «cifra» ha tenido también un empleo teológico en K. RAHNER, «Para la teología de la Encarnación», en ID., *Escritos de teología IV*, Madrid 2002⁴, 143: «Se podría definir al hombre como lo que surge cuando el decirse de Dios, su Verbo, es dicho amando en el vacío de la nada sin-dios; Verbo abreviado de Dios se ha llamado al Logos hecho hombre. La abreviatura, la cifra de Dios, es el hombre, es decir, el Hijo del hombre y los hombres que, en definitiva, son porque el Hijo del hombre había de existir». Una reflexión complementaria: H. U. VON BALTHASAR, «Dios habla como hombre», en ID., *Ensayos teológicos. I. Verbum caro*, Madrid 2001, 77-102.

⁸⁸ Cf. *Phén.*, 5; 15.

5.1 Rasgos de Merleau-Ponty destacados por Tilliette

Para Tilliette, la repentina muerte de Merleau-Ponty impide una comprensión global de su obra, y es necesario limitarse sólo a algunos rasgos. Estudiando las dos primeras obras de Merleau-Ponty se descubre cierta comunicación que permite comprender su idea clave, a saber, que el hombre no añade el sentido a las cosas que conoce, sino que éste brota con la percepción de la estructura de cada realidad⁸⁹; por eso la percepción ocupa un papel clave en su filosofía.

Para Merleau-Ponty no hay que entender el conocimiento, ni la realidad, en clave dualista. El conocimiento no es principalmente intelectual, sino perceptivo: los mismos sentidos nos ofrecen ya la realidad estructurada, esto es, el conocimiento. La única tarea de la filosofía es enseñar a mirar el mundo, y en este punto Merleau-Ponty se declara fiel testigo de Husserl⁹⁰. De modo que si el conocimiento es percepción, entonces el sujeto de esta contemplación del mundo es, según el filósofo francés, el cuerpo:

«Hacer del cuerpo el sujeto de la percepción no es conferirle los poderes del pensamiento constitutivo, sino atribuirle una potencialidad original. Bien entendido, no es cuestión de sustituir el espíritu por el cuerpo, y el craso error del materialismo consiste en cargar al cuerpo objetivo de propiedades que le destruyen. La ambición, e incontestable éxito, de Merleau-Ponty es sacar a la luz el cuerpo fenoménico o vivido que, sin dejar de ser un cuerpo extraño, se comporta como un sujeto, como una subjetividad; es un quasi-sujeto, un Yo natural. Verdad presentida por la filosofía clásica pero borrada por el dualismo cuerpo-alma»⁹¹.

Es el cuerpo el que conoce, es decir, el ser humano como ser en el mundo. La conciencia no es interioridad, sino intencionalidad, como ha enseñado Husserl⁹². A diferencia de éste, sin embargo, la filosofía de Merleau-Ponty no es un método ni una propedéutica, sino una filosofía en el sentido auténtico de la palabra, que

⁸⁹ Cf. X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 25.

⁹⁰ Cf. X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 34.

⁹¹ X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 59.

⁹² Cf. X. TILLIETTE, «Maurice Merleau-Ponty o la medida del hombre», en *RyF* 165 (1962) 130.

pretende «la rehabilitación ontológica de lo sensible»⁹³. La fenomenología de Merleau-Ponty encuentra aquí su fundamento más radical, que la constituye como un peculiar realismo:

«El realismo de la coexistencia, de la emergencia común del mundo y de la conciencia, del inmenso individuo que se afirma y se engendra en las subjetividades [...]. La realidad es el hombre añadido al mundo, y en esto consiste el realismo superado de Merleau-Ponty»⁹⁴.

La cuestión filosófica de la integración de realismo e idealismo, de asumir el realismo en una filosofía del sujeto, es una de las características del pensamiento de Schelling en el *Sistema del Idealismo transcendental*⁹⁵. Nos encontramos de nuevo un reflejo de los intereses intelectuales de Tilliette, que —a la luz de estas reflexiones— ha aprendido de Merleau-Ponty a valorar la fenomenología como una filosofía capaz de superar la distinción realismo-idealismo, a pesar de sus limitaciones. Por eso aprecia el horizonte ontológico en el que Merleau-Ponty estaba trabajando en el momento de su muerte, y que queda recogido en parte en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* (1964)⁹⁶. Habría en la obra del filósofo francés cierto reflejo del esfuerzo de Schelling, y quizás por este motivo es tan interesante para Tilliette. Con respecto a la valoración que Merleau-Ponty hace del cristianismo hay poco que decir: su sistema es un humanismo en el que «el hombre es la medida de todas las cosas»; aunque por esa razón la Encarnación despierta una curiosidad filosófica innegable, el filósofo francés la ha disuelto en una lectura muy particular⁹⁷.

⁹³ Cf. X. TILLIETTE, «Maurice Merleau-Ponty o la medida del hombre», 132. Cf. *ibid.*, 132-133: «es una filosofía que no disfruta de ninguna superioridad ni de ningún derecho de primogenitura. Una novela, un buen film, una obra de arte pueden describir tan bien como ella al hombre y al mundo».

⁹⁴ X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 85.

⁹⁵ Cf. X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 85.

⁹⁶ Cf. X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty*, 95-96.

⁹⁷ Cf. X. TILLIETTE, «Maurice Merleau-Ponty o la medida del hombre», 135; ID., «Une philosophie sans absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)», en *Études* 310 (1961) 225. Tilliette no lo ha estudiado, pero la visión del cristianismo de Merleau-Ponty puede ser inte-

5.2 Rasgos de la fenomenología de Husserl destacados por Tilliette

Para adentrarse en la fenomenología, Tilliette lee y estudia a Husserl. Sobre él ofrece un curso en marzo de 1966 en la Facultad de Filosofía de los jesuitas de Chantilly, editado en 1976 y reeditado en 2005. En esta sencilla obra, Tilliette distingue en la fenomenología dos sentidos fundamentales, que podrían describirse como dos etapas de Husserl. La primera corresponde a sus trabajos iniciales, que tienen por sede la Universidad de Göttingen, a la que pertenecen las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y los primeros números del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. En aquel momento, la fenomenología se define como un método que nace del deseo de volver a la realidad como fuente viva del conocimiento, dejando atrás las estrecheces neokantianas. La fenomenología toma por lema *zu den Sachen selbst*, «a las cosas mismas». Para Tilliette, es «la edad de oro de la fenomenología»⁹⁸, en la que prevalece el interés gnoseológico. Husserl quiere fundar la validez de los enunciados científicos y filosóficos, o lo que es lo mismo, encontrar un fundamento indubitable para el conocimiento⁹⁹. Éste no es otro que dirigirse al objeto tal y como se da, esto es, al fenómeno:

«Dando la espalda al empirismo, el dogmatismo de Husserl no sólo no es un realismo de tintes platónicos (realidad independiente de las Ideas) o kantiano (las cosas en sí), ni siquiera es un positivismo. No hay reino de lo suprasensible, ni cosas fuera del mundo, las “absurdas cosas en sí”. Lo real es fenómeno y nada más, se da y se entrega “en persona”. No se supera el fenómeno para alcanzar otro ser cualquiera. Hay que dejar de lado, por tanto, las teorías y los sistemas para “aprender a ver”»¹⁰⁰.

resante: cf. G. LABELLE, «Merleau-Ponty et le christianisme», en *Laval théologique et philosophique* 58 (2002) 317-340. Aquí se defiende que la crítica inicial se convierte progresivamente en un interés creciente. Según A. ROBINET, *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1963, 61, habría una especie de «teleología de la encarnación» en Merleau-Ponty, lo que permitiría descubrir en sus últimos escritos el anuncio de una teología del cuerpo. Tilliette no se ha interesado por este asunto.

⁹⁸ *Phén.*, 18.

⁹⁹ Cf. *Phén.*, 23.

¹⁰⁰ *Phén.*, 24-25.

Por este motivo, la orientación inicial de la fenomenología es ontológica o, si se quiere, realista; se vuelve hacia la «cosa misma» en su manifestación, al objeto en cuanto que «aparece», el fenómeno: «El oficio del fenomenólogo es decapar la cosa de todo lo que la recubre, acceder a lo que ella es, es decir, a la esencia. La fenomenología es intuición de las esencias, *Wesenschau*»¹⁰¹. La esencia, también llamada por Husserl *eidōs*, es un objeto ideal que se manifiesta a través del fenómeno, aquello de lo que el fenómeno es manifestación. Cuando se distingue la fenomenología de la lógica, por una parte, y de la psicología, por otra, se comprende qué es el *eidōs* que se busca: la esencia de las cosas no es simplemente una abstracción lógica o ideal, ni tampoco una estructura psicológica; está en las cosas, apareciendo en ellas:

«La intuición eidética (o abstracción *ideativa*, *ideación*) es el acto que consiste en vivir la presencia del objeto: se trata de un rasgo genial de Husserl, posponer el mundo científico al mundo concreto y vivido, la idealización a la intuición *ideativa*, las esencias exactas a las esencias inexactas y morfológicas»¹⁰².

Husserl quiere dar al conocimiento un fundamento capaz de superar la interpretación logicista que se hace de Kant, pero sin caer en el platonismo; este fundamento es lo que llama «comprensión originaria», o «conocimiento intuitivo»¹⁰³. Se trata de un conocimiento que se da en lo sensible y con el que se alcanza la esencia; no hay que fiarse de la certeza subjetiva, ya que el conocimiento sólo procede del objeto. Para alcanzar un conocimiento mayor, Husserl recurre a la «variación eidética», un procedimiento imaginativo por el que se añaden, modifican o sustraen los predicados a un objeto con el fin de determinar su auténtica esencia:

«La variación en el ejército de los predicados hace que se destaquen las notas esenciales, inalienables, cuya supresión imaginaria entrañaría la supresión del objeto mismo (por ejemplo, el oído para el color, la convexidad para el triángulo). En el

¹⁰¹ *Phén.*, 29.

¹⁰² *Phén.*, 31.

¹⁰³ Cf. *Phén.*, 31.

momento en el que, con la técnica de la variación imaginaria arbitraria, se toca el núcleo o lo invariable, entonces se revela la esencia»¹⁰⁴.

La fenomenología podría detenerse aquí, y su influencia ya habría sido decisiva. Sin embargo, Husserl desarrolla un segundo sentido, que se corresponde con su magisterio en Friburgo en una difícil época marcada por el antisemitismo y, en su caso particular, por la tradición de Heidegger, a quien había considerado uno de sus mejores alumnos. Ahora la fenomenología no tendrá como finalidad la descripción de las esencias, sino mostrar el reflejo de los objetos en la conciencia. Algunos lo ven como una paradoja: una filosofía que pretende el regreso a las cosas pero que se concentra en el análisis de la conciencia. Pues bien, no hay ninguna contradicción si se tiene en cuenta la noción de intencionalidad:

«Toda conciencia es “conciencia de...”, conciencia de algo: no hay percepción sin objeto, ni intelección sin inteligible, ni deseo sin deseado, etc... Lo cual no se limita a la banalidad de decir que toda conciencia o conocimiento tiene un objeto o un contenido; ¡para esto no hacía falta esperar a Husserl! La tesis más aguda de Brentano —tomada del *De Anima* de Aristóteles— consiste en mirar como un solo y único fenómeno la conciencia interna y su objeto. Es posible distinguir en abstracto un objeto primario intencional y otro secundario, implícito y marginal (conciencia interna). Escuchar un sonido se acompaña siempre de la conciencia implícita de escuchar. Husserl adopta la tesis pero separa la conciencia del acto y la conciencia del objeto, que estaban unidas en Brentano y Aristóteles. La conciencia es siempre intencional y nada más, ya sea que se dirija al objeto o que se refleje sobre el acto. No hay dos momentos a la vez: o bien la conciencia es absorbida en el objeto o bien escapa de él por el acto reflexivo [...]. Para Brentano, la audición de un sonido supone una conciencia de escuchar implícita. Para Husserl, la conciencia de escuchar (de sí escuchando) nunca va sin la presencia implícita del sonido»¹⁰⁵.

Este largo párrafo nos descubre el significado transcendental de la fenomenología de Husserl con el que pretende superar la dicotomía sujeto-objeto que subyace tanto al realismo como al idealismo. La intencionalidad de la conciencia

¹⁰⁴ *Phén.*, 32.

¹⁰⁵ *Phén.*, 37.

permite a Husserl describir su rasgo más característico: su condición *transcendental*, aunque a diferencia de Kant, Husserl no se conforma con describir las condiciones del conocimiento puro, sino que desea alcanzar el conocimiento real y concreto, casi podríamos decir «existencial»¹⁰⁶. Para encontrar un punto de apoyo firme e indudable para el conocimiento, Husserl plantea la «reducción»:

«Su *epoché*, “poner entre paréntesis”, no consiste en eliminar el mundo y todas las afirmaciones que se puedan hacer de él, sino en “herirlas de nulidad”, afectarlas de un “coeficiente de nulidad”, esto es, neutralizarlas. Y así, ¿qué queda sometido a duda? La actitud natural, la fe natural (*doxa*) en el mundo (*Selbstverständlichkeit*, naturalidad). Suspende la actitud natural no tiene como meta deshacer la ilusión para encontrar un resto irrefutable, sino manifestar más fuertemente la irrompible vinculación intencional entre conciencia y mundo; al rodearme del mundo, haciéndome “espectador desinteresado”, descubro la relación de la conciencia al mundo, velada en la actitud natural»¹⁰⁷.

Las reminiscencias cartesianas son evidentes, aunque a diferencia de Descartes, para Husserl lo que resulta evidente después de la reducción fenomenológica no es la existencia del sujeto que conoce, sino principalmente del mundo conocido, que coincide en último término con la intencionalidad de la conciencia que conoce¹⁰⁸. «La evidencia se define por su significado intencional»¹⁰⁹. ¿En qué medida es posible esta reducción, esta aclaración de la «ceguera natural»? Merleau-Ponty piensa que es imposible sin un acto de libertad¹¹⁰.

El paso al transcendental no fue visto con buenos ojos por muchos alumnos de Husserl, pero él puso mucho interés en vincular la fenomenología al idealismo transcendental: «la fenomenología es transcendental o no es»¹¹¹. En la filosofía transcendental hay una gran verdad que Husserl ha sabido poner de relieve:

¹⁰⁶ Cf. *Phén.*, 44-45.

¹⁰⁷ *Phén.*, 46.

¹⁰⁸ Cf. *Phén.*, 47.

¹⁰⁹ *Phén.*, 48.

¹¹⁰ Cf. *Phén.*, 49.

¹¹¹ *Phén.*, 51.

«Yo soy un Yo, una conciencia, nada de lo que es existe sin que yo sea, ninguna de mis vivencias es vivida sin mí. Más aún: el ser es para mí, y por eso es fenómeno (en tanto que es vivido), las vivencias son mías, y todo lo que es entra en el raudal de mis *Erlebnisse* (= vivencias). Donde yo vaya se extiende mi espacio, mi conciencia es coextensiva a todo, mi mirada que alcanza las estrellas simboliza el universo inmanente a mi conciencia ilimitada e inagotable. Se trata del milagro de los milagros: un Yo, una conciencia, un para-sí, al que todo se refiere y del que, en un primer momento, todo depende»¹¹².

En esta intuición de la fenomenología se recupera el gran horizonte del idealismo¹¹³: los objetos conocidos dependen del sujeto cognoscente. Husserl no llega tan lejos; pero habla de la constitución, esto es, del sujeto que dota de sentido a los objetos que conoce:

«La intencionalidad es transcendental: por su estructura esencial, inmanente, la conciencia incluye el objeto como su correlato; no le impone formas o categorías, sino que le da sentido. El conocimiento es revelación, desvelar, manifestación del misterio»¹¹⁴.

Tratándose de objetos, la reflexión no presenta demasiados problemas. Pero la cosa cambia cuando se consideran los demás sujetos, la intersubjetividad. Por dos caminos intenta Husserl reconocer la realidad del otro. En primer lugar, aplica el esquema de la transcendencia, para afirmar que los otros son cuerpos que se distinguen de los demás porque reflejan mi Yo, cuerpos que me devuelven la imagen de mí mismo¹¹⁵. Sin embargo, esta explicación no parece muy satisfactoria, porque describe al otro como una proyección de mi propia experiencia. Por eso, en la segunda explicación se pone de relieve que el otro es una existencia absoluta que se capta en una manifestación absoluta¹¹⁶. Estas reflexiones pueden ser consideradas uno de los puntos más oscuros de la fenomenología.

¹¹² *Phén.*, 53.

¹¹³ Cf. *Phén.*, 58.

¹¹⁴ *Phén.*, 67.

¹¹⁵ Cf. *Phén.*, 79-80.

¹¹⁶ Cf. *Phén.*, 80-81.

El último capítulo de la investigación de Tilliette sobre Husserl se dedica a formular a la fenomenología la pregunta teológica. Al parecer, es poco lo que se puede decir sobre este asunto; existe una doble «sensibilidad» fenomenológica con respecto a Dios o la religión: por una parte, están quienes, como Scheler, Reinach o Edith Stein, se han apoyado en la fenomenología para llegar hasta Dios («Husserl para disponer al cristianismo»); por otra parte, están quienes en su fenomenología mantienen una orientación atea, como Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre¹¹⁷. ¿Qué se puede decir, más allá de esta diferencia en las generaciones de fenomenólogos? Tilliette reconoce en primer lugar tanto la humildad de Husserl como la limitación del método fenomenológico con respecto a la metafísica, la teología y cuanto supera el ámbito visible:

«Para una filosofía que establece como principio la correlación constante del Yo y del mundo, y que no admite como verdadero más que lo que se presenta al ver originario, no hay lugar para ocuparse de Dios. Dios no se ve, y por consiguiente, el “problema de Dios” queda descartado por principio en una investigación que pretende ser teórica desde el comienzo»¹¹⁸.

Tilliette sugiere que en la pregunta por la conciencia trascendental se esconde la «teología de Husserl», un punto de apoyo para el conocimiento de Dios:

«¿El Yo trascendental es Dios? Habría que salir del círculo de la filosofía de Husserl para afirmarlo. Sin embargo, reconocemos en él las marcas del sujeto absoluto que tenemos en mente al nombrar a Dios. Es imperecedero y fuente inagotable de todo sentido: el Yo empírico puede desaparecer, el Yo trascendental no muere. Está fuera del mundo. Está vivo y actúa en las subjetividades particulares, “en mí más que yo mismo”, y las vincula. Es una intersubjetividad que preside la constitución del mundo y preexiste a ella. Es el origen y el fin, el horizonte teleológico, el sentido de todos los sentidos. Por caminos sinuosos, la fenomenología podría conducirnos a rejuvenecer la presentación de una teología filosófica»¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. *Phén.*, 85.

¹¹⁸ *Phén.*, 87.

¹¹⁹ *Phén.*, 88.

Más adelante tendremos ocasión de comprobar que Tilliette prefiere la interpretación gnoseológica de la fenomenología —su primer sentido— a la lectura más trascendental, que hace también Merleau-Ponty. Para la fenomenología de Cristo, Tilliette buscará una forma de captar el *eidos* de Cristo en sus «vivencias»; esto significa que para llevar a cabo una descripción fenomenológica de las vivencias de Cristo se requiere una reflexión previa, en la que Blondel será determinante. Tilliette tendrá, además, que superar las dificultades que la fenomenología plantea con respecto al conocimiento del otro, uno de sus «puntos oscuros»; en este análisis será decisiva la reflexión sobre la empatía de E. Stein. En estas líneas sólo apuntamos lo que trataremos después, sobre todo en el capítulo V, y por ahora conviene no olvidar que en el momento de estudiar a Husserl nuestro autor está dedicado a la redacción de su tesis doctoral, por lo que su conocimiento de la fenomenología se conecta con su estudio del idealismo; esta concentración en el idealismo justifica que el interés de Tilliette por la fenomenología no sea más directo. Para Tilliette lo importante es que la fenomenología confirma la actualidad de Schelling y de sus reflexiones.

6. La tesis doctoral de Tilliette sobre Schelling

Más arriba recordábamos la descripción que hace Tilliette de sus primeros pasos con la tesis doctoral: Walter Schulz (1912-2000) acababa de publicar su tesis de habilitación sobre Schelling como culmen del idealismo¹²⁰, y el profesor Jean Wahl (1888-1974)¹²¹, que por sus convicciones hegelianas no era muy proclive a esta tesis, sugiere a nuestro autor realizar una refutación, estudiando para ello la última filosofía de Schelling. Tilliette, sin embargo, descartó la refutación y la convirtió en amistad. Así, poco a poco, sus primeros artículos de tinte literario dejan paso a reflexiones filosóficas sobre Schelling, ya a partir de 1960¹²².

¹²⁰ W. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.

¹²¹ Cf. E. LEVINAS — X. TILLIETTE — P. RICOEUR, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976. En realidad, en esta obra la colaboración de Tilliette se concentra en Marcel.

¹²² Cf. M. MONACO, *Bibliografía di X. Tilliette*, 44-47.

La redacción de la tesis ocupó a Tilliette más de diez años¹²³, y el esfuerzo realizado le ha convertido en uno de los mejores especialistas en Schelling. Algunos incluso hablan exageradamente de una «vida consagrada a Schelling»¹²⁴. Sin rebajar el rigor del trabajo de Tilliette, hay que escuchar a nuestro autor para ponderar estas afirmaciones:

«En verdad nunca he sido muy aficionado a mi autor. Y sin embargo, a pesar de eso, me he convertido en un especialista y desde entonces Schelling no me ha dejado. La obra [la tesis], hoy agotada, es un libro estándar. Tiene sus defectos, sus limitaciones y debilidades, incluso algunos errores. Como mantiene un constante diálogo con la investigación (*Forschung*), ha quedado anticuada. El acceso a la obra es oblicuo. Es la novela sobre la educación intelectual de un filósofo, su reflexión, su labor. Al menos ha abierto el camino a trabajos más profundos [entre ellos, el de E. Brito]»¹²⁵.

Tilliette trata de conocer sobre todo la última filosofía de Schelling, en la que el autor idealista introduce abiertamente algunos elementos procedentes de la Revelación cristiana; se trata, una vez más, de ahondar en el tratamiento filosófico de Cristo, y la comprensión de la filosofía que se deriva de aquí. Ahora bien, el estudio del último Schelling no puede hacerse sin preguntarse si sus últimas obras traicionan a las primeras, o al menos si se encuentran a la misma altura intelectual. Su trabajo suele dividirse en dos etapas, y Tilliette acepta esta clasificación, dedicando a cada una de ellas un volumen de su tesis: *El sistema viviente* y *La última filosofía*. La cuestión es si a la segunda filosofía de Schelling se le puede conceder hondura filosófica, lo que algunos autores discuten¹²⁶. Tilliette

¹²³ Cf. X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 13. Fue defendida en 1969 y publicada en 1970. Además de Wahl, Tilliette agradece la colaboración de V. Jankélévitch (1903-1985), otro gran especialista en Schelling.

¹²⁴ M. RAVERA, «Prefazione», en X. TILLIETTE, *Vita di Schelling*, Milano 2012, 7.

¹²⁵ X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 13. Se refiere a E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris 1979; ID., *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris 1983. La expresión de Tilliette «la novela sobre la educación de un filósofo», que vincula literatura y filosofía, puede referirse tanto a Schelling como sí mismo.

¹²⁶ Sobre la reciente interpretación de Schelling, cf. R. AUGUSTO, «La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva», en *Anuario Filosófico* 42/3

entiende el trabajo de Schelling como una «filosofía en devenir», que es precisamente el título que concede a su investigación: se sostiene el mismo pensamiento aunque evoluciona, pero siempre dentro de una coherencia fundamental. La última filosofía saca a la luz lo que se venía madurando desde el principio, llevando al idealismo hasta sus más altas posibilidades, a juicio de nuestro autor, sin traicionarlo, y superando incluso los planteamientos de Hegel. En las líneas que siguen no pretendemos hacer una exposición completa de la filosofía de Schelling, sino un resumen de los aspectos más destacados por nuestro autor en su investigación. Comenzaremos mostrando el punto de partida, que es el entusiasmo por la libertad, la centralidad del sujeto, que para Schelling puede descubrirse en un camino complementario al que ha seguido Fichte (lo que llama la «filosofía de la Naturaleza») o bien desde el propio Yo («idealismo transcendental»). La síntesis de ambos caminos es la «filosofía de la identidad», una explicación de la realidad que recuerda a Spinoza. Tilliette admira esta propuesta de totalidad, de absoluto; pero señala que el problema que se plantea en este momento es precisamente el estatuto de lo finito.

Nos ocuparemos de este recorrido en los dos primeros apartados. En el siguiente presentaremos la que para Tilliette es la «madurez» del sistema de Schelling: la respuesta al estatuto de lo finito en *Investigaciones sobre la libertad humana* (1809), en la que se recupera el impulso inicial de la libertad para aplicarlo al Absoluto, lo que de algún modo es comunicar vida a la sustancia de Spinoza. De este modo se puede presentar la condición personal de Dios, lo que ofrece un nuevo fundamento al ser finito: la Encarnación. Tilliette prueba que la última filosofía de Schelling, que empieza a desarrollarse a partir de 1821, está ya sembrada en su trabajo a comienzos del XIX. En nuestro apartado cuarto comenzaremos a estudiar la conocida como «última filosofía», que Schelling separa de la filosofía «racional» o «negativa», y que se caracteriza por situar en el centro algunos conceptos de la teología católica. Schelling pretende de este modo superar las dificultades del planteamiento hegeliano, como diremos en el apartado

(2009) 577-600; ID., «La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza», en *Estudios Filosóficos* 58 (2009) 293-311.

quinto, y elabora una «filosofía del cristianismo» de la que nos ocuparemos en el apartado sexto, que es en el fondo una filosofía del contraste entre la mitología y la cristología, y que gira en torno a la *kénosis*.

6.1 *El idealismo aplicado a la Naturaleza*

G. F. W. Schelling (1775-1854) fue un genio con una sorprendente precocidad intelectual. Siendo todavía estudiante en Tubinga había escrito ya un comentario a la obra de Fichte y algunas cartas sobre el problema del criticismo. Impactado por los acontecimientos de la Revolución francesa, se había prendado del valor de la libertad y de sus posibilidades, hasta el punto de llegar a considerarla como única fuente de la filosofía: «comienzo y fin de toda filosofía es la libertad»¹²⁷. Al decir libertad, Schelling quiere decir sujeto, pensamiento, acción: el Yo.

El punto de partida de su filosofía es, por tanto, el sujeto. La libertad del yo y su actividad le parecen suficientes para refutar toda pretensión filosófica del realismo frente al criticismo: «La superioridad del criticismo reside en el *espíritu* de sus postulados prácticos, ya que se dirige a exaltar la libre acción, la conciencia de sí, la autonomía humana, mientras que el dogmatismo tiende a la absoluta pasividad»¹²⁸. Para Tilliette, Schelling vislumbra un horizonte en el que el realismo ha sido vencido y sustituido por el criticismo, por el idealismo, que asume como propios los mejores logros filosóficos del realismo:

«El idealismo trascendental está en condiciones de reivindicar para sí la verdad del realismo. De hecho, el realismo originario se confunde con el idealismo reconocido, ya que la creencia realista sostiene la identidad del objeto real y del objeto representado. [...] Una única y misma acción del espíritu le hace simultáneamente activo y pasivo, determinante y determinado, y esta acción conjuga realidad e idealidad, necesidad y libertad. Tal es el nudo del idealismo trascendental, el descubrimiento de Kant y Fichte: la identidad de lo ideal y de lo real, la idealidad de lo real y la realidad de lo ideal. Fórmulas sobrecogedoras, anticipadoras, que Schelling sobrepasará to-

¹²⁷ *Sch.*, I, 77. Tilliette utiliza como fuente la edición de M. SCHRÖTER (ed.), *Schellings Werke*, München 1927-1965, aunque emplea también la referencia a la primera edición de sus obras: F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856-1861.

¹²⁸ *Sch.*, I, 95.

davía más hasta mostrar, contra Fichte, que esta identidad puede ser pronunciada bien desde el punto de vista de lo real, bien desde el punto de vista de lo ideal»¹²⁹.

Para Schelling, el idealismo consiste en recoger la verdad del realismo y añadirle la vitalidad de la libertad. Alentado por este descubrimiento, se lanza a otear con mirada idealista toda la realidad, pero comenzando por la naturaleza. Si el idealismo es la verdad del conocimiento, esta verdad no sólo se podrá manifestar desde el Yo, como ha hecho Fichte; además podrá mostrar su verdad partiendo del mundo, de los objetos, de la naturaleza. Esto es lo que quiere Schelling, y para eso parte de las ciencias «prácticas», que estudian la Naturaleza y la Historia, aquellas que Kant ha reservado al uso práctico de la razón y ha excluido de su uso puro (las condiciones de posibilidad del conocimiento o del comportamiento moral)¹³⁰. Decidido a comenzar por el estudio de la naturaleza, Schelling escribe las *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza* (1797) y otros artículos¹³¹. Se presenta aquí la correspondencia entre «lo exterior» y «lo interior», entre la naturaleza y el espíritu; la naturaleza no es sino la acción objetiva del espíritu:

«El mundo exterior es un libro abierto ante nuestros ojos para que encontremos en él la historia de nuestro espíritu. [...] La identidad de lo interior y de lo exterior, la correspondencia, el paralelismo y, hasta cierto punto, la reversibilidad de la naturaleza y el espíritu, descansan en el devenir objetivo del espíritu. El mismo espíritu actúa en las producciones de la naturaleza y en las creaciones de la libertad. El espíritu es uno en sus metamorfosis. [...] La naturaleza es el espíritu en la vertiente de la finitud. El mundo exterior es la representación del espíritu»¹³².

De la acción del espíritu depende la consistencia de toda la realidad. Por eso sostiene Schelling que el idealismo puede conocer y explicar la realidad mejor que el realismo¹³³. Aunque Schelling no llegó a concluir esta obra, porque se dedicó a la redacción de *Von dem Weltseele* (*Sobre el Alma del Mundo*, 1798) sobre

¹²⁹ *Sch.*, I, 120.

¹³⁰ Cf. *Sch.*, I, 129.

¹³¹ Cf. *Sch.*, I, 128; 134.

¹³² Cf. *Sch.*, I, 131.

¹³³ Cf. *Sch.*, I, 148.

la misma temática¹³⁴, empezó a ser conocido como «el filósofo de la naturaleza» y con esta fama llegó a Jena en otoño para sustituir en su cátedra al hasta entonces gran filósofo idealista, Fichte. Sobre su primera intervención universitaria, Tilliette recoge unas palabras pronunciadas más tarde por el propio Schelling:

«“En el otoño de 1798 subí por primera vez a la cátedra de Jena, convencido de la idea de que el camino de la naturaleza al espíritu debía ser posible, como el camino inverso que Fichte había tomado del espíritu a la naturaleza”»¹³⁵.

Con esta idea, Schelling elabora su obra *Primer esbozo de un sistema de Filosofía de la Naturaleza*. La idea central de este trabajo es presentar la Naturaleza como actividad:

«La Naturaleza es un devenir, un proceso de formación. Todo está en movimiento, todo ha llegado a ser; no hay materia primitiva, sino una multiplicidad de acciones originarias. [La Naturaleza] es el aspecto por el cual lo finito se infinitiza. Y todo se forma, se organiza. Es el aspecto por el cual el infinito se finitiza»¹³⁶.

Este proceso que es la Naturaleza lo organiza y estructura todo, desde lo inorgánico a lo orgánico¹³⁷. De este modo, Schelling despliega el sistema idealista y hace ondear la bandera de la libertad de la que brota:

«La idea conductora de la filosofía de la Naturaleza, tratar de la Naturaleza como una pura actividad, traduce simplemente la naturaleza de la filosofía. La filosofía es obra de la libertad, la filosofía está por hacer. Y si hay una filosofía de la Naturaleza, debe estar animada por la libertad. Por eso, filosofar sobre la Naturaleza es perseguir lo incondicionado»¹³⁸.

Para Tilliette, en este primer momento Schelling pretende llevar adelante la filosofía de Fichte pero partiendo de lo que para éste había sido punto de llegada. En realidad, la única forma de hacer filosofía (el idealismo) puede tomar dos di-

¹³⁴ Cf. *Sch.*, I, 151.

¹³⁵ Alocución de Schelling en Berlín citada en *Sch.*, I, 160.

¹³⁶ *Sch.*, I, 163.

¹³⁷ Cf. *Sch.*, I, 169.

¹³⁸ *Sch.*, I, 174.

recciones: de lo ideal a lo real (filosofía trascendental) o de lo real a lo ideal (filosofía de la Naturaleza)¹³⁹. No contento con presentar el segundo camino, Schelling va a proponer la síntesis de ambos en lo que llama «el idealismo trascendental».

6.2 *El idealismo trascendental*

En el semestre de invierno de 1799-1800, Schelling escribe *El Sistema del Idealismo trascendental*. Si la «filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu no representan más que dos caras de la misma totalidad»¹⁴⁰, después de tomar la Naturaleza como punto de partida se puede partir ahora del Espíritu para abrazar el conjunto del conocimiento: «seguir las síntesis provisionales que despliega sucesivamente el Yo para restaurar y consolidar su identidad»¹⁴¹. Se despliega de esta forma un complejo razonamiento en el que Schelling describe el nacimiento de la decisión libre y la voluntad: la acción no es más que el fenómeno de la intuición intelectual¹⁴². Este paralelismo entre sujeto y objeto se aprecia perfectamente en el Arte, y por eso el sistema acaba en la Estética¹⁴³. No nos detenemos en el desarrollo de estas reflexiones. Schelling está convencido de haber renovado el idealismo. El silencio de Fichte sobre la obra de su sucesor en la cátedra es muy elocuente, y su reacción nunca llegó oficialmente, aunque el desacuerdo era notorio para todos¹⁴⁴.

¹³⁹ Cf. *Sch.*, I, 176.

¹⁴⁰ *Sch.*, I, 195.

¹⁴¹ *Sch.*, I, 201.

¹⁴² Cf. *Sch.*, I, 220.

¹⁴³ Cf. F.W.J. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, citado en *Sch.*, I, 228: «Lo que llamamos Naturaleza es un poema oculto por una maravillosa escritura cifrada. Sin embargo, el enigma podría desvelarse si reconociéramos en ella la odisea del Espíritu que, buscándose a sí mismo, huye de sí mismo, ya que a través del mundo sensible se percibe el sentido como solamente a través de palabras, lo mismo que a través de la densidad de la bruma aparece el país de la fantasía al que van nuestros deseos. Toda bella pintura nace por así decir cuando se levanta el telón que separa el mundo real del mundo ideal».

¹⁴⁴ Cf. *Sch.*, I, 232.

Al año siguiente, Schelling publica *Darstellung meines Systems (Presentación de mi sistema, 1801)*, en el que resume el recorrido seguido hasta ahora:

«El argumento favorito de Schelling es que el filósofo dispone de dos caminos: de lo real a lo ideal o inversamente de lo ideal a lo real. Él elige arbitrariamente uno u otro, y esta opción decide el método y la suerte de las ciencias natural y trascendental»¹⁴⁵.

Sin embargo, ambos caminos no tienen la misma importancia. «La prioridad se atribuye sin vacilación a la filosofía de la Naturaleza»¹⁴⁶. Tilliette lo asegura sin rodeos: «Schelling propone distinguir entre un idealismo de la Naturaleza y un idealismo del Yo. De todos modos, la aserción decisiva es que el primero es originario y el segundo derivado»¹⁴⁷. Tanto la distinción como la prioridad de la Naturaleza es lo que va a separar definitivamente a Schelling de Fichte¹⁴⁸.

Así las cosas, Schelling se esfuerza por pensar y desarrollar su «filosofía de la identidad», en el que ahora va a ser decisivo el influjo del monismo de Spinoza¹⁴⁹. En un pensamiento complejo y con un razonamiento muy elevado, Schelling presenta un sistema cuya principal característica es la identidad absoluta de la única realidad. Las diferencias, especialmente entre sujeto y objeto, se explican con el recurso a la indiferencia cuantitativa, es decir, sólo puede distinguirse entre sujeto y objeto por el predominio cuantitativo de subjetividad o de objetividad según el caso: «La Absoluta identidad no es (no existe) más que bajo la forma de la indiferencia cuantitativa de subjetivo y objetivo»¹⁵⁰. Schelling puede construir aritméticamente la «fórmula fundamental» de su sistema: sobre la base de la absoluta identidad de sujeto y objeto ($A = A$), el predominio de lo subjetivo en un extremo de la línea hace aparecer el sujeto ($+A = B$), mientras que en el otro extremo aparece el objeto por el predominio de lo objetivo ($A = B+$)¹⁵¹.

¹⁴⁵ *Sch.*, I, 245.

¹⁴⁶ *Sch.*, I, 248.

¹⁴⁷ *Sch.*, I, 249.

¹⁴⁸ Cf. *Sch.*, I, 268.

¹⁴⁹ Cf. *Sch.*, I, 308.

¹⁵⁰ *Sch.*, I, 330.

¹⁵¹ Cf. *Sch.*, I, 331.

La misma idea se quiere exponer en *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (*Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas*, 1802). Influido por Platón, Schelling redacta un diálogo de tipo socrático en el que varios amigos discuten sobre el idealismo y el realismo, aunque a juicio de Tilliette con «una complejidad extrema y a veces gratuita»¹⁵². En este diálogo, Schelling aborda en realidad el problema que se desprende de las obras anteriores: si la realidad es una y se identifica con lo Absoluto, ¿existe entonces lo contingente? Es la consecuencia del planteamiento anterior: «una vez que se ha puesto la absoluta identidad y su conocimiento adecuado, ¿cómo pensar la separación de lo finito?»¹⁵³. Según Tilliette, el intento de Schelling en esta obra es mostrar el origen de las diferencias en la realidad¹⁵⁴.

Seguir con detalle los desarrollos de la filosofía de Schelling es fatigoso, pero Tilliette avanza con paso decidido. Después de comentar el *Bruno*, Tilliette comenta la siguiente producción de Schelling, la tercera obra de la filosofía de la Identidad, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (*Visión panorámica del sistema de la filosofía*), publicada en dos entregas en la *Zeitschrift für spekulative Physik* en 1803. En esta obra, a juicio de Tilliette, Schelling se enfrenta a una serie de cuestiones precisas:

«Con mucha energía Schelling se ha declarado en contra de la parcialidad y la relatividad del saber según Fichte. Es verdad que ha rechazado la objeción de Fichte, quien le acusaba de unir de manera solamente formal el Ser absoluto al saber relativo, y ha desalojado el Yo de su posición aparentemente inexpugnable. Pero otro

¹⁵² *Sch.*, I, 338.

¹⁵³ *Sch.*, I, 338-339.

¹⁵⁴ Cf. *Sch.*, I, 341: «La distinción entre indiferencia y diferencia, que no queda desarrollada en *Darstellung*, pone el acento sobre el núcleo inmóvil de identidad ($A = A$) en la diferencia ($A = B$). Dicho de todo modo, sobre la identidad relativa. Pero la identidad relativa implica la contrariedad negativa. Y este aspecto el que se afronta en el *Bruno*, es decir, lo que en *Absonderung* era el origen. [...] En efecto, la diferencia es diferencia de (*ex*) la indiferencia, es decir, la diferencia es un contrario, la contrariedad es la oposición diferencia-indiferencia, de manera que a identidad absoluta engloba la indiferencia ($A = A$) y la diferencia u oposición ($A = B$). La correlación es ineludible. Ahí está el “suelo y fundamento” de la filosofía del *Bruno*».

asunto permanece en pie: ¿y si nos quedamos efectivamente bloqueados en el saber finito, y si no llegamos al Absoluto sino sólo al saber finito? ¿No se debe relativizar el Absoluto, o al menos absolutizar lo relativo?»¹⁵⁵.

En esta obra Schelling reivindica la capacidad filosófica de un conocimiento absoluto¹⁵⁶, hecho posible por la intuición intelectual: «la intuición intelectual es la condición positiva y el órgano del conocimiento filosófico. Representa el comienzo y el primer paso de la filosofía»¹⁵⁷. Para hacer valer la función de la intuición intelectual en orden a un conocimiento absoluto, Schelling estudia la filosofía de Spinoza. Pero Tilliette cree que este esfuerzo, y en general toda la filosofía de la identidad, dejando aparte su motivación y el impulso que sostiene la reflexión filosófica, aporta muy pocos resultados convincentes:

«¿De dónde viene que esta filosofía altiva, anunciada con tanta elocuencia en *Bruno*, defendida con tanto vigor en las *Fernere Darstellungen*, sea a fin de cuentas tan poco convincente? Su esplendor es sólo comparable a su esterilidad. Por lo menos para quien llega a ella desde el horizonte resueltamente antropológico e histórico que domina nuestra época. Esta filosofía nos es extraña, y en eso quizás consiste la fatalidad del idealismo absoluto. De todos modos, hay que apartar la queja de formalismo monocromático que Hegel ha desarrollado magistralmente en el prefacio de la *Fenomenología*. En efecto, si los castillos en el aire de la filosofía de la Identidad han sido abandonados, la visión, la intuición que los ha engendrado no ha caducado. La filosofía ha nacido para el Todo, y este destino es imprescriptible»¹⁵⁸.

Ya hemos dicho que para Tilliette lo más importante es la inquietud filosófica de Schelling, su motivación subyacente: una filosofía que no teme proponer la apertura del hombre al Absoluto, al Todo, a la Transcendencia; Dios es desde el principio el verdadero horizonte de la filosofía de Schelling, que quiere aprender a ver todas las cosas en Dios y que entiende el ejercicio de la filosofía como el

¹⁵⁵ *Sch.*, I, 358.

¹⁵⁶ Cf. *Sch.*, I, 359.

¹⁵⁷ *Sch.*, I, 360; cf. *ibid.*, 366.

¹⁵⁸ *Sch.*, I, 379. En *ibid.*, nota 76, se admite que la filosofía de la Identidad es irrecuperable en gran medida, pero en ningún momento es despreciable el inmenso esfuerzo llevado a cabo por Schelling para sostener la vocación filosófica al absoluto.

estudio de cada cosa tal y como Dios la percibe, es decir, mantener ante las cosas una mirada divina. La filosofía es por esta razón un arte, más que una ciencia. Esta comprensión de la filosofía se aprecia claramente en estas líneas de los *Aforismos* (1804):

«Todo lo que existe, existe por la fuerza del Verbo eterno y posee su propia melodía en sí mismo y por sí; pero el alma no lo oye más que mezclado con otros ruidos, sin unidad; Dios, sin embargo, percibe cada cosa por sí, en su modo particular; porque Él es la fuente de la que todo procede, y Él percibe todas las cosas en perfecto acorde y al unísono; la invención de la armonía musical ha tratado débilmente de imitarlo»¹⁵⁹.

Esta comprensión de la filosofía se sostiene en la afirmación, por parte de Schelling, de un panteísmo filosófico que rechaza la idea de creación¹⁶⁰, y que pretende recuperar las intuiciones de la filosofía platónica:

«La idea de Dios o Absoluto engendra —eternamente— todas las ideas, todas las formas; y todas las ideas se reabsorben en esta idea única, que las engloba y comprende todas [...]. Dios es el Universo, el Uno es la totalidad, y las Ideas, conocidas en y por la forma diurna del Absoluto, son “la única posibilidad de concebir en la unidad absoluta la plenitud absoluta, lo particular en lo Absoluto, y por eso también lo Absoluto en lo particular”»¹⁶¹.

Las ideas vienen a ser «la primera creación», el mundo ejemplar tal y como reside en la mente de Dios¹⁶². El platonismo es evidente: «la vida fenoménica, en lo particular y lo múltiple, es vana y falaz. Precisamente por eso es el inicio de la conversión: su nada atestigua el carácter absoluto del mismo Absoluto, la sombra remite a la luz, la nada al todo»¹⁶³. El ideal de la filosofía de Schelling es el *Hen kai Pan* de la filosofía griega, retomada con fuerza por los idealistas. Por eso, explica Tilliette que «el sistema de la identidad, que no se llama así más que por

¹⁵⁹ F.W.J. SCHELLING, *Aforismos*, cit. en *Sch.*, I, 393.

¹⁶⁰ Cf. *Sch.*, I, 393.

¹⁶¹ *Sch.*, I, 395-396.

¹⁶² Cf. *Sch.*, I, 396.

¹⁶³ *Sch.*, I, 399.

un tiempo corto, nace de la controversia con Fichte, y se coloca bajo la égida de Spinoza»¹⁶⁴. Su interés es el Absoluto:

«La línea de fondo de la filosofía de la Identidad es la presencia divina del Todo o del Universo: Dios o el Todo, Dios o el universo. A la cuestión del ser o no ser, el Todo es una respuesta suficiente. [...] La intuición racional que preside la filosofía consiste en ver todas las cosas en Dios y Dios en todas las cosas: contemplar el todo en todo, *alles im allem*»¹⁶⁵.

Ya hemos dicho que la filosofía del Absoluto se vuelve finalmente hacia el Arte; Schelling aviva por eso un especial interés por la mitología: «la mitología es “la representación inmediata del mundo ejemplar”, y el “mundo ejemplar mismo”. Los dioses, figuras electivas del Arte, son las Ideas. Lo que las Ideas son a la filosofía, son los dioses al Arte»¹⁶⁶.

6.3 *La madurez del sistema*

La filosofía de Schelling encontró en su época no pocas objeciones. Para responder a ellas, Schelling elabora *Filosofía y Religión* (1804). El principal escollo de la filosofía de la identidad era la pregunta por el estatuto de lo finito¹⁶⁷, y para sortearlo, Schelling introduce el tema —también platónico— de la caída:

«Se ha buscado en vano religar el mundo intelectual al mundo material, derivar éste de aquel. Se ha intentado pasar, por limitación y degradación, de la perfección absoluta a la materia y a la privación. Pero el axioma que domina el pensamiento de Schelling desde el comienzo guarda aún todo su vigor: del infinito al finito no hay paso, de lo Absoluto a lo real no hay transición continua. Y si no hay transición continua, la única explicación de la finitud es la ruptura completa, la caída, que condena a la nada a lo finito, lo real puro. El origen del mal y de lo finito es un salto. Solución radical, esta de Platón, pero otra es completamente inaceptable»¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Sch.*, I, 465.

¹⁶⁵ *Sch.*, I, 466-467.

¹⁶⁶ *Sch.*, I, 445.

¹⁶⁷ Cf. *Sch.*, I, 481.

¹⁶⁸ *Sch.*, I, 490.

Puesto que para Schelling la creación queda completamente excluida, no hay que ver en el concepto «caída» ninguna reminiscencia teológica¹⁶⁹. Se trata de una idea exclusivamente platónica. No se piensa ya en la diferencia cuantitativa del sistema de la identidad, sino en los dos estados del único universo y en un conocimiento finito que refleja débilmente los rasgos del mundo ideal¹⁷⁰.

Sin embargo, el panorama cambia pocos años después. En 1806 Schelling se traslada a Munich. La «metamorfosis del entorno» provocará también una transformación en su filosofía¹⁷¹. La trágica muerte de su esposa en 1809, pero también las críticas que Hegel ha dirigido a su sistema¹⁷², conducen a Schelling a nuevos planteamientos filosóficos que se plasman en las *Investigaciones sobre la libertad humana* (1809). Para algunos autores, esta obra es abandono del idealismo, o incluso traición. Para Tilliette, es la madurez del sistema de Schelling, escrita «para demostrar que Hegel ha equivocado la dirección»¹⁷³. En ella, el filósofo alemán retoma la clave original de su pensamiento: la libertad como fuente y núcleo de la filosofía. En la libertad...

«... se encuentra el acto último de elevación a la potencia por el cual toda la Naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente en voluntad. No hay en última instancia otro ser que la voluntad. La voluntad es el ser originario, y a ella sola convienen todos los predicados: ausencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación»¹⁷⁴.

Apelando a la libertad, Schelling ha querido «comunicar a la sustancia de Spinoza un hálito de vida, una génesis, un movimiento»¹⁷⁵. Lo que en Spinoza era sustancia única, monismo absoluto, por la libertad y la voluntad permite en Sche-

¹⁶⁹ Cf. *Sch.*, I, 490.

¹⁷⁰ Cf. *Sch.*, I, 492.

¹⁷¹ Cf. *Sch.*, I, 505.

¹⁷² Cf. *Sch.*, I, 505.

¹⁷³ *Sch.*, I, 513.

¹⁷⁴ F.W.J. SCHELLING, *Investigaciones sobre la libertad*, cit. en *Sch.*, I, 514.

¹⁷⁵ *Sch.*, I, 515.

lling la distinción de la existencia y su fundamento¹⁷⁶. Schelling llega así a una nueva comprensión de Dios, que hace completamente nueva su filosofía, y que es la razón por la que muchos autores se muestran críticos con él:

«El resultado más flagrante de esta amplia revisión de los presupuestos es la concepción de Dios como la vida y personalidad supremas. En el espejo sin orilla de la absoluta identidad y unitotalidad, Dios es el Absoluto *potenzlos* (depotenciado), la pura Limpieza incontaminada, donde lo inmutable ofrece una imagen igualmente *potenzlos*. El primado del conocimiento y del saber absoluto, que en Dios coinciden con su ser, domina en las exposiciones del sistema hasta 1806 [...]. Sin embargo, a partir de la época de Würzburg, Dios es designado con el nombre de Amor eterno. La metáfora del vínculo, *vinculum*, [...] sugiere que se ha tocado un registro armónico que calienta la luz fría de la razón, que suaviza la rigidez de los teoremas. La afectividad, el sentimiento, el querer, estos elementos primordiales de la religión, tienen su lugar en el ser divino y en el objetivo de la contemplación especulativa. Es la multiseccular representación cristiana de Dios, que aprendió Schelling de niño»¹⁷⁷.

La madurez del sistema consiste en acentuar el carácter personal de Dios y la libertad del Absoluto; no hay en eso traición al idealismo, sino fidelidad y superación¹⁷⁸. En el fondo, la defensa de la libertad y de su valor absoluto sólo es posible con la condición personal del Absoluto¹⁷⁹, con el carácter personal de Dios, que puede pensarse también con la ayuda de los datos teológicos (especialmente la teología del pecado original para comprender el mal). Schelling impulsa una filosofía sobre el hombre, la historia, la personalidad, la voluntad, la vida y el amor, temas que habían sido secundarios, aunque sin romper los vínculos con el sistema de la razón¹⁸⁰. Pero es cierto que se da un paso muy importante:

¹⁷⁶ Cf. *Sch.*, I, 519.

¹⁷⁷ *Sch.*, I, 520-521.

¹⁷⁸ Cf. *Sch.*, I, 522.

¹⁷⁹ La cuestión filosófica por la condición personal del Absoluto, precisamente a partir de la filosofía de la modernidad, es fundamental en J. GÓMEZ CAFFARENA, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid 2007. Cf., ID., «Metafísica religiosa», en J. MARTÍN VELASCO – J. GÓMEZ CAFFARENA, *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973.

¹⁸⁰ Cf. *Sch.*, I, 536.

«La Razón se ha agrandado, y en eso consiste la entrada de Schelling en otra etapa de su filosofía. Ésta acoge “todas las exigencias del espíritu y del corazón, desde el más moral de los sentimientos hasta el entendimiento más severo”, desmarcándose de una “pura razón” incapaz de forjar la virtud, el heroísmo y la grandeza. El énfasis en la personalidad sustituye al subrayado de la razón: “Sólo en la personalidad está la vida”, y ya no podrá superarse la bella expresión que conviene a la venida de Cristo: “sólo lo personal puede curar lo personal”»¹⁸¹.

La condición personal de Dios queda también puesta de relieve en las *Weltalter* (*Sobre las edades del mundo*), obra inacabada de 1810 que trata de la relación del Absoluto con la historia¹⁸² y en la que se recupera la noción cristiana de creación:

«Dios no está necesitado de crear el mundo, Él es libre, porque en Él se entrecrocán el egoísmo y el amor, el no y el sí. La dialéctica de su naturaleza no cambia automáticamente con la instauración del mundo, la necesidad está restringida al mundo ideal»¹⁸³.

La transformación de la filosofía de Schelling comienza verdaderamente en 1809. La «última filosofía» presenta menos distancia con respecto a las *Investigaciones* que al *Idealismo transcendental*. Para Tilliette la obra de Schelling es «una filosofía en devenir», y esto significa, por una parte, que existe unidad en su pensamiento, que no avanza a saltos o por simples reacciones momentáneas:

«Esperamos haber mostrado que la movilidad de Schelling no es irreflexiva, que su impaciencia no es febrilidad, que no es el pensador invertebrado e inconsciente de la leyenda. Es verdad que ha sido alabado, desmentido, contradicho. Su fallo fue cantar victoria antes de haber acabado»¹⁸⁴.

Pero, por otra parte, su condición progresiva requiere anteponer a la lectura de la obra de Schelling, sobre todo a la última filosofía, un sensato juicio de prudencia:

¹⁸¹ *Sch.*, I, 536.

¹⁸² Cf. *Sch.*, I, 586.

¹⁸³ *Sch.*, I, 587.

¹⁸⁴ *Sch.*, I, 651.

«En el seno de una apreciación favorable en general, persisten algunas críticas severas, y si se entiende bien, hasta discordantes. La “filosofía racional” que W. Schulz admira es para Habermas una “prótesis”, casi un postizo. La filosofía “especial” de la Revelación, tomada por Kasper, es según otro teólogo, L. Van Bladel, de una debilidad insigne. Nuestro recorrido deberá por tanto rodearse de prudencia»¹⁸⁵.

Y sin embargo, para Tilliette está claro el centro de la filosofía de Schelling y de sus obras: «el hombre, o mejor dicho, la relación de Dios con el hombre —la encarnación del Absoluto— se convierte en el gozne y, se quiera o no, lo demás se debe ordenar a este centro»¹⁸⁶.

6.4 *La filosofía positiva*

Tilliette llama «última filosofía» al conjunto de apuntes y conferencias dictadas por Schelling entre 1821 y 1854. Durante el curso 1841-1842, Schelling dicta en Berlín un curso sobre la distinción entre la filosofía «negativa» y la filosofía «positiva», aunque la expresión la venía utilizando por lo menos desde los años de la docencia en Munich¹⁸⁷. Tilliette recoge las impresiones que S. Kierkegaard, alumno de aquel curso, transmite a un amigo en diciembre de 1841:

«Schelling da sus clases ante un auditorio extraordinario. Enseña, y esto es una novedad, que tiene dos filosofías, una negativa y otra positiva. Hegel no pertenece ni a una ni a otra: es sólo un espinosista refinado. La filosofía negativa se encuentra en la filosofía de la Identidad; ahora va a exponer su filosofía positiva y llevar la ciencia a su verdadera altura»¹⁸⁸.

¹⁸⁵ *Sch.*, II, 24. Ya hemos citado la obra de Schulz. Las otras referidas aquí son: J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954; W. KASPER, *Das Absolute in der Gesichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; L. VAN BLADEL, *Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie*, 1965.

¹⁸⁶ *Sch.*, II, 13.

¹⁸⁷ Cf. *Sch.*, II, 37.

¹⁸⁸ S. KIERKEGAARD, cit. en *Sch.*, II, 40. Recientemente ha aparecido una edición española de estas notas de las lecciones de Schelling: cf. S. KIERKEGAARD, *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Madrid 2014.

Schelling enseña, según Tilliette, que aunque la filosofía existe siempre en la forma de dos figuras contrarias, sin embargo, ambas formas —y éste es el aspecto problemático— no son más que una sola: la filosofía «racional». Ambas direcciones pueden rastrearse en la historia: «la historia de la filosofía, en efecto, exhibe una alternancia y una oscilación entre dos grandes tendencias, dos corrientes principales, que se designan habitualmente por racionalismo y empirismo»¹⁸⁹. Ambas persiguen lo mismo: el conocimiento de la esencia, el *quid*, el *Wass*¹⁹⁰. Con esta pretensión común a ambas tendencias se hace caer en un error a la filosofía, porque se la obliga a dar un paso en falso desde la esencia hasta la realidad de las cosas:

«Del hecho de que las cosas formen un conjunto gobernado por la necesidad no se sigue que necesariamente ellas existan. El *Warum ist nicht nichts?* reduce la razón al silencio. La “realidad” escapa a la empresa de la razón: la realidad, es decir, no solamente la facticidad o la contingencia de los entes, sino la totalidad, la creación. No se puede convertir el origen lógico en origen real, el devenir lógico en devenir real. Es el error fatal cometido por Hegel»¹⁹¹.

Por este motivo, la filosofía «racional» es llamada también por Schelling «filosofía negativa», en un triple sentido: porque se comporta negativamente (es decir, con neutralidad) con respecto a la existencia, porque procede por eliminación de lo contingente para hallar la esencia o también, dicho de otro modo, porque no alcanza al final más que un concepto negativo de los objetos¹⁹². Frente a ella se sitúa la «filosofía positiva» que Schelling enseña desde su etapa en Munich, y que pone en primer lugar la existencia necesaria, el existente puro¹⁹³. Por eso, Schelling analiza el argumento ontológico, para situar a Dios como primera palabra de la filosofía positiva:

¹⁸⁹ *Sch.*, II, 41.

¹⁹⁰ Cf. *Sch.*, II, 44-45.

¹⁹¹ *Sch.*, II, 45-46.

¹⁹² Cf. *Sch.*, II, 49.

¹⁹³ Cf. *Sch.*, II, 58.

«La apelación al Dios real activo es el motor de la filosofía positiva, y sin duda su primer estímulo. La confrontación del Dios final inmóvil de la filosofía racional y del Dios activo capaz de creación y de comienzo de la filosofía positiva es también una piedra de toque de la última filosofía. [...] Pero Schelling no ha querido hacer, aunque haya estado tentado, de la filosofía positiva una filosofía cristiana o una filosofía fundada sobre la revelación. La prueba real de Dios, la prueba del Dios real, está mediada por la filosofía. [...] El itinerario no es demostrar que Dios es el existente necesario (lo es, si es que es), sino que el existente necesario es Dios. Del punto de partida indudable del existente necesario, previo a todo pensamiento y potencia, se trata de alcanzar a Dios»¹⁹⁴.

El interés de la última filosofía de Schelling se dirige precisamente a la centralidad de la pregunta filosófica por Dios, que Schelling ya había subrayado en lo que Tilliette ha llamado «madurez» de su sistema:

«Dios, en este sentido, es asunto de la razón. Pero ésta es investida y como tomada por la retaguardia por la «pura realidad» no superable. Lo que comienza en el puro pensamiento, no sale de él y termina con él. Lo que parte de la existencia puede alcanzar el pensamiento, pero no pierde la realidad; la deducción positiva deduce lo real como real, sin dejar la realidad. Ésta es la afirmación fundamental, y la más misteriosa, de la filosofía positiva»¹⁹⁵.

La presencia de Dios y de otros conceptos de la teología católica (la creación, por ejemplo), lleva a Tilliette a preguntarse por las fuentes de la filosofía positiva y, en concreto, sobre su relación con la religión:

«Hay un presupuesto no filosófico de la filosofía positiva. La filosofía está llamada a levantarse y a elevarse más allá de sí misma, y al hacerlo, sin embargo, a aceptar como norma y medida la fe tradicional y especialmente la fe religiosa, para la que Dios es un Dios real, activo, Creador y Providente. ¿Qué hay entonces de su independencia? ¿No corre el riesgo de convertirse en teología, en inteligencia de la fe?»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Sch.*, II, 62.

¹⁹⁵ *Sch.*, II, 63-64.

¹⁹⁶ *Sch.*, II, 100.

El valor de la filosofía positiva de Schelling depende del valor que pueda darse a la Revelación, que en último término no es otra cosa que experiencia:

«La Revelación, en el sentido que le dan quienes profesan una religión revelada, es una fuente especial de conocimiento, que a decir verdad puede ser incluida en la categoría de experiencia, en cuanto opuesta o yuxtapuesta a la pura razón. Seguramente la filosofía, independientemente de la Revelación divina, posee los medios para alcanzar el conocimiento de que Dios es, y que en Él reside la posibilidad de ser el creador del mundo. Pero que Él haya querido el ser, que Él haya creado el mundo, esto no lo aprendemos más que por el Hecho, por la presencia real de un ser extradi-vino. Se apela a la experiencia para resituar a la teología (la ciencia obtenida por la Revelación) en el círculo ampliado de la filosofía»¹⁹⁷.

Se requiere, por tanto, una ampliación del concepto de filosofía. Con todo, ¿sigue siendo filosofía si reivindica lo que está por encima de ella y si se apropia de las ideas de la Revelación? Para Tilliette no cabe duda, porque entre filosofía y fe no hay tanta distancia:

«La vocación de la filosofía, que nace según la famosa expresión de Platón del θαυμάζειν, del asombro, la lleva hacia lo que sobrepasa todo pensamiento, hacia el Admirable Absoluto. El movimiento de la filosofía es una búsqueda incansable de descanso; el espíritu es una inquietud viva que se “consume” hasta encontrar lo que le colma y apaga su tormento, el término del saber y el impulso del pensamiento. Estas notas, de sabor pascaliano y existencial, sostenidas por lo demás por una referencia al Eclesiastés, señalan a la religión como remanso de la inquietud humana y filosófica, y en efecto Schelling no teme llamar “fe” al “fin y reposo de todo pensamiento”, el estado de certeza indudable que pone fin al “trabajo del saber”»¹⁹⁸.

Schelling en Jena reclamó una cátedra de teología junto a la suya de filosofía, porque reivindicaba la complementariedad de ambas disciplinas¹⁹⁹. Además, el programa de su filosofía de la Revelación parece responder al esquema de una

¹⁹⁷ *Sch.*, II, 100.

¹⁹⁸ *Sch.*, II, 101.

¹⁹⁹ Cf. *Sch.*, II, 103. Por lo demás, Tilliette atribuye con prudencia al viejo Schelling, en su madurez, una piedad sincera y una devoción a Cristo que, a diferencia de Hegel, le conducía a la oración; cf. *ibid.*

tarea teológica: «comprender por reflexión y combinación el misterio que se ha manifestado, [...] “hacer concebible, una vez que está ahí”, la decisión divina de la Encarnación»²⁰⁰. Tilliette encuentra en esta afirmación una profunda satisfacción:

«Nuestro tiempo ha acentuado las rupturas, y a la resignación agnóstica de los filósofos responde la timidez especulativa de los teólogos; tanto la metafísica como la apologetica se han colocado bajo el celemín. Los grandes representantes del idealismo alemán, heredero de la tradición medieval pasada, han tratado de conjurar la división introducida por Descartes, Lessing y Kant. De modo que Fichte, Hegel y Schelling fueron teólogos de raíz, que no tomaron parte por la secesión filosófica. Que su gigantesco esfuerzo especulativo se haya ejercido en detrimento de la fe, vaciando el misterio de lo sobrenatural, es una falta que hay que achacar tanto a la pobreza teológica de la época cuanto a la desmesura filosófica —aunque ésta haya contribuido afortunadamente al renacimiento de la reflexión teológica entre los teólogos de Tübinga: Kuhn, Möhler, Staudenmaier»²⁰¹.

El principal esfuerzo de Tilliette consiste en mostrar que, para Schelling, no hay ninguna ruptura con el pensamiento anterior. Se trata sencillamente de tomar la Revelación cristiana como un sector más de la realidad y, por tanto, como un objeto más de la filosofía²⁰², y con ello se pretende reanudar el plan anterior: «es la trasposición del sistema anterior bajo la clave de una perspectiva teológica»²⁰³. Para comprender mejor el pensamiento de Schelling, Tilliette se detiene en las lecciones que ofrece en Berlín a partir de 1841.

6.5 *Más allá de Hegel*

Aunque residía en esta ciudad desde hacía varios años, como ya se ha afirmado, Schelling toma posesión de la cátedra de filosofía de la Universidad de Múnich en 1827:

²⁰⁰ *Sch.*, II, 104.

²⁰¹ *Sch.*, II, 104-105.

²⁰² Cf. *Sch.*, II, 106.

²⁰³ *Sch.*, II, 120.

«La hora de la filosofía ha sonado, y Schelling está llamado a dirigir el último combate, que decidirá el ser o no ser de la filosofía, a resolver la crisis que afecta a la misma filosofía en su “desarrollo puro”. Lo mismo que tuvo el inmerecido honor de vencer a la filosofía fichteana, ahora entabla la lucha decisiva contra otra filosofía reinante (es fácil adivinar que se trata de Hegel): “En verdad, no hay más que una sola cuestión a tratar en filosofía; la única tarea es la de devolver a la nada un último intento de bloquear el desarrollo de la ciencia hacia la total libertad y objetividad”»²⁰⁴.

Schelling dedica sus esfuerzos al estudio de la unidad de racionalismo y empirismo²⁰⁵, y también al monoteísmo y el panteísmo²⁰⁶. Son los años que siguen al declive del magisterio de Hegel en Berlín y a la convulsa situación intelectual que dejó en herencia:

«De 1830 a 1840 hay un período efervescente en la Alemania intelectual. Hegel ha desaparecido, pero su filosofía brilla en lo más alto. Los diadocos se reparten la herencia, y entre las discusiones y las controversias encendidas, se forman la derecha y la izquierda hegeliana, los ortodoxos y los revolucionarios. Para estos partisanos enemigos, Schelling no es más que un nombre olvidado, e incluso objeto de sarcasmos, un hombre que ha decepcionado toda esperanza. Por eso su silencio como escritor no deja de intrigar. Porque aún tiene un gran prestigio en Alemania (excepto en Berlín) y en el extranjero, sobre todo en Francia. El éxito persistente de sus cursos mantiene su reputación. Y la filosofía nueva, positiva, que él enseña y promete a la vez se presenta como un antídoto al hegelianismo»²⁰⁷.

En 1841 Schelling ocupa la cátedra de filosofía en Berlín. Nombrado por las autoridades prusianas para mitigar los enfrentamientos universitarios entre la «derecha» y la «izquierda», que apelaban al patrocinio de Hegel, Schelling es acogido al principio con entusiasmo, pero pronto es denostado e incluso ridiculi-

²⁰⁴ *Sch.*, II, 152.

²⁰⁵ Cf. *Sch.*, II, 167, 178.

²⁰⁶ Cf. *Sch.*, II, 212, 215.

²⁰⁷ *Sch.*, II, 234.

zado especialmente por los hegelianos de izquierda²⁰⁸. Su pretensión fue rechazada, porque quería «realizar lo imposible, unir el panteísmo y el teísmo»²⁰⁹.

Las primeras lecciones de Schelling conforman la llamada *Filosofía racional*, que para Tilliette es una repetición de las reflexiones de la filosofía positiva que había realizado en el período de Munich²¹⁰. Para Schelling, el Dios de Hegel es fin y resultado, y en eso no se diferencia tanto de la Sustancia de Spinoza o del Pensamiento de Aristóteles²¹¹. La filosofía racional tiene que abrirse al horizonte de la filosofía positiva, es decir, a la preocupación por la existencia y la cuestión del Absoluto como inicio y no como término, porque la filosofía siempre es inquietud y búsqueda:

«El comienzo objetivo de la filosofía racional es la “posibilidad universal”, el *Prius* universal, la pura potencia infinita, que es el contenido inmediato y originario del pensamiento y de la razón. Este comienzo es irrecusable, simplemente porque traduce la naturaleza del pensamiento y la definición de la razón»²¹².

En todo caso, la prioridad corresponde a la filosofía positiva²¹³, a la afirmación del ser frente al pensamiento que es su axioma fundamental: «no hay un ser porque haya pensamiento, sino que hay pensamiento porque hay un ser (o el ser)»²¹⁴. En Berlín tiene Schelling la oportunidad de perfilar su filosofía positiva, elaborando de manera más explícita una filosofía de la religión y, más concretamente, una filosofía de la Revelación:

«Todas las presentaciones de la filosofía positiva muestran que Schelling no ha tratado de hacer de ella otra cosa que concretamente lo que es: una filosofía de la religión, o sea, aquello para lo que la especializa formalmente al final de su carrera. En cuanto filosofía general, ella es una metafísica y una teología especulativas, que tratan de

²⁰⁸ Cf. *Sch.*, II, 240; Tilliette destaca entre ellos a Feuerbach.

²⁰⁹ *Sch.*, II, 246.

²¹⁰ Cf. *Sch.*, II, 266.

²¹¹ Cf. *Sch.*, II, 278-279.

²¹² *Sch.*, II, 309.

²¹³ Cf. *Sch.*, II, 316.

²¹⁴ *Sch.*, II, 337.

Dios y de la Trinidad, de la creación, de la relación de Dios con el hombre, y finalmente del pecado original; y como filosofía aplicada, una comprensión de dos religiones positivas, la pagana y la cristiana»²¹⁵.

Tilliette se detiene especialmente en la implicación que hace Schelling entre la creación y la Trinidad. A diferencia de Hegel, para quien Dios está obligado a atenerse a un proceso necesario de alienación y de contingencia²¹⁶, Schelling entiende que Dios sigue siendo Dios «incluso cuando la existencia necesaria se suprime, no tiene necesidad de la existencia para existir»²¹⁷. Es decir, «Dios se pone desde el principio como espíritu absoluto, y no necesita transitar en el ser, que ya posee y por esta razón subsiste»²¹⁸. Sólo por esta libertad absoluta puede ser Padre y fuente de ser²¹⁹; de aquí se deduce la segunda «potencia» que es el «puro ser»²²⁰ y la tercera «potencia» que es el «puro poder-ser», «el poder-ser que es», «la potencia que no está obligada a renunciar al ser para seguir siendo potencia», o dicho brevemente, la libertad²²¹. De esta manera se enuncian las tres determinaciones del Espíritu en la producción libre de la realidad:

«La gratuidad de la creación es correlativa a la libertad. Equivocaríamos el camino si interpretáramos el proceso creador como el medio que Dios usa para sobreponerse a una circulación eterna. Sin la posibilidad de la creación, ¿qué sería de la libertad divina? La simple «soledad sin vida» del final de la *Fenomenología del Espíritu*»²²².

La creación se realiza, para Schelling, como un proceso trinitario en el que se revela la Trinidad divina. Para Tilliette, estas consideraciones imprimen un vigor nuevo a la teología de la creación²²³.

²¹⁵ *Sch.*, II, 345.

²¹⁶ Cf. *Sch.*, II, 360-362.

²¹⁷ *Sch.*, II, 360.

²¹⁸ *Sch.*, II, 365.

²¹⁹ Cf. *Sch.*, II, 366.

²²⁰ Cf. *Sch.*, II, 367.

²²¹ Cf. *Sch.*, II, 369.

²²² *Sch.*, II, 380.

²²³ Cf. *Sch.*, II, 388.

6.6 *Filosofía del cristianismo*

Para defender la libertad del Absoluto como fundamento de la existencia de lo concreto, adentrándose en el estudio de la Revelación cristiana, Schelling acude en primer lugar al análisis de la mitología:

«El conocimiento de la mitología y del paganismo es el preliminar indispensable a la inteligencia de la Revelación. Sin religión mítica no hay cristianismo. Esto quiere decir dos cosas: la verdad de la revelación no aparece más que por contraste con el error o aberración mitológica, y por otra parte, el cristianismo sólo adquiere valor universal porque no se reduce a los límites contingentes de su aparición temporal; sin preexistencia, Cristo no es Cristo: Él preexistía en el seno de la ceguera pagana y ha padecido bajo el Reino de la oscura potencia cósmica. El cristianismo es un fenómeno universal, de todo tiempo y lugar, y por esta razón es un injerto en el “acebuche” de la religión pagana (cf. Rom 11,24)»²²⁴.

Por tanto, con el estudio de la mitología, Schelling pretende mostrar por contraste la verdad del cristianismo, al mismo tiempo que defiende su universalidad. El estudio de la mitología se incluye dentro de la filosofía, es un estudio filosófico reconquistado para el pensamiento:

«Aborda la mitología como filósofo, y su diseño primordial es establecer una filosofía de la mitología. Que la filosofía tenga que responder de la mitología es una verdad que Schelling ha puesto de relieve más que nadie. Pero que haya una explicación, una interpretación filosófica de la mitología, es un problema cuya solución juzga el trabajo admirable de Schelling, un problema que él ha agudizado pero que no ha resuelto»²²⁵.

El método que Schelling adopta para estudiar la mitología no consiste en interpretar los mitos como alegorías, sino en dejar que se expliquen por sí mismos; es lo que él ha llamado «tautegería»: en los mitos, los dioses no son representaciones de otras realidades, ni tampoco símbolos, y habría que tomarlos como realidades²²⁶. Por este motivo, la mitología está profundamente marcada por el signo

²²⁴ *Sch.*, II, 395.

²²⁵ *Sch.*, II, 399.

²²⁶ Cf. *Sch.*, II, 411.

de la tragedia²²⁷, porque el cristianismo ha provocado y acelerado la muerte de unos dioses decadentes²²⁸; se sobrepone a los dioses antiguos:

«La transición a la filosofía especial de la Revelación, es decir, a la cristología, puede ahora efectuarse sin violencia. El paso queda libre para el dios nuevo, y todos los dioses antiguos, esos reyes moribundos, se han concentrado en la plaza. Pero el dios esperado, el extranjero, ya estaba oscuramente presente en el proceso del paganismo, en forma de esclavo, inmanente a la segunda potencia. Su llegada fue preparada por la evocación del Mesías sufriente y el comentario del texto de Isaías sobre el Siervo, por la persona de Dionisos, por Osiris descuartizado y sacrificado, por las numerosas alusiones al judaísmo y al Antiguo Testamento»²²⁹.

Esta concentración filosófica en el cristianismo, que tiene por una parte una intención ecuménica (la reunión del protestantismo y el catolicismo) y pretende por otra superar la rigidez del catolicismo con el factor de la libertad²³⁰, da a la obra de Schelling un horizonte más amplio:

«[Schelling] se creía investido de una misión, y se presentó como el anunciador de una religión universal, filosófica, de la Iglesia joánica que está por venir. Al mismo tiempo se situó como el reconciliador, como el que viene a curar lo que está dividido, a restaurar lo que está destruido»²³¹.

El motor de este estudio del cristianismo no es otro que una profunda devoción personal de Schelling por Cristo, lo que hace de la filosofía de la Revelación del filósofo alemán una verdadera cristología²³². Cristo es el contenido de la Revelación, y no sólo su emisario. Al poner de relieve la centralidad de Cristo, ¿toma Schelling partido por una cristología dogmática en detrimento de la preocupación por el Jesús de la historia? Tilliette recuerda que éste precisamente era el

²²⁷ Cf. *Sch.*, II, 427-428.

²²⁸ Cf. *Sch.*, II, 419.

²²⁹ *Sch.*, II, 431.

²³⁰ Cf. *Sch.*, II, 442.

²³¹ *Sch.*, II, 444.

²³² Cf. *Sch.*, II, 447. Cf. X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», Avant-propos de F. G. W. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation, Deuxième Partie, Livre III*, Paris 1994.

debate cristológico de la época²³³. Va a ser también la clave inicial de la cristología filosófica de Tilliette²³⁴. Mientras que Schleiermacher tiene que hacer equilibrios para evitar los extremos del ebionismo (por falta de determinación sobrenatural) y del docetismo (por excesiva transparencia de la «conciencia divina» de Cristo)²³⁵, Schelling encuentra la clave en el acontecimiento de la Encarnación:

«Gracias al realismo incluido en la instancia positiva, Schelling se ha protegido mejor que Schleiermacher, al que llama varias veces “el más inteligente de los filósofos dogmáticos modernos”, contra la tentación de absorber al Mesías histórico en el Cristo ideal. [...] La explicación del cristianismo, objeto de la *Filosofía de la Revelación*, gravita por consiguiente en torno al acontecimiento de la Encarnación. La encarnación es la “idea fundamental” del cristianismo, la “persona de Cristo”, su “verdadero contenido”, de manera que comprenderla es comprender el cristianismo. Aquí aparece la distancia con las *Lecciones universitarias*: la encarnación ya no es una “encarnación desde toda la eternidad”, una idea eterna de la que Cristo sería la figura real y la representación acabada, sino un hecho histórico concreto, verdad y realidad, que suprime la “pura representación”»²³⁶.

Tilliette no hace una lectura completa de la teología de Schelling, al tiempo que avala la lectura realizada por W. Kasper²³⁷, pero se detiene en su comprensión de la Encarnación como *kénosis* y en su insistencia sobre este punto:

«Para que la Redención revista un sentido, es necesario que Cristo, aunque *podía* existir en su propia gloria, haya voluntaria y libremente renunciado a ella, y esto en vistas a reconciliar el mundo con el Padre. Tal es la “idea fundamental” del cristianismo, a la que se añaden como corolarios todas las proposiciones de la cristología. El pasaje clásico es Flp 2,6-8, en el que Schelling se detiene largamente»²³⁸.

²³³ Cf. *Sch.*, II, 447. Tanto Schleiermacher como Strauss, citados aquí por Tilliette, terminan difuminando la figura histórica de Jesús, resaltando sólo su misión como conciencia de la presencia de lo divino en lo humano, y discutiendo su identidad divina.

²³⁴ Cf. *CI*, 12-13.

²³⁵ Cf. *Sch.*, II, 450.

²³⁶ *Sch.*, II, 453-454.

²³⁷ Cf. *Sch.*, II, 454. Se refiere a W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965.

²³⁸ *Sch.*, II, 455-456.

En la Encarnación, Cristo no asume sólo la naturaleza humana, sino la forma de siervo. Encarnación y exinanición se identifican:

«No sólo es un motivo persistente en la Patrística o la Edad Media, además se perfila a lo largo de las disputas de la Reforma. Para Lutero la exinanición no es la Encarnación, es un acto suplementario del Λόγος ἔνσαρκος. Siguiendo su estela, la escuela de Giessen, con Chemnitz, considera la *kénosis* como el no-uso de la gloria divina (κένωσις χρήσεως); para la escuela de Tubinga, con Brenz y Osiander, es la mera ocultación, el *velamen* (κένωσις κρύψεως). En esta tradición se insertan, para retomarla y criticarla, Schelling y los kenotistas. Contra Lutero, Schelling rechaza la distinción de la Encarnación y de la *kénosis*, y aquí se encuentra de acuerdo con Thomasius, pero no separa, como éste, la *Entäusserung* [alienación] y el abajamiento. [...] Rechaza también la κρύψις [ocultación] de la divinidad, en nombre de la visibilidad de lo divino en lo humano atestiguada por el prólogo joánico»²³⁹.

La tendencia *kenotista* de Schelling sin embargo entiende que la Encarnación no es la ocultación de la divinidad, sino su manifestación más perfecta, el despojo de una «forma divina» que no era sino una gloria aparente:

«La humanidad no es, como se cree comúnmente, el velo o el vestido de la divinidad, de la que más bien es visibilidad y manifestación, la “verdadera gloria del Hijo único”. Al contrario, la μορφή θεοῦ es el velo que disimula la auténtica divinidad, la ocultación, la latencia del principio mediador. La Encarnación no es la supresión de lo extradivino, sino de la apariencia divina que se le había adosado»²⁴⁰.

La explicación de la humanidad de Cristo se hace con el recurso a la teología trinitaria²⁴¹ y también a la mitología y al politeísmo, para presentar la universalidad de Cristo, «luz de las naciones»²⁴². Las explicaciones de Schelling no siempre son muy logradas, y sin embargo, para Tilliette lo central es la concepción de la filosofía como superación que hace la razón de los límites del saber:

²³⁹ *Sch.*, II, 457.

²⁴⁰ *Sch.*, II, 462.

²⁴¹ Cf. *Sch.*, II, 464.

²⁴² Cf. *Sch.*, II, 472.

«La *Filosofía de la Revelación* es la menos construida y menos analítica de las obras de la última filosofía. De todos modos, con sus imperfecciones, es la más característica. Refleja la intención de la filosofía positiva, la que hemos tratado de perseguir en el tiempo y en las obras, una intención que no se distingue mucho de una intuición: la grandeza, la solemnidad de los objetos de conocimiento, que sobrepasan todo conocimiento y por tanto se dan a pensar. A continuación viene la reflexión, que explica la tarea realizada, vuelve sobre los pasos y quizás corrige o trastorna la intuición»²⁴³.

7. La intuición intelectual

A los años de la tesis doctoral pertenecen también unas reflexiones sobre la intuición intelectual publicadas más tarde²⁴⁴, en una obra que es una sencilla constatación: casi todos los especialistas guardan silencio con relación al concepto «intuición intelectual» siendo así que, aunque Kant descartara su posibilidad en la *Crítica*, fue ampliamente utilizada por aquellos que se autodenominaron intérpretes del kantismo, especialmente por Fichte, y después por Schelling²⁴⁵.

No es fácil ofrecer una definición precisa del concepto²⁴⁶. En época de su gran detractor, Kant, la expresión tiene un significado teológico por el cual se afirma

²⁴³ *Sch.*, II, 488.

²⁴⁴ Cf. X. TILLIETTE, *La intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.

²⁴⁵ Cf. X. TILLIETTE, *La intuition intellectuelle*, 9.

²⁴⁶ Cf. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1991, 211-212: «Aristóteles sostenía, junto con Platón, que poseemos una facultad, la de la intuición intelectual, por medio de la cual podemos visualizar las esencias y descubrir cuáles son las definiciones correctas; punto de vista éste compartido y repetido por muchos esencialistas modernos. Otros filósofos, siguiendo los pasos de Kant, sostienen que no poseemos nada de eso. En mi opinión, es posible admitir que poseemos cierta facultad que podría denominarse “intuición intelectual”; o, mejor dicho, que cabría describir de este modo algunas de nuestras experiencias intelectuales. Por ejemplo, de todo aquel que “comprende” una idea, un punto de vista, o un método aritmético —v. gr. la multiplicación— en el sentido de que lo “capta”, podría decirse que lo comprende intuitivamente, y son incontables las experiencias intelectuales de esa suerte. Pero quisiera insistir, por otro lado, en que estas experiencias, por importantes que sean para nuestros esfuerzos científicos, no pueden servir jamás para establecer la verdad de una idea o teoría, por muy vehemente que sea el sentimiento intuitivo de que es cierta o de que es “evidente por sí misma”. [...] La ciencia no le pregunta

el modo divino de conocer: Dios conoce por intuición²⁴⁷. Sin embargo, la instancia crítica frena el uso del concepto: «la metafísica, ese país ignoto, no debe poblarse con ficciones intelectuales: la crítica debe precederle como ejercicio preliminar, línea de demarcación y guarda-fronteras. El filósofo no es el artista de la razón, sino su legislador y maestro de ascesis»²⁴⁸. Sin embargo, Tilliette recuerda que Kant no ha excluido completamente la intuición intelectual, porque admite un *intuitus originarius* del entendimiento arquetípico:

«El hecho del conocimiento en general conduce a establecer cierta paridad: si a la inteligencia ectípica, discursiva, corresponde una intuición sensible, receptiva, a la inteligencia arquetípica le corresponde una intuición no sensible, espontánea. Por eso se puede hablar de entendimiento intuitivo y de intuición intelectual, dos fórmulas para decir la misma cosa»²⁴⁹.

Por este motivo, los sucesores de Kant «han traspasado sin escrúpulos el cuadro restrictivo de la *Crítica*» y «han detectado un Kant diferente»²⁵⁰. Tilliette se pregunta qué podría ser la autoposición del Yo en la filosofía de Fichte sino intuición intelectual, puesto que si está más allá de todo pensamiento y razonamiento, su posición sólo es accesible mediante una intuición intelectual²⁵¹. Con todo, el concepto es recuperado vivamente por Schelling, que influido por la lectura de Spinoza, ha asimilado el Yo de Fichte al Absoluto²⁵², y ha convertido la

cómo se le han ocurrido sus ideas, sino que lo único que le importa son aquellos razonamientos que se pueden ser puestos a prueba por todo el mundo. El gran matemático Gauss describió claramente esta situación al exclamar en cierta oportunidad: “Ya conseguí el resultado que buscaba; pero todavía no sé cómo llegué a él”. Todo esto se aplica, por supuesto, a la doctrina intelectual de las llamadas esencias, que fue difundida por Hegel y, en nuestros tiempos, por E. Husserl, y sus numerosos discípulos; e indica que la “intuición intelectual de las esencias” o la “fenomenología pura”, como la llama este último, no es un método científico ni filosófico».

²⁴⁷ Cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 14.

²⁴⁸ X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 17.

²⁴⁹ X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 22.

²⁵⁰ X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 36.

²⁵¹ Cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 51.

²⁵² Cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 59-60.

intuición en un eslogan, en una contraseña²⁵³. No nos detenemos en el interesante análisis filosófico que Tilliette hace del concepto en los demás autores del idealismo y el romanticismo. Nos quedamos con su conclusión: «lo que permanece, como problema y como instancia irresoluble, es el poder y los límites del espíritu humano en el conocimiento de sí y de lo suprasensible»²⁵⁴.

La filosofía actual ha recuperado, por influjo de Bergson y de Husserl²⁵⁵, algo de la intuición intelectual. Para Tilliette, en el fondo, no significa otra cosa que la capacidad de la razón humana, y por tanto de la filosofía, de abrirse al Absoluto:

«El destino de la intuición, y especialmente la dimensión intelectual de la intuición, no queda sellado por la contingencia y la evolución de las figuras filosóficas. “Desde los muelles fríos del Sena a las ardientes orillas del Ganges”, las revelaciones y epifanías pueden siempre despertarse y tener lugar, esperando ser reconocidas o comprendidas. Además, la variedad de filosofías ha obligado a la intuición a diversificarse cuando no a cambiarse. Ha sido intelectual (*intellektuell* e *intellectual*), pero también inteligible, suprasensible, absoluta, originaria, viviente, transcendental. Se ha convertido en esencial con Solger, metafísica y simpática con Bergson, ontológica y creadora con Maritain, abstracta, ideativa y racional con los neo-escolásticos, eidética y categorial con Husserl, reflexiva y eficiente con G. Marcel, sin prejuicio de adjetivos anteriores. Y es que, en efecto, la filosofía se ahoga fuera del Absoluto, o al menos respira con dificultad; el pensamiento del Absoluto le es consustancial, aunque esta consideración es intempestiva²⁵⁶.

8. Conclusiones

Después de este recorrido por la formación intelectual y los primeros trabajos de Tilliette, es posible distinguir dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, que en nuestro autor hay un desplazamiento de la literatura a la filosofía que es posible designar como «natural» o «lógico», no sólo porque la literatura haya albergado las más variadas reflexiones filosóficas, sino porque ambas han hecho

²⁵³ Cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 54; 247.

²⁵⁴ X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 251.

²⁵⁵ Cf. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 261.

²⁵⁶ X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle*, 279-280.

a Cristo objeto de su interés, directa o indirectamente. Tilliette no ha encontrado dificultad para pasar del Cristo de Dostoievsky al Cristo de Schelling, y al concentrarse en la filosofía ha podido colmar ampliamente sus inquietudes literarias juveniles²⁵⁷.

Pero la segunda conclusión es aún más decisiva: se trata de comprender la filosofía de manera que tenga como horizonte el Absoluto; «fuera del Absoluto, la filosofía respira con dificultad». Esta convicción procede del estudio de la filosofía de Schelling, quien termina entendiendo la realidad de lo finito en dependencia de condición personal del Absoluto, es decir, por medio de un esquema cristológico. La contemplación de Cristo ofrece a Schelling la posibilidad de afirmar simultáneamente el Yo absoluto y los sujetos contingentes, la Unidad absoluta y la libertad de la Historia. De esta reflexión va a tomar Tilliette el gran impulso para la cristología filosófica. La filosofía posee una elevada condición como apertura al Absoluto, al Infinito, a lo Transcendente, a Dios. Los autores estudiados por Tilliette tienen un amplio horizonte filosófico que termina por comprender la filosofía como deseo de Dios. Para Tilliette, Schelling ha puesto de manifiesto la racionalidad de una filosofía que se atreve a pensar lo Absoluto como personal, y que incluso acoge datos procedentes de la Revelación²⁵⁸.

Tilliette es consciente de la dificultad de abrir la filosofía a la consideración de Cristo y de la Revelación. Será uno de los primeros escollos que debe superar la cristología filosófica. Pero en el estudio de Jaspers, Tilliette ya ha podido justifi-

²⁵⁷ A este respecto, recordamos el interesante estudio sobre la literatura como fuente de la teología de H. U. von Balthasar: J. B. SÈBE, *Le Christ, l'écrivain et le monde*, Paris 2012.

²⁵⁸ La filosofía traduce de este modo una gran constación de la fe, que podemos recordar con la expresión de Benedicto XVI en *Spe Salvi* 5: «No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y si conocemos a esta Persona, y ella a nosotros, entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libres» (*AAS* 99 [2007] 989-990). En el número siguiente, Benedicto XVI recuerda que una de las imágenes primitivas de Cristo fue precisamente la del filósofo; se trata, como veremos, de una imagen destacada también por Tilliette.

car la presencia de la Revelación en el seno de la filosofía. Sólo puede excluirse en virtud de una opción no filosófica. Aunque Jaspers se esfuerce en rechazar la posibilidad de la Revelación, admitir que la realidad es «cifra» de la Transcendencia es ya aceptar cierta Revelación. Sus reflexiones ponen también de relieve para Tilliette la proximidad que se establece entre filosofía y teología.

Así pues, los primeros frutos filosóficos de Tilliette se resumen en una preocupación teológica. Filosofía y teología, razón y fe, no pueden ser terrenos in-comunicados. La filosofía de Schelling es una prueba de ello. La fenomenología por su parte y la filosofía de Jaspers por la suya no pueden impedir este contacto, ni hacerlo irracional. Por este motivo, Tilliette puede presentar con todas las garantías filosóficas sus reflexiones de cristología. Es la tarea que corresponde al segundo capítulo de nuestro trabajo.

CAPÍTULO II

La cosecha cristológica

No habría cristología filosófica
si no se presentara de alguna manera
el problema cristológico
en el seno de la filosofía;
éste es, bajo diversas apariencias,
el problema de toda filosofía:
lo Absoluto y lo finito.

(*Christ*, 10)

Nuestro autor dedicó más de diez años a redactar su tesis doctoral sobre la obra de Schelling; sin embargo, el auténtico centro de su investigación no fue el autor idealista, sino Jesucristo: Tilliette cree que nadie más que Él podría merecer los esfuerzos del trabajo intelectual. Es más, para el mismo Schelling, en la *Filosofía de la Revelación*, Cristo es el objeto y el horizonte de la reflexión:

«La *Filosofía de la Revelación* abandona el estilo de la exposición dialéctica, en forma de proceso, y presenta la estructura de un tratado teológico. Es cristología de parte a parte. Schelling aparca el sistema de las potencias y aspira abiertamente a una hermenéutica del cristianismo, una inteligencia de la fe»¹.

¹ X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», Avant-propos de F. G. W. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation, Deuxième Partie, Livre III*, Paris 1994, 12.

Nuestro autor desarrolla de la mano de Schelling uno de sus primeros intereses de juventud, que refleja el amor por Cristo de los inicios de su vocación religiosa: la presencia de Cristo en los filósofos². Y es que, al contrario de lo que pudiera parecer, las páginas de la filosofía dan testimonio de una amplia y variada acogida de Cristo. El primer interés de Tilliette al constatar esta admiración filosófica por Cristo es elevar una voz de denuncia: la historia de la filosofía que se transmite habitualmente calla sobre la presencia de lo cristiano, y por tanto se falsea a sí misma. A esta situación habría que aplicarle la expresión evangélica: «no se puede ocultar una ciudad puesta en lo alto de un monte» (cf. Mt 5,14); es imposible esconder al Cristo de los esfuerzos filosóficos. Desde la antigüedad cristiana se ha destacado conscientemente la afinidad entre Cristo y la filosofía: «*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem nominavit*»³. Aunque el tiempo haya disuelto esta estrecha vinculación, la filosofía no puede disimular su huella cristológica⁴.

Tilliette, el gran especialista en Schelling⁵, ha situado sin embargo el verdadero horizonte de su trabajo en el inabarcable y amplio campo del encuentro entre Cristo y la filosofía:

«Una vez liberado del peso de la tesis doctoral, tracé pronto una investigación cristológica. Había tenido ocasión de captar el extraordinario impacto de la figura de

² Cf. *Christ*, 11. Ya sabemos que un compañero de noviciado, tristemente malogrado, compartió con Tilliette como prenda de amistad la inquietud por estudiar la presencia de Cristo en la historia de la filosofía. Nuestro autor no da el nombre de este joven compañero suizo, que murió a causa de una epidemia, y que estaba interesado por la presencia de Cristo en los filósofos. Tilliette dio forma a su intuición.

³ TERTULIANO, *De virginibus velandis* I,1 (CCL II 1209), citado en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001⁹, 120.

⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13.

⁵ Cf. X. TILLIETTE, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 2. Ergänzungsband. Melchior Meyr über Schelling*, Torino 1981; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 3. Zusatzband*, Milano 1988; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 4. Nachklänge*, Milano 1997; ID., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris 1987; ID., *Schelling. Biographie*, Paris 1999; ID., *Une introduction a Schelling*, Paris 2007.

Cristo en la misma filosofía profana, constatando al mismo tiempo el poco interés de la historiografía por este fenómeno. Me cautivó el deseo de proseguir la investigación y de colmar las lagunas, y por tanto de realzar este gran Cristo yacente rostro a tierra en los trabajos críticos. Me he dedicado sobre todo al frente histórico y monográfico, acercándome a numerosos autores modernos y contemporáneos, pero sin perder nunca de vista la ambición especulativa que está en el origen de mi investigación, es decir, la justificación de una cristología que pueda presentarse como filosófica»⁶.

En este capítulo vamos a considerar el esfuerzo de Tilliette para justificar cristología que pueda presentarse como filosófica. Este esfuerzo ocupa la labor universitaria de nuestro autor que, desde 1969, fue profesor del Instituto Católico de París, y a partir de 1972, también de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, hasta su jubilación en el año 2000. Él llama a la universidad «mi segunda patria»⁷. Tilliette no es sólo un modelo de investigación y docencia universitaria, sino también de fidelidad religiosa, que es sin duda la causa de lo anterior⁸.

⁶ X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio di fenomenologia del Cristo», en *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 16. Cf. también ID., «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 14: «He tenido numerosas ocasiones de explotar mi conocimiento de la filosofía alemana, y particularmente del gran idealismo. Sin embargo, recuperé con mucha rapidez mi inclinación a la filosofía religiosa. Muchos artículos giran en torno a la relación de la filosofía y la fe. [...] Mi atención se ha dirigido sobre todo a Cristo y a la cristología, y me he esforzado por hacer una cristología filosófica aceptable, sin que sea reductora ni le falte sinceridad».

⁷ X. TILLIETTE, «Dans mes propres affaires», en *FSR*, 13.

⁸ F. IMODA, «Il Padre Xavier Tilliette e l'Università Gregoriana», en *FSR*, 6: «Desde 1972 hasta el 2000 [...] ha tenido en esta casa [la Gregoriana] cursos y seminarios; fue siempre, con silenciosa sobriedad y con la ejemplaridad del *habitare fratres in unum*, un modelo de rigor, de *pietas* religiosa, de fidelidad a sus amistades, a juzgar por alumnos y profesores, por el conjunto de sus aportaciones, por los textos dados a la imprenta o *ad usum privatum auditorum*, por las lecciones, por la objetiva información científica y por la funcionalidad académica. De esta manera ha contribuido a formar un notable número de jóvenes y de religiosos, infundiendo siempre en sus oyentes, con todo el bien que ella implica, la convicción de que la vocación de la filosofía es, en expresión de Blondel, la santidad de la razón». En este mismo lugar se cita el nombre de algunos cursos de Tilliette: *La cristologia della filosofia cristiana* (1980), *L'io e la morte* (1981), *Morte e sopravvivenza* (1982), *Eucaristia e filosofia* (1983), *Filosofia e Religione nell'idealismo e nel Romanticismo*

En la universidad, Tilliette se ocupa de diversos modos de la presencia de Cristo en la filosofía. Sus primeros cursos universitarios fueron publicados como apuntes del Instituto Católico de París entre 1974 y 1977 con el título *El Cristo de los filósofos*⁹. Esos tres cursos fueron reunidos en una edición italiana¹⁰, y tras una revisión fueron de nuevo publicados en francés en la edición que nosotros hemos manejado aquí¹¹. Esta obra, que incluye sobre todo reflexiones de carácter histórico, y que estudiaremos en el capítulo siguiente, es la primera de una serie sobre la cristología filosófica, compuesta por *La cristología idealista*, *El Cristo de la filosofía* y *La Semana Santa de los filósofos*. En relación con esta temática, aparecen después otras obras más pequeñas, como *Los filósofos leen la Biblia* o *¿Qué es cristología filosófica?*

Sin embargo, donde realmente se puede comprobar el esfuerzo por justificar la cristología filosófica es en algunos artículos que Tilliette publica durante casi veinte años. En ellos realiza una justificación «teórica» de la cristología filosófica, que complementa el estudio «positivo» de las diversas visiones que los filósofos tienen de Cristo y que Tilliette realiza en sus libros. Dejaremos para la segunda parte este estudio «histórico», la visión que nuestro autor tiene de la presencia de Cristo en cada filósofo, para dedicarnos ahora al acercamiento especulativo a la cristología filosófica. Nuestro autor toma esta expresión de H. Gouhier¹², a

simo tedesco (1985), *La filosofía cristiana nell'Ottocento alla luce dei dibattiti del Novecento* (1989), *L'idea di Chiesa nella filosofia moderna* (1985-1989), *Cristologia e filosofia* (1990), *Il pensiero ebraico ebraico del Novecento* (1991), *Ragione e Rivelazione in Lessing e nell'Idealismo tedesco* (1993), *Modelli di filosofia cristiana* (1994), *Ricerche sull'intuizione intellettuale da Kant a Hegel* (1995), *I filosofi leggono la Bibbia* (1996). A algunas de ellas nos referiremos después.

⁹ X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, Paris 1974-1977.

¹⁰ X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989.

¹¹ X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*, Namur 1993; en adelante, *Philos*.

¹² Cf. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris 1961, 131: «le philosophe rencontre le Christ des Évangiles et il reconnaît en lui l'homme parfaitement homme selon sa philosophie. C'est ici que sa philosophie devient christologique sans cesser d'être philosophique».

quien concede el honor de ser el primero en utilizarla. El concepto recuerda al más habitual de «teología filosófica», aunque no goza de la misma precisión. Tilliette ha trabajado para darle estructura y contenido.

El esquema de nuestra presentación será el siguiente. Después de mostrar el impulso que nuestro autor recibe de su conocimiento del idealismo, resumiremos en primer lugar la defensa que Tilliette hace de la posibilidad de la cristología filosófica, es decir, que la filosofía puede tomar en consideración a Cristo y la Revelación —algo que ya hemos afirmado en el capítulo primero. Para eso, tendremos en cuenta los primeros trabajos de nuestro autor¹³. Sin embargo, lo importante no es sólo probar que la filosofía puede estudiar a Cristo, sino que al hacerlo no pierde su identidad, lo que hemos llamado «legitimidad» de la cristología filosófica, y que estudiaremos en el siguiente apartado¹⁴.

La posibilidad y la legitimidad de la cristología filosófica abren la pregunta por la relación entre fe y razón, entre filosofía y teología, y de algún modo suponen un nuevo planteamiento de la filosofía cristiana, una cuestión sobre la que nuestro autor ha mantenido una valiente posición. De la filosofía cristiana y de la relación entre fe y razón nos ocuparemos en los dos siguientes apartados¹⁵.

¹³ Estudiaremos sobre todo dos artículos: X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi*, Brescia 1976, 39-50; ID., «Tâches et limites de la christologie philosophique», en *RSR* 65/1 (1977) 85-106.

¹⁴ En este apartado analizamos dos artículos del año 1980: X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», en *Com.* 4 (1979) 54-65; X. TILLIETTE, «¿Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 199-221 (orig. ital. 1980); y una conferencia de 1989, publicada posteriormente: X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 251-263.

¹⁵ Sobre la filosofía cristiana, las obras que estudiaremos son: X. TILLIETTE, «La christologie de la philosophie chrétienne», en P. P. DRUET (ed.), *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983, 63-83; ID., «Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel», en *Greg.* 71 (1990) 97-113; y algunos cursos universitarios: *La filosofía cristiana del siglo XIX a la luz de los debates del siglo XX; Cristología y filosofía; Modelos de filosofía cristiana*. Después ofreceremos la referencia completa; cf.

Sobre este fundamento, el apartado sexto definirá lo que hemos llamado «coordenadas» de la cristología filosófica de Tilliette, es decir, los elementos esenciales que la sostienen; el séptimo ofrecerá unas reflexiones sobre el alcance y el sentido de la cristología filosófica. Hemos considerado conveniente incluir también una breve reflexión sobre la visión que la teología y la filosofía tienen de esta disciplina; para eso hemos consultado el parecer, sobre todo, de O. González de Cardedal y de M. Álvarez (apartado octavo). Y para cerrar el capítulo, y planear el trabajo posterior, definiremos las «vías» de la cristología filosófica, los itinerarios por donde la despliega nuestro autor.

1. El impulso del idealismo

Pocos años después de terminar su tesis doctoral, Tilliette publica un artículo titulado *Actualidad del idealismo alemán*¹⁶ en el que defiende que el idealismo es actual por su cristología. Muchos creen que el idealismo ha derivado en la filosofía de la muerte de Dios, pero no hay que resignarse a esta interpretación atea que suele hacerse especialmente de Hegel; muchos teólogos han sabido renovar las expresiones de la fe con la ayuda de los discursos idealistas:

«La larga evolución de Schelling, marcada por avances y retrocesos, desemboca en una “filosofía positiva” cuya ambición es la de incluir las religiones positivas, especialmente el cristianismo, dando plenos derechos a sus creencias. En Schelling se encuentra por tanto la voluntad doble de armonizar la filosofía y la religión —lo que tiene en común con Hegel—, y de someter la lógica y lo inteligible al hecho y a la historia —en lo que quiere ser adversario de Hegel»¹⁷.

supra, nota 8. Sobre la relación entre fe y razón nos detendremos en los siguientes artículos: X. TILLIETTE, «Raison et Révélation. Réflexions à la suite d'un colloque», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995) 157-165; ID., «Solidarietà della teologia e della filosofia», en *RdT* 38 (1997) 437-447; ID., «L'Encyclique du siècle à venir», en *Com.* 25/6 (2000) 5-11; ID., «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 179-189; ID., «La cristología filosófica», en *RdT* 43 (2002) 923-929.

¹⁶ X. TILLIETTE, «Actualité de l'idéalisme allemand», en *Les Quatre Fleuves* 1 (1973) 71-81.

¹⁷ X. TILLIETTE, «Actualité de l'idéalisme», 76.

No faltan reticencias y desconfianzas desde la propia teología, pero muchos autores han asumido las contribuciones de los idealistas con generosidad. Así, por ejemplo, Tillich con Schelling o Pannenberg con Hegel, y también las escuelas de Munich o Tubinga¹⁸:

«Hegel ha devuelto a los teólogos, frenados durante mucho tiempo por el dogmatismo del sobrenatural, la exigencia del espíritu que todo lo escruta, incluso las profundidades de Dios, aún a riesgo de recaer en una nueva escolástica. En Schelling, y en general en el romanticismo, le han sacado el gusto a la tradición viviente y al esquema inagotable de la organicidad, de lo que se ha beneficiado en particular la eclesiología. El último Schelling ha esbozado una teología histórica de las *magnalia Dei*, y ha inculcado el sentido de la positividad, del testimonio histórico»¹⁹.

Tilliette cree, por tanto, que los teólogos tendrían que confiar más en las posibilidades cristológicas de la filosofía idealista²⁰, y en particular de Schelling, cuya filosofía termina siendo una cristología:

«La filosofía de la religión de Schelling, en la parte que trata especialmente del cristianismo como religión positiva, es de cabo a cabo una cristología, a excepción de la eclesiología y la “*satanología*” colocadas en el apéndice. La posición de partida es muy destacable y liberadora después de los silencios de la Ilustración: el cristianismo no es solamente una doctrina, es sobre todo un hecho; Cristo no es primeramente el maestro y fundador, sino el contenido del cristianismo»²¹.

La investigación de Schelling, que nuestro autor conoce bien, es un esfuerzo por pensar simultáneamente lo Absoluto y lo histórico; por eso culmina en una cristología: en la humanidad de Cristo está la mayor revelación de su divinidad, y

¹⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Actualité de l'idealisme», 76-77. Cf. a este respecto: W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; P. CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid 2011, especialmente p. 428s.

¹⁹ X. TILLIETTE, «Actualité de l'idealisme», 77.

²⁰ Cf. X. TILLIETTE, «Actualité de l'idealisme», 78. Cf. W. KASPER, *Das absolute in der Geschichte*, Mainz 1965.

²¹ X. TILLIETTE, «Actualité de l'idealisme», 78.

la mayor humillación expresa la más alta glorificación. Nuestro autor cree que esta filosofía del Absoluto es imprescindible para la teología actual:

«Una teología que estime que mirar al Absoluto es condición previa necesaria para cualquier consideración de fe, y que entender de modo conceptual el dato revelado no perjudica la confesión de su transcendencia, encuentra entonces en el idealismo un estímulo, un auxilio y a veces un modelo»²².

En el fondo, para Tilliette, el idealismo tiene el mérito de impedir que la filosofía y la teología reduzcan o pierdan su altura intelectual. Por eso muchos teólogos han encontrado en el idealismo la fuerza para remontar y cultivar los afanes del espíritu. Entre ellos, por citar algunos de los mencionados por Tilliette, G. Fessard, C. Bruaire o W. Kasper²³. A las filosofías idealistas se les puede reprochar su concentración en el sujeto; hasta cierto punto, se comprende que el cristianismo desconfíe de una filosofía cuya primera palabra es el «Yo». Pero Tilliette cree que debemos superar las primeras reticencias: el idealismo puede ser un poderoso aliado del cristianismo, sobre todo en virtud de su poderosa afirmación del Absoluto. Ésta es la intuición a mantener.

2. Posibilidad de la «cristología filosófica»

Tilliette inaugura la defensa de la cristología filosófica en 1975. En septiembre, participó en el trigésimo congreso de profesores cristianos de Gallarate con una ponencia titulada *El Cristo de los filósofos y la posibilidad de una cristología filosófica*²⁴, en el que se encuentran planteadas y anunciadas en buena parte las

²² X. TILLIETTE, «Actualité de l'idealisme», 80.

²³ Además de la obra ya citada de W. Kasper, cf. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola*, Paris 1956; C. BRUAIRE, *L'Affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence*, 1964; ID., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, 1964; ID., *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris 1970; ID., *L'Être et l'Esprit*, Paris 1983.

²⁴ X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi*, Brescia 1976, 39-50. Habitualmente este encuentro es considerado el punto de partida de la cristología filosófica, cf. S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere en*

reflexiones que nuestro autor va a sostener y desarrollar a lo largo de treinta años²⁵.

Para Tilliette, la posibilidad de la cristología filosófica consiste en admitir que la filosofía puede reconocer a Jesús sin deformarlo. Abordamos así la pregunta que quedaba planteada al final de nuestro capítulo primero. Como tal, esta cuestión sólo puede ser propia de la época de la separación entre teología y filosofía, es decir, sólo después de la Edad Moderna, momento a partir del cual puede encontrarse una filosofía «separada» de la teología.

Es preocupante que la cuestión por la posibilidad de la cristología filosófica reciba en principio una respuesta negativa en voces teológicas muy autorizadas. Tilliette las conoce y afronta. La primera de ellas es la de K. Barth: al ser la divinidad de Jesús exclusivamente un asunto de fe, después de la Revelación no tiene sentido una teología filosófica, o metafísica; sólo en la fe es posible el verdadero conocimiento de Dios²⁶. Otros teólogos, es verdad que sin llegar a una posición tan nítida, se muestran reticentes a la cristología filosófica porque temen que la filosofía se apropie de Cristo y, en consecuencia, lo deforme (por ejemplo Gogarten, Bonhoeffer, Ebeling...). También hay algunos destacados católicos: «la cristología filosófica, si existe, es una presión o una toma de posesión de la filosofía sobre el misterio. De Lubac, Balthasar, K. Rahner se ponen de acuerdo para señalar un rechazo sin ambigüedad»²⁷.

dialogo, Torino 2007, 13, 39; cf. A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Roma 2015, 120.

²⁵ Cf. H. SCHMIDINGER, «La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto», en E. CORETH (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. III. Corrientes modernas del siglo XX*, Madrid 1997, 41.

²⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 40-41. Cf. también H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1951.

²⁷ X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 42. Estas palabras de nuestro autor requieren una justificación bibliográfica que él mismo no ofrece, como diremos enseguida. En todo caso, los autores no rechazarían el encuentro del cristianismo con la razón, sino la «prioridad» filosófica en el contacto con Cristo; sus posiciones se comprenderían sobre el trasfondo de una desconfianza hacia la modernidad. Por su parte, Tilliette va a proponer una visión más positiva: una modernidad no hostil sino *reconciliada* con el cristianismo.

Este juicio es tan severo que podría invalidar directamente la cristología filosófica: ¿para qué esforzarse por algo que ningún teólogo moderno parece capaz de aceptar? Nos parece que Tilliette ofrece una sutil respuesta en tres etapas. En primer lugar, con un silencio bibliográfico: no se recoge ningún texto en el que alguno de esos tres grandes teólogos católicos rechace abiertamente la cristología filosófica; en realidad, ese rechazo no existe, sino las razonables cautelas contra la excesiva pretensión filosófica con respecto al Misterio. Por eso, Tilliette puede dar el segundo paso: la cristología filosófica nunca se plantea como el esfuerzo de la razón para agotar las dimensiones de la Revelación; si la razón y la Revelación se opusieran, la misma teología sería imposible. En realidad, y éste es el tercer paso y definitivo, la cristología filosófica se justifica cuando se comprende como el reflejo del acontecimiento de la Revelación en el pensamiento filosófico; por eso, bastaría prácticamente con constatar su existencia para defenderla con claridad:

«La seducción de Cristo sobre los filósofos es innegable; a menudo, ellos lo han incorporado, lo han considerado como uno de los suyos. Y antes de hacerlo objeto de la filosofía, se han acercado al hombre Jesús, al maestro de vida y de doctrina, al *Lehrer* por excelencia»²⁸.

Una cuestión distinta es si los filósofos han podido aceptar completamente el misterio de la Encarnación, punto central de la cristología, sin la ayuda de las implicaciones conceptuales de la fe. Aunque en algunos filósofos se ha diluido el escándalo de la Encarnación, en otros la historia de Jesús aparece como manifestación del *Logos* eterno: así se desvela el núcleo de la cristología filosófica, que es la «idea de Cristo», o «Cristo en idea», un auténtico dato filosófico —no simplemente un símbolo— subyacente a las visiones particulares²⁹.

²⁸ X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 43.

²⁹ Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 46. Este *Cristo en idea* como dato universal es, en el fondo, lo que también ha promovido la cristología más reciente contra algunas comprensiones mitológicas de Cristo, cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología*, I, 191s.

Tilliette ha recibido de sus estudios sobre Schelling el impulso decisivo a la cristología filosófica; para el autor idealista, la Encarnación es verdadera *kénosis* porque supone la sujeción de la Idea o el Sumo Principio a una existencia mortal³⁰. Aceptarlo significa en el fondo admitir una transformación de la misma filosofía. Tilliette se pregunta si este planteamiento «descendente» se repite en otras filosofías. ¿Qué es en el fondo el *pancristismo* de Blondel sino la posesión del Universo por parte de Cristo, con todas sus consecuencias cósmicas, psicológicas, antropológicas, históricas, etc.? La obra de Blondel augura una nueva cristología construida a partir de categorías renovadas³¹. Retengamos esta temprana referencia a Blondel, porque va a ser fundamental en el resto de la investigación. Para nuestro autor encierra una idea muy sencilla:

«Si Jesucristo lo es todo, el alfa y la omega, debe existir para la filosofía una manera de reconocerle. Más aún: habría una predestinación cristológica de la filosofía, y la filosofía sería, en tanto que antropología, cristológica. Interpretamos así el esfuerzo de Rahner»³².

³⁰ Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 47.

³¹ Entre ellas, la referencia esencial a la conciencia de Cristo. Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 50: «Ante el declive de las cristologías especulativas y el peligro de un “ateísmo cristológico” (que no es más que un secularismo avergonzado), una cristología filosófica abre el futuro de una teología que vuelve a la tranquilidad. Para llevar a cabo su tarea milenaria, la teología necesita instrumentos nuevos. Demasiado tiempo centró el misterio de la unión hipostática en la cuestión de la ciencia de Cristo y su poder profético y taumatúrgico, objetivándolos. Ahora tendría que dedicarse a la *conciencia fenomenológica de Cristo, a su Yo, a su ser mundano*: Blondel lo presentía y nos ofrece la clave. Para hacerlo, ya no sirven las herramientas de la escolástica. Una cristología filosófica, al mismo tiempo audaz pero respetuosa con el misterio, podría ofrecer sus análisis y la frescura de sus intuiciones. Rahner limita más o menos la cristología “transcendental” a la explicación de la *Idea Christi*, a los prolegómenos del conocimiento de Cristo. Pero a mi parecer se podría ir más allá, hasta la subjetividad absoluta de Cristo, y devolver de este modo a la dogmática los intereses del dinero que prestó». Los subrayados son nuestros.

³² X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 49. La cristología transcendental es para Tilliette otra prueba de la posibilidad y conveniencia de la cristología filosófica. Lo veremos después, cf. *infra*, p. 175-181. El sentido de la expresión de Rahner es claro: «Para poder conocer qué significa la relación creador-criatura hay que fijarse, sobre todo, en el

Es verdad que hay que cuidarse de las desviaciones o desplazamientos en que pueden incurrir algunas filosofías cuando se adentran en el terreno de la teología, pero la magnitud del riesgo no invalida la necesidad. Hay que valorar la audacia de nuestro autor que, en contra de tantas voces autorizadas y tan poco convencidas, se ha esforzado por acoger esta necesidad y defenderla, ofreciendo a la filosofía y a la cristología nuevos problemas y nuevas herramientas. En un primer momento su esfuerzo se mantiene en la prueba histórica, aunque no tardará en abordar la discusión sobre su posibilidad teórica.

Tilliette no tuvo que esperar mucho para encontrar detractores a esta propuesta; ya en el mismo Congreso se encontró con la negativa de C. Fabro³³, que mantenía una posición cercana a la de Barth. Para el filósofo italiano es evidente que la razón natural es un requisito que se presupone para aceptar la fe, pero en sí misma la razón es insuficiente para comprender a Cristo, precisamente porque es Dios:

«El “Cristo de los filósofos” debería ser el Cristo de la razón y de la evidencia racional. Es posible que algún filósofo, incluso no creyente, quedara profundamente admirado por la doctrina y la personalidad de Cristo, y hasta lo reconociera como filósofo

hombre, es decir —y éste es el sentido de lo que sigue—, se puede hacer cristología como antropología que se trasciende a sí misma y, al revés, se puede elaborar una antropología como una cristología deficiente», K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», 171, nota 19. Rahner afirma que la encarnación y la cristología sólo evitan la reducción mitológica si se sitúan en el marco más amplio de la relación de Dios con el mundo, que es reflejo de la autoexpresión de Dios en el Logos; cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación*, 209-210. Kasper critica el carácter excesivamente formal del planteamiento de Rahner, que olvidaría el cristianismo «histórico», aunque su crítica parece que deja un poco fuera de contexto la expresión de Rahner; cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 93-97. La interpretación que hace Tilliette de esta expresión supera ciertamente el sentido literal, pero no la malinterpreta en la medida en que admite que la explicación filosófica tiene un destino cristológico.

³³ C. FABRO, «L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Brescia 1976, 51-87.

superior a Sócrates. Pero Cristo no se ha presentado como filósofo, sino como el Hijo de Dios, Hombre y Dios»³⁴.

Para Fabro lo importante es reconocer a Cristo como Hijo de Dios: nada menos, y nada más. Ni siquiera se esconden las críticas a una teología «postconciliar» que «desarrolla el problema cristológico en continuidad directa con el pensamiento moderno»³⁵, lo que él considera un auténtico demérito, y en especial el esfuerzo de algunos teólogos por considerar a Cristo a partir del *a priori* humano, o sea, del principio transcendental, en alusión directa a K. Rahner. Se trata, para este filósofo, de un esfuerzo inútil; el «Cristo de los filósofos» es un sinsentido ante el anuncio de los Apóstoles y el testimonio de los mártires. «Después de la venida de Cristo, [la verdad] no es ni el análisis ni la síntesis, sino únicamente la obediencia de la fe»³⁶. Nos parece que son innecesarias las respuestas a planteamientos de este tipo, pues no tiene sentido sostener por principio que el pensamiento moderno y contemporáneo no posee ningún valor³⁷; resulta simplista querer presentar la conversión que pide la fe como única alternativa al serio esfuerzo intelectual del ser humano.

El resto de su artículo es un análisis de Lessing y de la comprensión heterodoxa de Cristo que tendrían Kant y Hegel; el autor trata de apoyarse en las afirmaciones anti-idealistas de Kierkegaard. Su juicio es muy duro: «La filosofía moderna, que había pretendido comenzar con el vacío de la conciencia y sin el ser, se encuentra al final con el vacío de Dios y el rechazo de Cristo: abandonada

³⁴ C. FABRO, «L'eliminazione dell'Uomo-Dio...», 53.

³⁵ C. FABRO, «L'eliminazione dell'Uomo-Dio...», 52.

³⁶ C. FABRO, «L'eliminazione dell'Uomo-Dio...», 57.

³⁷ Cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma 1986; R. DUCRET (ed.), *Christianisme et modernité*, Paris 1990; C. THEOBALD, «I tentativi di riconciliare la modernità e la religione nelle teologie cattoliche e protestanti», en *Concilium* 28/6 (1992) 50-61; J. LADRIÈRE, «Théologie et modernité», en *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 174-199; A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Cinisello Balsamo 2002; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001.

por Dios y sin esperanza en Cristo, sin verdad y sin libertad»³⁸. La posición es exactamente la inversa a la mantenida por Tilliette, que va a defender que la filosofía idealista, precisamente por su concentración cristológica, no ha perdido a Dios del horizonte: la consideración filosófica de Cristo garantiza la apertura de la filosofía al problema teológico, y aún más, al problema del Absoluto que la define especialmente para responder a la inquietud del hombre.

La cristología filosófica es incompatible con el deísmo filosófico. Por eso, quienes desarrollen una teología natural deísta terminarán rechazando la posibilidad de la cristología filosófica. No todos los filósofos, y singularmente los idealistas, reducen a Cristo a un elemento metafísico, ni aligeran el peso decisivo que tiene la historia para el cristianismo. Por eso es posible proponer y defender una cristología filosófica, es necesario y urgente señalar al mismo tiempo su límites y sus tareas³⁹.

Tilliette constata que nuestra época, sumida en el «invierno del mundo» del ateísmo, se resiste sin embargo a abandonar a Cristo. Aunque los hombres parecen «arrinconar» a Dios, no abandonan la cristología: es verdad, ésta se plantea muchas veces como búsqueda, otras veces se ve a Cristo sólo como un hombre⁴⁰, y otras veces se proyectan sobre Él las más variadas tendencias o ideas filosófi-

³⁸ C. FABRO, «L'eliminazione dell'Uomo-Dio...», 87.

³⁹ X. TILLIETTE, «Tâches et limites de la christologie philosophique», en *RSR* 65/1 (1977) 85-106.

⁴⁰ Cf. X. TILLIETTE, «La morte di Dio e le metamorfosi del Cristo», en *La civiltà cattolica* 3029 (1976) 379: «La humanidad se había creído capaz de aceptar el reto. Pero se da cuenta, al menos en sus centinelas proféticos, que no tiene la resistencia suficiente para las grandes heladas que proceden del “invierno del mundo” (Pierre Emmanuel), es decir, del ateísmo»; cf. *ibid.*, 380: «La inflexión cristológica tan notable de la cultura religiosa y profana actual deriva en parte, no podemos esconderlo, de un alejamiento de los vínculos entre Dios y Cristo. Sólo para Teilhard de Chardin, el Cristo del siglo XX es el Cristo cósmico. Con mayor frecuencia se quedó reducido o confinado a la orilla humana. Quizá de aquí provenga la colección de novelas y relatos sobre Cristo». En la segunda mitad del siglo XX se habían prodigado los relatos sobre Jesús: G. Santayana, N. Kazantzakis, P. P. Pasolini (*El evangelio según san Mateo*, 1964), N. Ray (*Rey de Reyes*, 1961), S. L. Schwartz (*Godspell*, 1971), N. Jewison (*Jesuschrist Superstar* de A. L. Webber, 1973), F. Zeffirelli (*Jesús de Nazaret*, 1977), etc.

cas... Aunque Cristo se ha visto sometido a estrechas categorías, reducido a símbolo o a mero hombre, a pesar de todo eso, ha permanecido viva su atracción y no ha desaparecido del mundo la gran cuestión: «¿eres tú el Cristo, el Hijo de Dios vivo?»⁴¹.

La «seducción» de Jesucristo se ha mantenido tanto en los sistemas filosóficos «omnicomprensivos» como en las filosofías de tipo más «crítico»⁴². Al reconocer esta «pequeña entrada» de Cristo en la filosofía se prepara su «gran entrada» en la última filosofía de Schelling⁴³, y sobre todo, de Hegel, cuya obra —incluso con algunas dificultades serias— representa en realidad una «entrada solemne» de Cristo en la filosofía, una cristología:

«Cristo es el destino especulativo de Dios o del Absoluto: la manifestación de lo infinito en lo finito, el holocausto rendido a lo universal por lo finito, la comunidad espiritual en la que Él resucita. Por eso el despliegue del sistema extiende una amplia estaurología»⁴⁴.

En el sistema hegeliano hay una correspondencia entre el despliegue necesario de la Idea y el desarrollo de la economía de la redención, que hace que filosofía y cristología se vuelvan equivalentes⁴⁵. Y aunque es cierto que la dimensión especulativa resulta predominante, Tilliette cree que al menos en la *Filosofía de la Religión* Hegel aún reserva un lugar destacado para la historia de Jesús⁴⁶. El gran mérito de esta equivalencia o correspondencia es, para nuestro autor, «mostrar

⁴¹ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 86.

⁴² Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 86.

⁴³ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 88: «Cristo no es solamente el maestro y el Revelador, es el objeto y el contenido de la Revelación; la Revelación que Él trae es Él mismo».

⁴⁴ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 89. Tilliette no puede limitarse a la filosofía de Schelling, que él conoce de manera magistral, en la medida en que algunos —C. Fabro, por ejemplo— consideran que la cristología filosófica es una deformación racional de Cristo, y se apoyan en una interpretación de Hegel. Tilliette propone superar la habitual lectura simbólica del autor de la *Fenomenología del Espíritu*.

⁴⁵ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 90.

⁴⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 91. Cf. E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris 1983.

que la cristología puede tener un destino *filosófico*, que va al encuentro del destino *cristológico* de la filosofía, de tenor más apologético»⁴⁷.

Tilliette quiere demostrar, frente a planteamientos como el de Fabro, que el valor de la filosofía no es sólo preparar la opción de fe, sino también acoger la verdad contenida en ella. Por una parte, resulta posible recopilar las diversas imágenes de Jesús que se encuentran en los filósofos, y conformar así una cristología filosófica que Tilliette llama «a posteriori»; un ejemplo es el trabajo de H. Gouhier⁴⁸. Pero además, por otra parte, en esa investigación histórica se pueden descubrir rasgos comunes, intuiciones o conceptos que orientan el trabajo filosófico; esto es lo que ha ocurrido con Hegel, en quien se observa que la cristología ha ofrecido una base conceptual a la filosofía. Podría preguntarse hasta qué punto es acertada la imagen de Cristo que se plantea aquí. Para esquivar la objeción, Tilliette formula un principio: una cristología es *filosófica por exceso* cuando arrincona la idea de contingencia, esto es, cuando la cristología se considera realizada con independencia de Jesús como individuo histórico concreto. Resulta fundamental mantener el equilibrio «entre un Cristo de realidad empírica puntual pero sin resplandor integral y una cristología coextensiva a la totalidad pero sin referencia histórica determinada»⁴⁹.

De manera que el estudio histórico (esta cristología filosófica denominada «a posteriori») pone de manifiesto que la relación entre la filosofía y Cristo puede tomar dos posibles direcciones principales, que van a configurar dos vías en la cristología filosófica:

«La organización y la comprensión del Cosmos en vista del Cristo de la revelación (destino cristológico de la filosofía), y el movimiento correlativo, sobre el que insis-

⁴⁷ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 91. Este doble sentido va a ser decisivo en la configuración de la cristología filosófica. Tras mencionar los ecos que este esfuerzo tiene en Teilhard de Chardin, nuestro autor concluye: «Se trata nada menos que de restituir en nuevos pensadores la altura, la anchura y la profundidad de la antigua *Philosophia Christi*». Lo trataremos detenidamente en la segunda parte.

⁴⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 93. Cf. H. GOUHIER, *Bergon et le Christ des Evangiles*, 124-133.

⁴⁹ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 93.

timos más porque generalmente es mal comprendido, el destino filosófico de la cristología, a saber, la reparación y el acabamiento cristológicos de la razón. Seguramente, ambos movimientos son reversibles y están siempre implicados, pero es la integración cristológica —más que la asunción filosófica— lo que funda una verdadera filosofía cristológica»⁵⁰.

Tilliette ha respondido a Fabro señalando este doble movimiento en Teilhard⁵¹ y, sobre todo, en M. Blondel:

«Encontramos una anticipación filosófica de la cristología, tanto en la línea de la opción (destino cristológico de la filosofía) como en la del objeto intencional (destino filosófico de la cristología). Por supuesto, antes de cualquier filosofar está Cristo y la cristología, pero su lugar está marcado en la filosofía misma, y ésta no se acaba sin ellos»⁵².

A juicio de nuestro autor, Blondel pretende elaborar una metafísica cristiana, esto es, una filosofía que tiene como fundamento el sobrenatural, que no entra en la reflexión de una forma artificial, sino como la mejor respuesta —la más humana— a las cuestiones que suscita «la práctica»: «por medio del conocimiento y de la acción vinculados en el ser, la cristología se va a introducir en la metafísica como último eslabón de la cadena»⁵³. La acción como encuentro entre lo

⁵⁰ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 95. La cita se cierra con la expresión «filosofía cristológica». Parece que en un primer momento nuestro autor no tenía una especial preocupación por intercambiar el sustantivo y el adjetivo; nosotros pensamos que con esa alteración se está introduciendo una modificación no despreciable, como diremos enseguida.

⁵¹ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 95. En la obra de Teilhard, Cristo queda integrado en la evolución del mundo, y eso convierte a su reflexión en una cristología filosófica sólo «en deseo»: el peligro del creyente es la gnosis que da más valor a la Idea que a la historia. Cf. H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence commentée*, Paris 1930; ID., *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1962; ID., *Teilhard et notre temps*, Paris 1968; K. RAHNER, «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en ID., *Escritos de teología*, V, Madrid 1964, 181-219.

⁵² X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 96-97. Cf. H. DE LUBAC (ed.), *Blondel et Teilhard de Chardin*, Paris 1965.

⁵³ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 99-100. En la segunda parte nos referiremos a las grandes obras de Blondel: *La Acción* de 1893, su trilogía-tretralogía: *El Pensamiento*

finito y lo infinito pone de manifiesto que hay un vínculo que da fundamento a los fenómenos y consistencia a la realidad, y que es precisamente Cristo, mediador universal: «las cosas son porque Cristo las ve, su realidad objetiva absoluta depende de la verdad del Verbo, incluso las apariencias “participan de la verdad absoluta del conocimiento divino del mediador”, y el hombre lo ve todo “por los ojos del Mediador”»⁵⁴. También Schelling había resaltado a Cristo como Primogénito de toda la Creación; en esta misma línea, Blondel defiende que la Encarnación es la finalidad de la creación⁵⁵. Tilliette no tiene ningún reparo en afirmar que estas ideas de Blondel son un admirable ejemplo de cristología filosófica y que sus intuiciones ofrecen a la teología una luz decisiva⁵⁶: piensa fundamentalmente en la descripción que Blondel hace de la unión hipostática como «simpatía estigmatizante», aplicándola a la reciprocidad de las conciencias. En la estela de Blondel, Tilliette anuncia aquí que la cristología podría renovarse al analizar fenomenológicamente la vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad, la simpatía, el amor, la muerte...⁵⁷. En lo esencial, el trabajo de Tilliette está ya anunciado en estas primeras intervenciones.

(1932), *El Ser y los entes* (1933), *La Acción* (1934) y *La filosofía y el espíritu cristiano* (1935). En toda su obra puede apreciarse una continuidad que tiene en la base una inspiración cristológica: cf. P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1941; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses*, Paris 1980; ID., *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2001. De la filosofía de Blondel como preparación al cristianismo habla nuestro capítulo III; y lo que es más importante, de la cristología filosófica de Blondel, el capítulo IV.

⁵⁴ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 101. Tilliette vuelve más adelante sobre esta idea de la mediación de Cristo como vínculo del mundo en Blondel, cf. cap. IV.

⁵⁵ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 101. Deseaba una afirmación dogmática al respecto, cf. M. BLONDEL, *Historia y dogma*, 343, lo que parece afirmarse en GS 22.

⁵⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 105. Tilliette se refiere aquí, y más adelante en otros lugares, al *pancristismo* de Blondel y a las sugerentes reflexiones que el filósofo francés realiza sobre el misterio de su conciencia. Nos ocuparemos detenidamente de esta cuestión en el capítulo V.

⁵⁷ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 106.

Por consiguiente, la réplica a los primeros ataques contra la cristología filosófica se ofrece tanto por el bando de la prueba «de hecho» como por la reflexión filosófica sobre lo histórico y lo necesario. Hay también un fundamento de fe:

«Es superfluo añadir que la cristología filosófica tal y como la concebimos, y que en definitiva no existe más que en raros ejemplares, sólo se desarrolla presuponiendo la fe y en la órbita de la fe [...]. En la diversidad de las épocas y los genios, no existe más que una sola forma válida de cristología filosófica: aquella en la que Cristo es el objeto, que tiene a Cristo como medida de todas las cosas»⁵⁸.

Así pues, la fe puede tener resonancia filosófica, en dos direcciones fundamentales: el destino cristológico de la filosofía (la razón como preparación al evangelio), y el destino filosófico de la cristología (la fe que ilumina los caminos de la razón y los conceptos filosóficos); éste último es el que resulta ahora más necesario. Por supuesto, tiene sus límites: por un lado, no debe perder la historia de Jesús ni convertirlo en un símbolo racional⁵⁹; por otro lado no debe convertirse en teología y concentrarse sólo en el estudio histórico-especulativo de los datos de la Revelación; es filosofía y como tal contempla a Cristo, ya sea desde una perspectiva crítica, o idealista, o fenomenológica; esta última resultará ser decisiva para la cristología filosófica. Aún así, aunque se hubiera limitado sólo la visión que los filósofos han tenido de Cristo, ya habría merecido la pena.

3. Legitimidad de la cristología filosófica (en el terreno de la filosofía)

Una vez demostrado que la filosofía puede ocuparse de Cristo o acoger los destellos que brotan de Él, y que sólo de este modo se vuelve fiel a su inquietud por lo Absoluto y su unión con lo finito, Tilliette debe afrontar el reto de defender su legitimidad filosófica. Probar que la filosofía puede ser cristológica y que puede tratar de Cristo es mucho más fácil que demostrar lo contrario, es decir, que la cristología puede ser filosófica, o dicho de otro modo, que le compete el título de «filosófica» con propiedad. Con todo, Tilliette empieza a intentarlo en

⁵⁸ X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 106.

⁵⁹ Éste sería el sentido estricto de la expresión «filosofía cristológica» a la que nos hemos referido en la nota 50 de este capítulo.

un artículo del año 1979⁶⁰, en el que aparecen los principales conceptos que estarán presentes en el resto de su obra, sobre todo el de *Idea Christi*.

Para Tilliette, no siempre los filósofos deforman a Cristo o hacen de Él un elemento meramente simbólico, lo cual no sería en el fondo otra cosa que manifestación de ateísmo. Tilliette recuerda la presencia de Cristo en los sistemas idealistas, que —latente en la mayoría de ellos— permite comprenderlos como filosofías cristianas:

«La fractura de las disciplinas que contempla la Edad Moderna no conduce a una desafección de Cristo. A menudo, Él es lo que no se dice de los sistemas, su cifra latente, de manera que estas filosofías, sin la referencia a Cristo, sólo se comprenden a medias»⁶¹.

La afinidad de Cristo con la filosofía tiene, por una parte, una dimensión subjetiva, que reconoce a Cristo como modelo del filósofo: «Cristo es tipo o imagen sobre la que el filósofo se regula y se guía en su tarea de investigación y pensamiento»⁶². Pero, por otra parte, hay también una dimensión objetiva que toma a Cristo como tema de la filosofía⁶³; por ejemplo, en los sistemas de Hegel y de Schelling. Por eso Tilliette no teme afirmar que la metafísica futura gira en torno a Cristo, cuya dimensión universal expone abiertamente el prólogo joánico, lo que han acogido abiertamente algunos autores:

«Pascal formula la afirmación más importante de toda cristología que quiera presentarse eventualmente como filosófica: “Jesucristo es el objeto de todo, y el centro al que todo tiende. Quien le conoce, conoce la razón de todas las cosas”. En efecto, con

⁶⁰ X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», en *Com.* 4 (1979) 54-65. En adelante, «Le problème...».

⁶¹ X. TILLIETTE, «Le problème...», 55.

⁶² X. TILLIETTE, «Le problème...», 57. Para Spinoza, Cristo habría sido el «Summus Philosophus». En realidad se trata de unas notas que Leibniz toma sobre Spinoza en una conversación con E. W. Tschirnhaus; cf. E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hildesheim 1966, 103; cf. G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1912, 73, 289. Volveremos sobre este asunto después: cf. *infra*, p. 185, nota 40 (capítulo III); *infra*, p. 251, nota 26 (capítulo IV).

⁶³ Cf. X. TILLIETTE, «Le problème...», 59.

esta frase inspirada, que retoma Blondel, Pascal no hace otra cosa que afirmar la identidad del Verbo con el Verbo hecho carne, y dilatar el eco del majestuoso prólogo joánico»⁶⁴.

Esta afinidad de Cristo con la filosofía se despliega en dos direcciones complementarias que conforman la cristología filosófica:

«El acercamiento más original de esta empresa controvertida, la cristología filosófica, se debe seguramente a Maurice Blondel [...]. A nuestro parecer, es el único que indica la dimensión más importante de la cristología filosófica, a saber, el destino filosófico de la cristología, reverso del otro aspecto, destino cristológico de la filosofía, que encaja en el marco de la apologética clásica»⁶⁵.

Nuestro autor está principalmente interesado en este destino filosófico de la cristología: aunque las reflexiones filosóficas pueden conducir a Cristo, e incluso proyectarse en Él, lo verdaderamente interesante es mostrar el movimiento inverso, las repercusiones filosóficas del estudio de Cristo. Para Tilliette, es Blondel quien mejor ha desarrollado que la filosofía está llena de Cristo⁶⁶:

«La inmanencia de Cristo al mundo y a la realidad humana permite lanzar profundos golpes de sonda en la naturaleza humana y la antropología, pero también, en una especie de reversibilidad, de escrutar con los medios continuamente ampliados de la inteligencia filosófica “la anchura, longitud, altura y profundidad” de la caridad de Cristo. Nos parece que se trata también de una tarea siempre apremiante y urgente de la filosofía, que la consagra como cristología filosófica. Pese a todo, aunque incompleta, sigue siendo una virtualidad fundamental de la filosofía»⁶⁷.

No nos detenemos a comentar estas afirmaciones, porque en las páginas que quedan volveremos a referirnos a Blondel muchas veces. La segunda dirección de la cristología filosófica (Cristo inspirador de filosofía) termina abriendo una

⁶⁴ X. TILLIETTE, «Le problème...», 57. La cita de Pascal es de los *Pensées* 556, y la de Blondel es *L'Action*, 461 (*La Acción*, 514): «Él es la medida de todas las cosas».

⁶⁵ X. TILLIETTE, «Le problème...», 63. Nos ocuparemos ampliamente de ambos movimientos en los cap. III y IV.

⁶⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Le problème...», 64.

⁶⁷ X. TILLIETTE, «Le problème...», 64-65.

tercera vía, como diremos en seguida, centrada en el estudio de la conciencia de Cristo y sus vivencias, que es la que nosotros perseguimos aquí:

«Si hay una psicología de Cristo, ya que la explicación psicológica exclusiva de premisas dogmáticas es un callejón sin salida, se requiere un “transcendental” para abordar el Cristo vivido, las vivencias de Cristo, el *Christus-Erlebnis*. Es cierto que la “conciencia de Cristo” suscita un “problema formidable”, como lo llamó Blondel, que lo afrontó. Y sin embargo presupone que se tengan en cuenta, filosóficamente, el ser y los estados de Cristo»⁶⁸.

Es innegable la riqueza que ofrecen estas sugerencias, pero es preferible atenderse ahora al desarrollo cronológico de las cuestiones. Tilliette sigue pensando el carácter filosófico de su intuición en un artículo de 1980 publicado en una obra sobre la teología fundamental⁶⁹. No se conforma con la desconfianza hacia la cristología filosófica ni se resigna al silencio de las obras especializadas. No teme decir que existe un molesto «ocultamiento», que demuestra que la filosofía «de los filósofos» no siempre se corresponde «con lo que se retiene de ella, con la filosofía como mentalidad»⁷⁰. Trae como muestra de esta separación entre filosofía y fe el clásico alegato de Dostoviesky que plantea la opción disyuntiva entre Cristo o la verdad⁷¹. Es verdad que cierta división entre filosofía y cristología puede remontarse hasta san Pablo (cf. 1Cor 1,18-25), pero no se puede olvidar que ya la Iglesia antigua estableció una nueva integración más elevada, por la cual el cristianismo pudo ser designado como «filosofía»:

⁶⁸ X. TILLIETTE, «Le problème...», 59. Sobre la psicología de Jesús: cf. P. GALTIER, *L'unité du Christ. Être, Personne, Conscience*, Paris 1939; P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia 1951; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *De Iesu autoconscientia*, Roma 1986; L. J. FRANAS – J. ASTLEY, «The quest for the psychological Jesus», en *Journal of Psychology and Christianity* 15 (1997) 247-259. Sobre la conciencia de Jesús, cf. *infra*, cap. V, p. 308, nota 20.

⁶⁹ X. TILLIETTE, «¿Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 199-221 [orig. italiano: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, 173-191]. Aquí seguimos la versión española.

⁷⁰ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 200.

⁷¹ Carta de 1854 a N. Dimitrievna, citada por ejemplo en *Philos.*, 261-262.

«Unidos entre sí, los términos de Cristo y de filosofía se armonizaban y atraían mutuamente [...]. La filosofía de Cristo, por consiguiente, es un nombre maravilloso para una teología que es al mismo tiempo especulativa y espiritual. [...] La patrística y la gran escolástica desarrollaron una cristología filosófica que se derivaba de los aspectos especulativos y existenciales de Cristo y que provenía de una práctica de la inteligencia de la fe»⁷².

La afinidad entre Cristo y la filosofía deja sin fundamento una escisión estricta entre la filosofía y la cristología. La filosofía puede ocuparse de Cristo, lo mismo que se ocupa de la conexión entre lo Absoluto y lo determinado, y precisamente por eso. Ahora bien, este movimiento implica, en consecuencia, la existencia de la otra vertiente, una corriente de pensamiento que se ha generado a partir de Cristo y que con toda propiedad los primeros cristianos llamaron «filosofía». Por eso, la cristología filosófica es verdadera filosofía «totalmente empapada en Cristo»⁷³. Esta armonía de la antigüedad se quiebra cuando la filosofía empieza a considerarse una tarea «separada»; aislada de Cristo, ¿puede decir algo sobre Él, independientemente de las creencias personales de los filósofos? «Parece que su obligación es detenerse ante el umbral»⁷⁴. Muchos filósofos, sin embargo, rompen esa reserva: Jaspers o Bergson han considerado a Cristo como un hombre sublime, aun sin considerar el contenido teológico que transmite o implica. Esto significa que de hecho la filosofía no ha dejado fuera por completo a Cristo:

«Con esto no se quiere decir que no haya zonas neutras, indiferentes, que son propias de la lógica o de la ciencia; pero en la articulación general de los problemas, en la conexión viva de las partes, la reflexión filosófica toca más pronto o más tarde los problemas últimos»⁷⁵.

Sólo es posible entender la implicación entre Cristo y la filosofía como prolongación del eco que Cristo deja en la razón, un reflejo con el que la razón ilumina respondiendo al misterio de Cristo:

⁷² X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 200.

⁷³ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 202.

⁷⁴ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 202.

⁷⁵ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 202.

«El esfuerzo inicial y prodigioso que ha hecho la teología por comprender a Cristo, por abrir a la inteligencia la aparición de un hombre-Dios concreto y existente, se comunicó al pensamiento humano en una adquisición definitiva, que por tanto subsiste todavía, a veces de modo latente, por encima de la emancipación filosófica y de la ruptura que de allí se siguió. Si se ha pasado de la *philosophia Christi* a la *philosophia de Christo* mediante un cambio histórico, esto se realizó sin que se debilitara la instancia cristológica de la filosofía, por muy paradójica que pueda parecer una afirmación semejante. Cristo sigue habitando en los edificios filosóficos, de manera especial en esas grandes catedrales abandonadas que son los sistemas idealistas»⁷⁶.

Aun disuelta la síntesis original, es imposible sostener la escisión absoluta entre filosofía y teología. Cristo se ha quedado en la filosofía como ejemplo histórico (*Lehrer*), y sobre todo como elemento especulativo o como idea, *Idea Christi*⁷⁷. Con un poco de atención pueden recuperarse muchos datos que prueban esta presencia en la historia de la filosofía, aunque, como hemos dicho, lo más importante es recuperar la síntesis entre Cristo y la filosofía:

«Henri Gouhier, que fue el primero en lanzar la expresión de cristología filosófica y ofrecernos algunos ensayos preciosos sobre la misma, la concebía como una pluralidad y le atribuía una unidad solamente comparativa. Creo que es posible ser más valiente y que el camino inductivo que fija los grandes rasgos de la cristología filosófica debe desembocar en un problema de derecho que concierne a la misma posibilidad»⁷⁸.

El acceso filosófico a Cristo se plantea unas veces como el paso de la aceptación de su existencia histórica y su doctrina a la pregunta por la conformidad de tal doctrina con la *philosophia vera*. Junto a este movimiento, se da otras veces un camino inverso: alumbrar en la razón una idea clave, determinar su necesidad objetiva y buscar después su confirmación histórica⁷⁹. La preeminencia de la cris-

⁷⁶ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 202-203.

⁷⁷ Cf. X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 203.

⁷⁸ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 204.

⁷⁹ Cf. X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 204-207. Además de la referencia a Spinoza, que hemos recogido unas páginas más atrás, Tilliette se refiere aquí a la comprensión kantiana del hombre moralmente grato a Dios. Cf. *CI*, 42-61; J. L. BRUCH, *La philosophie religieuse*

tología trascendental y el carácter derivado de la verificación experimental histórica se mantendrá, con matices, en los sistemas idealistas de Fichte y Schelling, y sobre todo de Hegel:

«A pesar de su diversidad, las cristologías de los tres grandes del idealismo alemán apuntan hacia esta cristología filosófica cuyo concepto hemos determinado. Corren el peligro de ser filosóficas por exceso, de merecer y justificar la crítica del “Cristo de los filósofos”, un ídolo, en contraste con el Cristo de los cristianos. Sin embargo, tampoco un Cristo de los filósofos es un *ens rationis*; no se le puede construir de nueva planta, sino que supone al menos tácitamente la fe que se le opone. No se deriva necesariamente de esto la secularización. Hay muchas cosas válidas en este intento en los confines mismos de la razón. El equilibrio inestable de las cristologías filosóficas depende de la ausencia de la dimensión sobrenatural, del sentido del misterio que llena los vacíos de la razón. Pero no es responsable, lo mismo que tampoco lo es la incapacidad de la teología, del deterioro sucesivo, que llegó precisamente con el derrumbamiento de los grandes sistemas»⁸⁰.

Tilliette entiende que los grandes sistemas idealistas son intentos de recuperar la gran síntesis teológica originaria del cristianismo: la armonía entre Cristo y la razón, entre lo histórico y lo universal. En este sentido, su esfuerzo sería el mismo que el pretendido por la fe⁸¹; pero sin la ayuda de ésta, el objetivo sólo puede conseguirse parcialmente, lo que, pese a todo, no le resta validez. Si después la síntesis se deshizo, no se puede apuntar como responsabilidad de quienes lo intentaron. El problema aparece con toda su crudeza:

de Kant, Paris 1968; P. GILBERT, «La christologie sotériologique de Kant», en *Greg.* 66 (1985) 491-514; P. CODA, «A proposito dell'insostenibile antinomia della cristologia kantiana», en *Lateranum* 1 (1995) 189-198; G. FERRETTI, «Le tensioni dell'ermeneutica cristologica di Kant», en N. PIRILLO (ed.), *Kant e la filosofia della religione*, I, Brescia 1997, 113-131; G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Torino 1997.

⁸⁰ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 217.

⁸¹ Cf. X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 201: «La fe, de la que se nutre la teología, colma el abismo existente entre la aparición singular, histórica, dentro de unas fechas, de Jesús de Nazaret, y las cristologías grandiosas elaboradas inmediatamente por la comunidad postpascual de las que están llenas las epístolas paulinas y el evangelio de Juan».

«Lo propio de la cristología filosófica —tal como se refleja en los sistemas idealistas— consiste en asociar, siguiendo a la cristología doctrinal, la *idea Christi* con el Cristo de los evangelios. Esto es verdad en lo que se refiere a la forma más elevada, cristofánica, de la cristología especulativa, el hegelianismo»⁸².

Después de los idealistas, Blondel destila de la cristología un itinerario antropológico y metafísico. Por eso, en él encontramos la mejor expresión de la cristología filosófica; para Blondel, la filosofía acoge válidamente ideas e intuiciones del cristianismo que la mejoran porque responden a las mismas exigencias:

«La convicción de que Cristo o es total o no es nada, no permite ninguna libertad de opción. Incluso cuando la filosofía intenta mantenerse dentro de su propia autonomía, apenas admite la *idea Christi* en seguida cambia de rostro y trasciende el singular universal de la idea. [...] [Blondel] es el único que nos hace vislumbrar qué cosa podría ser una cristología filosófica análoga a un templo viviente que surgiera en medio de los suntuosos mausoleos de Cristo que son esos grandes sistemas que hemos recordado»⁸³.

Tilliette volverá a esta reflexión y sintetizará su recorrido en un curso de verano de la Universidad Complutense celebrado en El Escorial en 1989, aunque su conferencia fue publicada con posterioridad⁸⁴. La cristología filosófica no se limita a presentar un muestrario, a modo de caleidoscopio, de las distintas visiones que los filósofos tienen de Cristo, sino que busca precisamente preguntarse por *el* Cristo de los filósofos, cuestionándose si es posible una cristología filosófica semejante a la teología filosófica y capaz de compararse con ella⁸⁵. Entendida en

⁸² X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 218.

⁸³ X. TILLIETTE, «¿Es posible...?», 219-220.

⁸⁴ X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 251-263. En la p. 9 se indican las circunstancias originales de esta contribución, en el marco de un curso titulado «Jesucristo hoy». El artículo lleva el mismo título que la *opera magna* de nuestro autor, que apareció en el año 1990.

⁸⁵ Cf. X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», 251. No se trataría de una disciplina teológica, aunque se encuentra muy próxima a la cristología especulativa de Schleiermacher o Günther, o a la cristología transcendental de Rahner.

sentido recopilatorio, *una* cristología filosófica no supone ninguna dificultad, a diferencia de *la* cristología filosófica, que es problemática para quienes, desde el lado de la religión, se ven inclinados a rechazar toda alianza posible entre Cristo y la filosofía, y para aquellos que, desde el lado de la filosofía emancipada, temen que la religión «contamine» el pensamiento. Ahora bien, lo mismo que todo filósofo —por el hecho de ser hombre— se enfrenta antes o después con la opción por Cristo, así también la filosofía se encuentra antes o después con la cristología:

«La filosofía, en cuanto quiere abarcar la totalidad, tropieza necesariamente con la cristología, a la encrucijada de la moral, de la antropología, de la historia, de la religión, especialmente del cristianismo. Ahora bien, la filosofía, acendrada en el mundo de la cultura cristiana, no puede cancelar la persona y el mensaje de Jesucristo»⁸⁶.

Un abundante elenco de autores —Erasmus, el Cusano, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hegel y Schelling, entre otros—, atestiguan que pocos pensadores escapan a la «atracción misteriosa» de Cristo; el encuentro filosófico con Cristo ha sido inevitable, y fuente de filosofía:

«Así pues, para varios filósofos y entre los mejores, Cristo es suyo, son hijos de su espíritu, su filosofía enseña una afinidad con Él: el *Urbild* moral o el Hombre agradable a Dios de Kant, el Genio religioso de Fichte, el Virtuoso melancólico de Schleiermacher en los *Discursos sobre la religión*, la “Luz de las Gentes” de Schelling, el socialista de Pierre Lerroux y de Proudhon, el “rebelde por amor” de Bloch, el Universal Estigmatizado de Blondel...»⁸⁷.

A partir de esta diversidad de retratos es posible señalar un núcleo esencial, la *Idea Christi*: Cristo como razón del mundo (Jn 1), fundamento de todo lo existente (Col 1), en quien se recapitulan todas las cosas (Ef 1)⁸⁸, la Encarnación como fundamento y fin de la Creación. El reto, como diremos en seguida, es ajustar el

⁸⁶ X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», 252.

⁸⁷ X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», 257.

⁸⁸ Si bien Tilliette alude con frecuencia a Jn 1 y Flp 2 como fuentes de la cristología filosófica, sorprende que nunca se refiera a los himnos de Col y Ef, que tienen afirmaciones más explícitas.

ideal metafísico al hecho histórico concreto; Tilliette señala aquí el principal problema de la cristología filosófica⁸⁹. La conclusión es que «desde la manifestación del Logos en Jesucristo, una alianza misteriosa y tenaz ha sido firmada entre la filosofía y la teología»⁹⁰. No hay mejor forma de sostener la legitimidad de la cristología filosófica⁹¹.

4. La filosofía cristiana

Como filosofía y simultáneamente como cristología, la intuición de Tilliette encuentra su espacio en el marco de la filosofía cristiana. Con esta expresión Tilliette alude al debate iniciado en Francia en los años 30 del siglo XX, y en el que nuestro autor se ve llamado a intervenir⁹². Los ecos de aquellas discusiones se proyectan sobre la cristología filosófica; se contempla con cierta suspicacia la cercanía de Cristo y la filosofía, y parece que no pueden compartir la misma frase si no es para negarse mutuamente. Algunos grandes pensadores creyentes dirían

⁸⁹ En este artículo hay alguna alusión a la cristología transcendental de Rahner, a la que nosotros volveremos después. Más importante es la referencia a Blondel, que es cada vez más recurrente: «Cristo es el Vínculo ontológico de los cuerpos, de las almas, de los espíritus, el Mediador universal. Blondel establece, o más bien sobreentiende, una dialéctica compleja en la cual todas las cosas están referidas a, relacionadas con, penetradas por Cristo [...]. La estabilidad objetiva del mundo perceptivo se afianza en la visión que los ojos de Cristo tenían de las cosas», X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», 262.

⁹⁰ X. TILLIETTE, «El Cristo de la filosofía», 263.

⁹¹ Hay que matizar lo que dice M. Borghesi en su prefacio a A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Roma 2015, 15: «La legitimidad de la cristología filosófica se funda en una reconstrucción de la historia de la filosofía moderna y no en una elaboración doctrinal, que Tilliette no ha ofrecido». Este autor se refiere, sobre todo, a la interpretación de la filosofía de Hegel, que es decisiva para sostener el planteamiento de Tilliette: una comprensión gnóstica o panteísta del pensamiento hegeliano dejaría a nuestro autor sin posibilidad de entender la cristología filosófica como fecundo encuentro entre filosofía y cristianismo. Por nuestra parte consideramos que la legitimidad *doctrinal* de la cristología filosófica es precisamente la *Idea Christi*, y no sólo su versión hegeliana, sea cual sea su interpretación, a la que nos referiremos en los cap. III y IV.

⁹² X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie chrétienne», en P. P. DRUET (ed.), *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983, 63-83.

que la cristología filosófica deforma y racionaliza el contenido de la Revelación. Por su parte, los defensores de la «pureza filosófica» la contemplan como la indebida intrusión de lo dogmático —que identifican con lo irracional— en el Panteón sagrado de la razón⁹³.

Las dificultades de la filosofía cristiana repercuten en la cristología filosófica como golpes que infligen la misma herida. Para muchos, el sentido de la filosofía cristiana es realizar una «evangelización de la inteligencia». No lo han entendido así Maritain o Blondel, que pensaban más bien en una «propedéutica cristológica», esto es, una reflexión que conduce a Cristo, una «apologética del umbral». Para Tilliette, la filosofía cristiana no es ni más ni menos que «el esfuerzo de un pensador creyente por unificar su razón y su fe, por incluir e integrar en la racionalidad el máximo contenido revelado posible»⁹⁴.

4.1 *Sentido de la expresión*

Entendida de esta forma, la filosofía cristiana es más que el contexto para la cristología filosófica: es sobre todo su condición de posibilidad y sentido. Si es posible la filosofía cristiana, también lo es entonces la cristología filosófica. La cuestión no se discute en el ámbito de la *philosophia perennis*: en la Edad Media sólo hay una cristología, simultáneamente dogmática y filosófica, o si realmente pueden distinguirse entonces se sitúan en continuidad. La filosofía cristiana sólo reviste rasgos específicos a partir de la Edad Moderna; sólo entonces surge la cuestión de si Cristo puede tener un espacio en el edificio filosófico⁹⁵. Para Tilliette, como sabemos, este espacio o punto de contacto entre filosofía y cristología ha sido tradicionalmente la doctrina del Logos, la *Idea Christi*:

«Es conocido el célebre pasaje de san Agustín según el cual los filósofos platónicos no han ignorado a Cristo como Logos, pero no lo han conocido como Verbo encarnado. Lo cual es verdad para el Logos encarnado en Jesús de Nazaret, límite insuperable para la filosofía. Pero no es verdad ya para el pensamiento posterior al cristia-

⁹³ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 63.

⁹⁴ X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 65.

⁹⁵ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 66.

nismo, porque éste retoma bajo diferentes formas la idea de encarnación, haciendo de ella la *Idea Christi*, verdadero nervio de la cristología filosófica, la unión de Dios y el hombre, la presencia del infinito en lo finito, de lo absoluto en lo relativo»⁹⁶.

El Logos universal del mundo es el Logos encarnado, Λόγος τοῦ Χριστοῦ, *Idea Christi*. Este concepto habla a favor de una apertura de la filosofía a los datos procedentes de la Revelación, se convierte en testigo de la afinidad entre Cristo y la filosofía. Filosofía *cristiana* quiere decir que a veces las reflexiones filosóficas siguen una dirección que puede conducir a Cristo; pues bien, este mismo movimiento, en sentido opuesto (la vertiente filosófica de la cristología) justifica la cristología filosófica *sensu stricto*: Cristo tiene un destino filosófico⁹⁷. Para que la Revelación sea asunto de la razón es necesario admitir que ésta puede abrirse a las dimensiones del misterio, y que no es una instancia previamente definida a la que debería plegarse la Revelación⁹⁸. La filosofía cristiana supone, por consiguiente, una nueva comprensión de la filosofía, en la estela de la que Schelling llamó filosofía «positiva», que permite articular «filosofías cristológicas», o mejor, «cristologías filosóficas»⁹⁹.

⁹⁶ X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 67-68. El «célebre pasaje» al que se refiere aquí Tilliette es S. AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13.

⁹⁷ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 68.

⁹⁸ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 81. En este sentido hay que entender la expresión del Blondel «la verdadera filosofía es la santidad de la razón» (*La Acción*, 495; cf. *La Acción*, 443: «La plenitud de la filosofía no consiste en una suficiencia presuntuosa, sino en el estudio de sus propias impotencias y de los medios que, por otra parte, le son ofrecidos para llevarla a cabo»). Por eso, la cristología filosófica requiere una transformación de la inteligencia. Cf. cap. IV.

⁹⁹ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 81-82. Ya hemos dicho (cf. *supra*, p. 115, nota 50) que en un primer momento Tilliette no parecía muy preocupado por intercambiar el sustantivo y el adjetivo. Parece que la expresión «filosofía cristológica» sugiere que la filosofía conduce hacia Cristo, mientras que «cristología filosófica» se admite que la cristología puede proporcionar itinerarios o conceptos para renovar la filosofía. Preferimos entender «filosofía cristológica» como una investigación o reflexión filosófica sobre Jesús en la que es predominante el déficit de historia y libertad (lo que Tilliette parece atribuir a Teilhard y otros autores a la filosofía de Hegel).

Sólo si se admite la validez gnoseológica de la filosofía cristiana podrá reconocerse la consistencia y el fundamento de la cristología filosófica, que es una rama o dimensión de la primera. Esta posibilidad quedó en gran parte sin resolver en el debate que mantuvieron E. Gilson y E. Bréhier en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1931¹⁰⁰. En aquel momento, la ya monja carmelita E. Stein quedó desconcertada ante el rechazo intransigente de una filosofía cristiana por parte de muchos filósofos neotomistas que distinguían de manera demasiado estricta lo natural y lo sobrenatural. Stein admite que es posible que bajo la influencia del cristianismo se desarrolle una auténtica filosofía¹⁰¹, no sólo porque la gracia purifica la inteligencia del filósofo y lo encamina hacia la verdad, o porque el cristianismo proporcione conceptos que aclaran el destino y el camino del hombre, sino sobre todo porque si la filosofía quiere comprender las causas últimas de todo no puede limitarse a lo que recibe solamente por una vía que llamaríamos «natural»:

«La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz, y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver. Porque aquí conviene acentuar esto: lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprensible, sino un significado comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales; no puede ser “comprendido” (es decir, no puede ser agotado naturalmente), [...] pero en sí mismo es transparente y para nosotros lo es en la medida en que recibimos la luz»¹⁰².

Tilliette resume del siguiente modo las distintas posiciones en el debate sobre la filosofía cristiana:

¹⁰⁰ Cf. E. GILSON, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid 2009. Las posiciones de Heidegger no favorecieron que la cuestión fuera tomada en serio: «¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomar en serio las palabras del apóstol [1Cor 1,20] y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?», M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, Madrid 2003, 87. Hay aquí una crítica a la metafísica aristotélico-tomista.

¹⁰¹ Cf. X. TILLIETTE, «Edith Stein», en *Études* 369 (1988) 347-358; ID., «Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel», en *Greg.* 71 (1990) 97-113.

¹⁰² E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en ID., *Obras Completas, III*, Burgos 2002, 604-1200 (aquí, p. 633). Cf. *ibid.*, 639.

«El rechazo, común al laicismo (Bréhier) y al neo-tomismo de la Escuela de Lovaina; los extremos se tocan. La respuesta histórica de E. Gilson, que determina una época cristiana (medieval) de la filosofía *ancilla theologiae*. La actitud análoga, más cautelosa, de Maritain que, manteniendo la tutela teológica, piensa que sólo la verdad confiere a la filosofía el carácter cristiano. La mediación de Blondel, hostil tanto a una filosofía “comprometida” como a una filosofía “separada”, que concibe la filosofía, *adjutrix et libera*, como preparación y apertura al cristianismo»¹⁰³.

Tilliette recuerda que H. de Lubac no admite la filosofía cristiana en ninguna de estas interpretaciones¹⁰⁴, pero discute al teólogo francés en lo que se refiere a Blondel. La interpretación de Blondel se convierte en un asunto central; es verdad que la suya es una «filosofía cristiana que no dice su nombre», pero si con H. de Lubac consideramos su obra «sólo» como una «preparación» al cristianismo, admitimos implícitamente que el cristianismo no puede inspirar verdadera filosofía¹⁰⁵. Tilliette encuentra el apoyo insustituible de E. Stein, quien no teme decir que la filosofía puede tomar la fe como fuente de conocimiento¹⁰⁶, sin duda por influjo de la fenomenología:

¹⁰³ X. TILLIETTE, «Edith Stein et la philosophie chrétienne», 100. Cf. E. BREHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1931; E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris 1936; ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris 1960; J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, Paris 1944-1946 (nos referiremos después al resto de las obras de Blondel).

¹⁰⁴ Cf. H. DE LUBAC, «Sur la philosophie chrétienne. Réflexions a la suit d'un dénai», en ID., *Recherches dans la foi*, Paris 1979, 125-152. La de Gilson, porque parece reducir la Revelación a una mera anticipación de las verdades de razón. La de Blondel, porque la ve sólo como una «apologética del umbral», filosofía que conduce a la fe, pero que no es todavía «filosofía cristiana». Y la de Maritain porque considera que la filosofía cristiana sólo ha existido bajo la forma de la filosofía medieval.

¹⁰⁵ X. TILLIETTE, «Edith Stein et la philosophie chrétienne», 101: «una filosofía cristiana integral que no dice su nombre». Tilliette, por tanto, no está de acuerdo con esta apreciación de H. de Lubac, y nos parece que justamente; no hay en Blondel sólo una «apologética», como se dirá en el cap. III, sino una renovación (de la que hablaremos en el cap. IV).

¹⁰⁶ cf. X. TILLIETTE, «Edith Stein et la philosophie chrétienne», 102: «una autonomía abierta que se deja instruir y guiar».

«La doctrina de las esencias fenomenológicas la prepara para “la escucha (o la subida, la ascensión, *Aufstieg*) al sentido del ser” y al discernimiento semántico: las cosas intencionadas prescriben sus leyes a los conceptos y los nombres, ellas son preexistentes e imponen su sentido. De entrada, E. Stein se coloca bajo la autoridad de Logos joánico [...]. El platonismo latente a la Fenomenología *eidética* sirve el diseño de una filosofía cristiana»¹⁰⁷.

La filosofía cristiana es en último término la colaboración entre razón y fe¹⁰⁸. La filosofía puede llamarse cristiana no para distinguirla de otras que no lo sean, sino para indicar la profundidad de la reflexión y su objetivo: la inteligencia radical, la pregunta por el Absoluto, la mirada universal¹⁰⁹. La filosofía cristiana recupera de este modo la «esencia» de la misma filosofía, y le devuelve el horizonte radical y universal que le es propio.

¹⁰⁷ X. TILLIETTE, «Edith Stein et la philosophie chrétienne», 109.

¹⁰⁸ Sobre este asunto, cf. A. DI MAIO, «Quattro sensi di filosofia cristiana: contributo alla ridefinizione del problema», en *Ricerche Teologiche* 14 (2003) 7-17; 217-241. Amplio artículo en el que las referencias a nuestro autor son constantes y en el que se plantea la filosofía cristiana como: a) la filosofía hecha por los cristianos; b) la filosofía que tiene como objeto el cristianismo; c) la filosofía que está implícita en el cristianismo; y d) la filosofía que es esencialmente cristiana. En este último sentido más preciso habría que entender la contribución de Tilliette, y también las intuiciones de Blondel.

¹⁰⁹ Hasta qué punto este aspecto es aceptado, es algo ciertamente discutible. Por ejemplo, en uno de los grandes teólogos del siglo XX: cf. K. RAHNER, «Filosofía y teología», en *Sacramentum Mundi*, III, col. 213. Aquí Rahner escribe que un filósofo puede aceptar su fe como «norma negativa», lo cual no invalida su filosofía; y que, además, puede estimularle personalmente en su búsqueda de la verdad. Más allá del influjo en el filósofo, pueden entenderse dos tipos de filosofía «cristiana»: la que busca —de manera asintótica— una convergencia entre fe y razón, y la que considera filosóficamente «el cristianismo como un hecho de la filosofía y fenomenología de la religión, aun cuando para un filósofo cristiano permanezcan prácticamente fluidos los límites con la teología que trabaja filosóficamente». No parece que esta fluidez o fusión de contenidos responda a lo que Tilliette entiende como cristología filosófica en cuanto especialidad de la filosofía cristiana. Por otro lado, sorprende que Rahner no haya incluido en esta descripción su cristología transcendental, a la que considera más bien una dimensión de la teología, como veremos detenidamente en el capítulo siguiente.

4.2 *Algunas precisiones de Tilliette*

Tilliette dedica a la filosofía cristiana algunos cursos universitarios, en los que profundiza en el sentido de la expresión aportando algunas precisiones; aunque esos cursos no fueron publicados, hemos podido acceder a los apuntes fotocopiados de las lecciones. En 1988 Tilliette dicta un curso que tiene por título *La filosofía cristiana del siglo XIX a la luz de los debates del siglo XX*. Su afirmación central es el paralelismo entre la renovación radical del ser humano a la luz del acontecimiento cristiano, y la consiguiente renovación de la filosofía a la luz de la Revelación. Lo mismo que los hombres no pueden ignorar a Cristo, así en la pregunta filosófica por la humanidad no es posible proceder como si la Encarnación no hubiera ocurrido. Ésta no ha anulado la filosofía de ninguna manera, porque el *sobrenatural* —que para Blondel es el objetivo de la filosofía¹¹⁰— requiere, para su comprensión, una reflexión previa sobre lo «natural»:

«La teología cristiana se mantiene y cae con la existencia del sobrenatural. Ahora bien, el sobrenatural tiene sentido solamente en relación con lo “natural” y por tanto con la razón. La necesidad [*bisogno*] del sobrenatural requiere la necesidad [*necessità*] de la naturaleza»¹¹¹.

Sin temor a la autonomía de la filosofía, y sin temer perderla, es preciso reconocer un terreno común con la cristología¹¹²: puede apelarse a la filosofía para

¹¹⁰ Cf. *Otto.*, 3: «En el proyecto apologético de Blondel se sobrentiende que el objetivo de la filosofía es el problema del destino, y por tanto de Dios. Y, viceversa, la solución cristiana, sobrenatural, actúa sobre la filosofía y colma sus capacidades». Cf. E. TOURPE (ed.), *Penser l'être de l'action. La Métaphysique du «dernier» Blondel*, Paris-Louvain 2000.

¹¹¹ *Otto.*, 4.

¹¹² Para Balthasar está claro que filosofía y teología poseen un objeto formal diferente, pero como comparten con frecuencia su objeto material, su encuentro da lugar a confrontaciones de las que resulta la «filosofía católica» o filosofía cristiana, que muestra en su forma finita la manifestación de la verdad infinita que se busca. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*, I, 16: «la descripción aquí intentada de la verdad mundana se esfuerza en sacar a la luz lo que aparece como verdad, sin pretender decidir (pues semejante decisión parece intrínsecamente imposible) qué luz natural o sobrenatural es la que la alcanza»; *ibid.*, 32: «si lo sobrenatural está pues arraigado en las más íntimas estructuras del ser a fin de leu-

adentrarse en los misterios cristianos, lo mismo que Cristo y el misterio de la Encarnación pueden iluminar las reflexiones filosóficas. Nada lo impide. Si Lessing dio origen al problema al señalar el abismo que media entre las verdades históricas y las verdades de razón, el mismo Lessing encontró la solución al saltar *su* abismo admitiendo en una de sus últimas páginas que las verdades reveladas en la historia son anticipo de las verdades que descubre la razón¹¹³. Este equilibrio entre saber y creer permitirá después a Rosmini esforzarse por sacar a la luz la filosofía oculta entre los dogmas. Las afirmaciones de fe suponen una teología natural «förmal», que vendría a ser una estructura vacía que se «rellena» con la Revelación:

«El ser ideal, propiedad del hombre, es una especie de revelación förmal, de modo que el uso de la razón natural puede bastar para captar algunas verdades reveladas, ya que no cruzan sus fronteras: rellenan la idea vacía como el agua el cauce del río; ahora bien, si actuara por sí sola, necesitaría mucho tiempo y mucho esfuerzo. En línea de máximos, los misterios sobrenaturales están ligados a cosas naturales, son su verdadero cumplimiento, como los colores que revisten las líneas y los contornos o la carne que recubre un esqueleto desnudo»¹¹⁴.

Esta «homología» entre fe y razón no implica ninguna disolución de la Revelación, porque el conocimiento de algunas verdades sólo es posible por la fe. Pero estas verdades son como los colores de la paleta sobrenatural que se plasman en el «Dios de los filósofos», que sería algo así como el boceto a colorear. La filosofía prepara el camino a la teología, de la que de algún modo procede. Ros-

darlas completamente como una levadura, penetrarlas como un soplo y una omnipresente fragancia, sería no sólo imposible, sino también insensato, pretender desterrar y borrar por todos los medios este perfume de la verdad sobrenatural de la investigación filosófica». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, Freiburg im Breisgau 1998.

¹¹³ Cf. *Otto.*, 6. Se trata de *La educación del género humano* (1780). Cf. G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona-Madrid 1990², 573-594; p. 592: «§ 86: Llegará ese tiempo de un evangelio eterno, que se nos promete a nosotros en estos libros elementales del Nuevo Testamento».

¹¹⁴ *Otto.*, 16. Cf. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale* (1832-1836).

mini atestigua que en el siglo XIX hay una filosofía cristiana que quiere articular una teología en el seno de la filosofía y una filosofía interna a la teología, y que no puede identificarse sin más con el tomismo¹¹⁵.

El curso siguiente (1989/1990), tiene Tilliette —en la Gregoriana también— unas lecciones a las que llama *Cristología y filosofía*. Constituyen el núcleo y la síntesis de *Le Christ de la philosophie*, que apareció varios meses después, y siguen exactamente el itinerario de la primera parte; por este motivo no vamos a detenernos en su comentario, que reservamos para el capítulo cuarto, reteniendo ahora sólo lo que se refiere a la filosofía cristiana. Tilliette sostiene en estas páginas que sólo mediante la filosofía cristiana puede la cristología conservar su vinculación con la verdad, sin derivar en una simbólica racional¹¹⁶.

Hay filosofía cristiana cuando se permite entrar a Cristo en la filosofía. Para eso es necesario afrontar previamente la cuestión de la relación del hombre —el filósofo— con la propia filosofía: ¿hay lugar o no para el filósofo en la exposición filosófica, o ésta debe limitarse sólo a acoger ideas, pensamientos, argumentos o razonamientos? La pregunta es esencial, porque la filosofía cristiana tal y como la entiende Tilliette no consiste en convertir en conceptos determinados elementos que proceden de la persona de Cristo (Providencia, Encarnación... por ejemplo)¹¹⁷, sino de no separar la persona de Cristo de su significado, esto es, en definitiva, de considerar la entrada de Cristo mismo como persona en la filosofía:

«El hecho de que Cristo no sea un maestro especulativo no constituye un motivo para alejarlo de la filosofía: precisamente porque no es un filósofo de profesión, sino algo distinto y mayor, puede ser objeto de filosofía. Por eso el filósofo de segunda mano que le abre un lugar en sus reflexiones no puede proscribirlo como persona, filtrando sólo el mensaje, la huella histórica y eclesial. El “misterio de Cristo” no puede ser ignorado»¹¹⁸.

¹¹⁵ Cf. *Otto.*, 18.

¹¹⁶ Cf. *PUG89*, 3.

¹¹⁷ En estas palabras hay una crítica a la comprensión de la filosofía cristiana de M. Nédoncelle; cf. M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956.

¹¹⁸ *PUG89*, 8.

La posibilidad de que Cristo entre en la filosofía funda la filosofía cristiana, y de este modo queda también fundada la cristología filosófica. Un tercer curso universitario, titulado *Modelos de filosofía cristiana*, e impartido por nuestro autor en la Universidad Gregoriana durante el curso académico 1993/1994, afronta también esta cuestión. Consiste en el análisis de la filosofía de cuatro grandes autores: N. Malebranche, A. Rosmini, M. Blondel y E. Stein. Las primeras reflexiones de este curso se refieren a la identidad de la filosofía, con el objeto de definir su capacidad de recibir el adjetivo «cristiana». Si todas las filosofías son en realidad una sola, o sea, un ideal que subsiste más allá de la pluralidad de sus realizaciones, y si además de la denominación «escolar» puede recibir denominaciones geográficas, nacionales, temporales, de tendencia, etc., ¿por qué algunos excluyen la denominación «cristiana»? Para muchos autores, a partir de los esfuerzos de E. Gilson, la «filosofía cristiana» es la denominación histórica que recibe la filosofía que se hizo en la Edad Media como *ancilla theologiae*¹¹⁹. Para Bréhier, por el contrario, si se procede a «bautizar» la filosofía, se perderá entonces su bien máspreciado: la autonomía. En esto fue seguido por los neo-tomistas de Lovaina. Gilson responde a esta percepción con una investigación histórica. Fue en parte apoyado por Maritain, quien entendía que la filosofía, en cuanto *opus perfectum rationis*, no podía ser cristiana, pero sí en lo que se refiere a las condiciones de su ejercicio, al estado cristiano del filósofo¹²⁰.

Años después, M. Blondel critica que Gilson limite exclusivamente a la Edad Media la posibilidad de una filosofía cristiana. Él propone una filosofía que sea cristiana en sus fundamentos, aunque prefiere llamarla —para evitar equívocos— filosofía «católica», o sea, «universal». El problema es por tanto doctrinal:

«No se trata de reabsorber la filosofía en la fe y en sus premisas. El filósofo de *L'Action* quiere proteger los derechos de la razón y al mismo tiempo salvar la trascendencia del sobrenatural. Por tanto, hay que excavar en el corazón humano, en la

¹¹⁹ Cf. *Mod.*, 2-3. Cf. E. GILSON, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid 2009, 15: «Se entenderá por “filosofía cristiana” el modo de filosofar que el papa León XIII ha descrito con esta expresión en la encíclica *Aeterni Patris* y del que pone como modelo la doctrina de santo Tomás de Aquino».

¹²⁰ Cf. *Mod.*, 3.

experiencia humana, en la inteligencia y la voluntad, para preparar el “vacío” capaz de acoger al Único Necesario, que el hombre ansía a menudo sin saberlo. La exigencia, de hecho, no procede del sujeto, sino del sobrenatural mismo que anhela y anticipa su propia presencia. Y así una recíproca intimidad se establece entre Revelación y filosofía, un himeneo, la unión nupcial de dos en uno. Blondel ha grabado la bellísima fórmula: “*La philosophie est la sainteté de la raison*”, que indica la vocación de la filosofía. En este nivel hay solamente una filosofía cristiana, que es *intellectus quaerens fidem*, o mejor, la filosofía es fundamentalmente cristiana, *itinerarium [mentis et voluntatis] in Deum*»¹²¹.

El encuentro de la filosofía con el cristianismo es inevitable, y eso no supone ninguna amenaza para su autonomía e independencia:

«Más aún, la libertad del filosofar es condición de la ayuda que la filosofía puede prestar al cristianismo. Además es evidente que la Revelación cristiana ha recreado al hombre, lo ha cambiado, ha abierto en él un vacío que sólo Dios puede colmar; hay un anhelo en el hombre evangelizado que el pagano todavía esclavo no percibe. Toda la filosofía occidental está permeada del *irrequietum cor*, que se convierte en búsqueda de la sabiduría. En este sentido amplio, toda la filosofía lleva la contraseña del cristianismo. La experiencia de la temporalidad, del amor, de la persona, de la dignidad humana, de la libertad, a pesar de la Ilustración y a pesar de Camus, se refieren directamente al mensaje cristiano. El hombre nuevo es Él, el hombre regenerado en el Hijo»¹²².

Es evidente que la filosofía no puede prescindir de la reflexión sobre la persona, su dignidad, la libertad y el amor, esos elementos capitales que derivan del influjo cristiano. Por eso el encuentro fue inevitable, y una vez producido ya no puede volverse atrás. Para nuestro autor, esto significa que la filosofía cristiana puede entenderse en tres sentidos fundamentales. En primer lugar, puede existir una comprensión «periférica», una filosofía cristiana reducida a filosofía del cristianismo, en la que se toman los conceptos sin que exista una verdadera compenetración de la filosofía con la fe:

¹²¹ *Mod.*, 4-5. Cf. *supra*, nota 110. Cf. *La Acción*, 495; cf. *ibid.*, 443. El estudio detallado de Blondel lo afrontaremos en el cap. IV.

¹²² *Mod.*, 9.

«Puesto que la filosofía se ocupa de todo y no abandona sin vigilancia ningún puesto del saber, la religión —y el cristianismo— se hace necesariamente un objeto de filosofía: una filosofía del cristianismo, incluso con una actitud neutral, ¿es forzosamente una filosofía cristiana, se tiene que ajustar a la fe para comprender lo que está en juego? [...] Si el autor no se adhiere a lo que expone, le será difícil evitar las reducciones»¹²³.

Hay una filosofía cristiana que se ocupa del cristianismo y sus conceptos, y en la que la fe sirve para comprender mejor los contenidos religiosos y su alcance. Pero este sentido es demasiado elemental; aún existe un segundo rumbo más pleno y cargado de significados, vinculado a la novedad del cristianismo que es el mismo Cristo. No se pretende que Cristo sustituya a la filosofía; se trataría más bien de continuar la línea de san Justino, para quien la filosofía es catecumenal y desemboca en Cristo:

«“La filosofía pasa a Cristo” es el feliz título de una colección de textos justinianos. No hay que destruir o cambiar la filosofía concebida como *opus rationis*, sino que hay que convertirla, orientarla, encaminarla a desembocar o confluir en la fe en Jesucristo. La filosofía está necesitada de redención, de salvación, y también ella anhela secretamente la Revelación de los hijos de Dios; aspira al bautismo, cuando no es ya *naturaliter christiana*»¹²⁴.

En este sentido, la filosofía cristiana consiste en descubrir los caminos que llevan a la razón humana al encuentro con Cristo. Así lo habría entrevisto Schelling, y también Blondel. Pero aún existe un tercer tipo de filosofía cristiana, que sigue un camino inverso: el cristianismo hace una filosofía. Es el camino iniciado por Rosmini, pero que está especialmente presente en Blondel. La especialización cristológica de este tercer tipo de filosofía cristiana es lo que llamaríamos propiamente cristología filosófica:

«Esta filosofía dada a luz por el cristianismo toma varias formas según la época y el filósofo. No basta con tomar prestadas del cristianismo algunas sugerencias y nocio-

¹²³ *Mod.*, 10.

¹²⁴ *Mod.*, 11. Cf. A. HAMMAN (ed.), *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin: Apologie I et II. Dialogue avec Tryphon*, Paris 1958.

nes clave. El cristianismo apareció preñado de una visión del mundo que puede desarrollarse como filosofía. El cristianismo es fuente de pensamiento. Lo cual no quiere decir que exista un “cristianismo eterno” que se confunda de hecho con las obras de la razón, ni un “cristianismo de la razón” al modo de Lessing que mezcla filosofía y teología. Eso es demasiado. La compenetración total de saber y fe, llevada a cabo por Hegel, corre el riesgo de disolver el cristianismo como misterio. La fe se apoya en la filosofía para asegurar y garantizar la base natural sin la cual la gracia pierde su radicalidad y novedad»¹²⁵.

Después de presentar estas tres formas de filosofía cristiana, Tilliette presenta los cuatro autores a los que antes hemos aludido. Aquí vamos a centrarnos sólo en Blondel, que orientará nuestro estudio posterior, pero nuestro autor dedica algunas páginas a N. Malebranche¹²⁶, a E. Stein¹²⁷ y a A. Rosmini¹²⁸. No obstan-

¹²⁵ *Mod.*, 12. De la misma manera, la filosofía se amplía para tomar la fe como fuente de conocimiento: «los datos de la Revelación proveen muchas indicaciones que aprovechar especulativamente y muchas sugerencias; son una fuente inagotable de rasgos y signos para estimular y enriquecer la filosofía» (*ibid.*, 66).

¹²⁶ Cf. especialmente *Mod.*, 23-28. Para Descartes, el Orden inmutable de las Leyes que rigen el Universo refleja la condición racional de Dios. La tarea del filósofo cristiano sería admirar ese Orden y descubrir su paralelismo con el orden de la gracia. Malebranche encuentra en las ideas metafísicas el anuncio de las verdades cristianas, de modo que la Encarnación puede responder a las dificultades de la filosofía.

¹²⁷ Cf. *Mod.*, 61-64. Para esta «buscadora de la verdad hasta sus últimas consecuencias», como la califica Tilliette, la fenomenología sirvió de preparación al cristianismo. En *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Intento de confrontación*, puso de relieve las conexiones entre la fenomenología y la «filosofía cristiana» de santo Tomás. El paso de la fenomenología al cristianismo no supone para ella ninguna ruptura, lo que permite a Tilliette ver en la escuela de Husserl una disponibilidad para acoger con mirada limpia la experiencia de la fe (cf. *Philos.*, 345; cf. *infra*, 196, 221s). Edith piensa sobre todo en la primera fenomenología, porque la tendencia transcendental del último Husserl le aleja del realismo tomista.

¹²⁸ Cf. *Mod.*, 33-40. Ya nos hemos referido al pensamiento de A. Rosmini. Para él, la teología puede ayudar a renovar la filosofía, porque la Revelación supone una filosofía. Copiando una frase de V. Palmieri («para un cristiano que cree en el pecado original, dudar de las ideas innatas es una contradicción y un delito»), Rosmini admite el innatismo. El ser ideal, objeto de la filosofía, reclama ser completado con el ser real, objeto de la Revelación

te, nos parece más oportuno centrarnos en el estudio de la «filosofía católica» de Blondel, que es por otra parte la más elaborada.

Su problema fundamental es el puente entre la filosofía y el sobrenatural, o mejor, cómo hacer que la filosofía se ocupe del sobrenatural¹²⁹. Se han dado dos interpretaciones fundamentales a este esfuerzo. Por una parte, para H. Duméry *L'Action* sería un intento exclusivamente filosófico, que ciertamente aboca a una decisión por o contra el sobrenatural, pero que supera los límites de lo razonable y pide una decisión que ya no es filosófica; aunque los dos últimos capítulos de *L'Action* contienen una «filosofía del cristianismo», ésta sólo se plantearía como una ejemplificación fenomenológica de los principios. Por otra parte, a diferencia de la anterior, la interpretación de H. Bouillard se apoya en los diarios y la correspondencia de Blondel para captar la que sería su verdadera intención filosófica. Tilliette prefiere esta segunda interpretación, que cree probada en el siguiente fragmento del filósofo de *L'Action*:

«Las “fuentes” de *La Acción* no están en uno u otro autor, o en este o aquel sistema. Me he situado deliberadamente ante el problema que provocan las exigencias católicas a un espíritu filosófico en el medio intelectual de nuestro tiempo [...]. Nada menos libresco, erudito e histórico que mi proyecto y mi investigación. Llego como un niño, como un “salvaje”, ante unos ultra-civilizados que, sabiéndolo todo, no conocen ya al Único Necesario, y quisiera mostrárselo como el único Bien, el bien que han perdido creyendo haberlo ganado todo. No he cambiado de proyecto ni de método. Trato de reencontrar la “lengua conocida por todos”, las verdades elementales que componen la atmósfera de las inteligencias y que pasan desapercibidas, lo mismo que el aire que respiramos, aunque no podríamos vivir un minuto sin ellas...»¹³⁰.

Este pasaje descubre la «intención secreta» de Blondel, que es traducir al lenguaje filosófico las verdades salvíficas de la fe. Otros autores también lo intenta-

(cf. *Mod.*, 38). El Dios de los filósofos vendría ser como el boceto que es coloreado por la gracia. En la medida en que Tilliette prefiere el planteamiento de Blondel, aquí no nos hemos ocupado del pensamiento de A. Rosmini.

¹²⁹ *Mod.*, 47: «cómo pasar de la filosofía al sobrenatural, o mejor, del sobrenatural a la filosofía: he aquí el problema inicial de Blondel».

¹³⁰ Es una carta de Blondel del 10 de junio de 1931, cit. en *Mod.*, 49-50.

ron, cada uno en su momento: S. Agustín, S. Bernardo, Maine de Biran, Pascal o Leibniz. Se pretende mostrar que hay una conexión entre lo natural y lo sobrenatural:

«La cuestión que atenaza a Blondel es la del sobrenatural y su inserción en la naturaleza. Esto es precisamente lo que importa y lo que cuestiona, mucho más que el enfrentamiento filosofía-Revelación y los respectivos territorios de la filosofía y de la teología. Es el urgente problema que es necesario resolver con las armas de la filosofía [...]. Poco a poco, la realidad sobrenatural, como infierno, salvación, Cuerpo místico, Eucaristía, Trinidad, Cristo, aparecen *per speculum et aenigmate*, con una función de *pierres d'attente*, de apoyos para la escalada del *itinerarium mentis*. Lo que queda absolutamente excluido y no anticipable es el sobrenatural totalmente gratuito e imprevisible, la gracia elevante, la filiación, la inhabitación trinitaria, etc. Pero sobre nuestro destino transcendente, sobre la cristología o la soteriología, hay un planteamiento filosófico»¹³¹.

La filosofía conduce a la Revelación, quedando al mismo tiempo sostenida por ella. Los datos de fe no se reducen de repente a verdades racionales. Blondel repite en otra carta más claramente su planteamiento:

«Con esta intención se relacionan, o mejor, en torno a ella se disponen los temas sinfónicos: la idea de la realidad del *vinculum substantiale*, es decir, del compuesto humano, del compuesto social, el sentido de la comunión de los santos en Cristo y de aquello que, para abreviar, llamaré mi *pancristismo*, la idea de la superioridad del acto de elección frente al concepto, el proyecto, la intención formal, la idea de la práctica literal y sacramental...»¹³².

La Revelación elabora una filosofía adecuada, pero libre. El cristianismo de Blondel da forma a su entramado filosófico. El *Vinculum*, como concepto clave del *pancristismo*, nos muestra el núcleo de la filosofía cristiana de Blondel; es su modo de denominar la unión hipostática, verdadero vínculo sustancial y cópula universal, presente en todas las dimensiones de la realidad:

¹³¹ *Mod.*, 52.

¹³² Carta del 15 de febrero de 1917, cit. en *Mod.*, 54.

«Vínculo del fenómeno y del nómeno en la ciencia, sinergia de las potencias, acción conjunta de la conciencia y la voluntad, enlace determinismo-libertad, conexión del compuesto humano y del tejido social, solidaridad, teandría, vínculo crístico de la creación efectiva, y por último vínculo ontológico (del pensamiento y de la acción en el ser). [...] Busca el vínculo —parece exhortar Blondel— y sabrás entonces como se une todo en Uno, en el Uno»¹³³.

Las páginas precedentes muestran que Tilliette está convencido de la existencia de la filosofía cristiana, pues el cristianismo engendra filosofía, y las realidades cristianas (la Encarnación, la gracia, el amor del Padre) buscan su propia comprensión racional. La filosofía cristiana no es simplemente una filosofía del cristianismo que quiera encontrar la racionalidad de los dogmas cristianos, o un camino para el encuentro de la razón con la fe. Es la voluntad de la misma fe de ser pensada. Es, por tanto, el marco que hace posible la cristología filosófica.

5. La razón hospitalaria de la Revelación

Tilliette supone y desarrolla ampliamente en sus libros, *El Cristo de los filósofos*, *La cristología idealista*, *El Cristo de la filosofía* y *La Semana Santa de los filósofos*, el recorrido que hemos seguido hasta aquí, en el que hemos atravesado tres etapas: a) carácter cristológico de la intuición de Tilliette, b) su autenticidad filosófica, y c) el marco y cimiento de la filosofía cristiana. Las obras apenas mencionadas ocuparán nuestro análisis en los capítulos siguientes. Pero quere-

¹³³ *Mod.*, 55. El *pancristismo* alude por tanto a la totalidad de la realidad, aunque es fundamentalmente un concepto cristológico; cf.: *Mod.*, 56: «El *pancristismo* significa en primer lugar que Cristo es todo para el alma creyente —¡mi Señor y mi todo!—, su Reino universal, su presencia absoluta, su acción ilimitada, su intercesión omnipotente. Cristo lo es todo, en todos y para todos. *Christus semper maior* es la fórmula de una cristología “maximizante”. En segundo lugar, el *pancristismo*, si no es una especie de panteísmo crístico, significa como mínimo una presencia atenta, interior a todo lo que existe, sobre todo la intimidad la proximidad con respecto al alma. *Vivit in me Christus*. Cristo está inserto en el mundo espiritual en el que comulgan los hijos de Dios, *fili in Filio*. En tercer lugar, olvidado a veces, el *pancristismo* equivale a la totalidad de Cristo, *Christus totus*, no por la falta de distinción de sus aspectos, sino por la síntesis y sinergia de todos. Ninguna modalidad cristológica se puede aislar». Lo estudiaremos detenidamente en el cap. IV.

mos detenernos aún para estudiar la repercusión que, según nuestro autor, tiene la cristología filosófica en la cuestión de la relación entre fe y razón.

5.1 *Filosofía y teología*

La contribución más importante de nuestro autor sobre este asunto la encontramos en un artículo que recoge sus impresiones sobre el coloquio de filosofía de la Revelación celebrado en Roma en 1994¹³⁴. Nuestro autor cree que la posibilidad razonable de acoger la Revelación depende del grado de precisión con el que definamos el concepto, puesto que filósofos y teólogos no lo entienden siempre de la misma manera: en el ámbito filosófico, «revelación» puede significar confidencia, iluminación, desvelamiento... En este sentido sería equivalente a «intuición», o a «manifestación»¹³⁵. Sin embargo, en sentido religioso, «revelación» no es sin más un conocimiento superior e inaudito; en cuanto ligada a la fe, es más bien el término medio entre la luz y la oscuridad:

«La Revelación es un claro-oscuro, el medio entre dos extremos. La sombra no es tan grande que impida la luz, pero la luz no es tan intensa para ocultar las sombras. Es el crepúsculo de la tarde que cae o de la mañana al levantarse. Hay bastante oscuridad para que la fe tenga su mérito, pero bastante luz para confundir a los extraviados»¹³⁶.

Dios se esconde, pero deja sus signos. Este concepto de Revelación aproxima la teología a la filosofía, que se comprende como una actividad siempre en camino. El desarrollo filosófico es obra del discurso y la argumentación, que maduran en un clima de paciencia y pausado esfuerzo; con toda razón se desconfía de quienes dicen fundarse en inspiraciones místicas o «revelaciones». Ahora bien, las afirmaciones de la teología no son de este tipo: se fundamentan en la Revela-

¹³⁴ X. TILLIETTE, «Raison et Révélation. Réflexions à la suite d'un colloque», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995) 157-165. El coloquio fue organizado por la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Roma en colaboración con el Instituto Castelli de estudios filosóficos; las actas fueron publicadas: M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della Rivelazione*, Padova 1994.

¹³⁵ Cf. X. TILLIETTE, «Raison et Révélation», 160-161. Los términos han sido importantes en las reflexiones de Heidegger, Merleau-Ponty o M. Henry.

¹³⁶ X. TILLIETTE, «Raison et Révélation», 161.

ción que Dios hace de su propio misterio, pero que no se agota en sus propias manifestaciones¹³⁷. La filosofía puede acoger esta tensión entre la Revelación y el Misterio, y de hecho algunos filósofos se han destacado en este terreno de colaboración mutua¹³⁸. Dicho de otro modo, los datos revelados no convierten a la teología en una disciplina «impositiva» con la que sería imposible cualquier tipo de contacto intelectual. Teología y filosofía comparten más afinidades de las que pudiera parecer. En este sentido, la teología sólo puede elaborarse a partir de la filosofía, y ésta —para serlo verdaderamente— requiere un planteamiento teológico: las auténticas inquietudes humanas sólo se plantean ante la cuestión de Dios. Se ha fijado el axioma «*Nemo teólogos nisi philosophus*», pero Tilliette sostiene la necesidad de invertir los términos¹³⁹, pues si la filosofía quiere mantenerse fiel a su identidad no puede evitar las preguntas de la teología:

«La filosofía no se puede contentar con reinar sobre las ciencias y arbitrar a un nivel más alto sus investigaciones. Puesto que la filosofía es la ciencia de las cuestiones últimas, la ciencia de los “confines”, como gustaba decir a Rosmini, su aspiración irrenunciable gira en torno a la famosa pregunta aristotélica que jalona los siglos: “τὸ ὄν, ¿qué es el ser?”»¹⁴⁰.

Esta inquietud se puede formular de muchas maneras: las grandes preguntas de Kant, la cuestión esencial por el ser y no más bien la nada, la *meditatio mortis*,

¹³⁷ Cf. X. TILLIETTE, «Raison et Révelation», 163.

¹³⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Raison et Révelation», 165. Se citan F. Rosenzweig, G. Marcel y M. Blondel. Cf. X. TILLIETTE, «Rosenzweig philosophe de la Religion. Annotations et commentaires de la 3ème Parti du Stern», en *Idee* 52 (2003) 17-27; también los apuntes de un curso dictado en la Gregoriana durante el año 1990-1991: ID., *Il pensiero ebraico nel novecento*.

¹³⁹ X. TILLIETTE, «Solidarietà della teologia e della filosofia», en *RdT* 38 (1997) 437-447. Cf. ID., «Edith Stein et la philosophie chrétienne», en *Greg.* 71 (1990) 102; aquí, la expresión se atribuye a G. Söhngen (1892-1971), profesor de J. Ratzinger. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica* 1, Madrid 1997, 12 («Sólo puede ser teólogo seriamente quien también es filósofo previamente»); R. FISICHELLA, «Oportet philosophari in theologia», en *Greg.* 76 (1995) 221-262; 503-534; 701-782; cf. F. J. HERRERO GONZÁLEZ, «La filosofía en su uso teológico», en *Salmanticensis* 59 (2012) 441-460.

¹⁴⁰ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 438; cf. A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, I, 39.

la investigación sobre el destino y la existencia, la temporalidad, el mal y el sufrimiento... En definitiva, que «lo empírico no es morada del filósofo»¹⁴¹. El filósofo se convierte en un vigía, alguien que se siente exiliado y al mismo tiempo en casa en todas partes. Tilliette recoge la cita de Fichte, que sitúa el nacimiento de la filosofía en la caída original: «Comenzamos a filosofar por orgullo, y perdimos nuestra inocencia; vimos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad, para salvarnos»¹⁴². Este impulso filosófico acorta las distancias con la teología, que evidentemente tampoco se contenta con lo empírico.

La obra de santo Tomás demuestra que la razón posee la capacidad de alcanzar certezas metafísicas: «la *opus rationis* no posee en sí su última razón de ser, sino que desemboca en la teología, o por lo menos en una sabiduría cristiana permeada de teología»¹⁴³. Hoy ya no se puede rescatar sin más la síntesis medieval. Para recuperar aquella mutua y fecunda implicación hay que fomentar tanto la filosofía cristiana como la teología fundamental:

«La filosofía cristiana es, en sede filosófica, el vínculo y al mismo tiempo el test de la ansiada solidaridad entre teología y filosofía. Y viceversa, la teología fundamental, en sede teológica, es el *schibboleth* y el banco de prueba del interés de la teología por la filosofía»¹⁴⁴.

No todos los ámbitos de la filosofía deben terminar en una reflexión teológica (por ejemplo, la lógica o la semiótica), ni tampoco todos los ámbitos teológicos tienen por qué contar con una referencia filosófica (la teología bíblica, la historia de los dogmas...). El encuentro es posible y necesario entre la teología especulativa y la metafísica, y su punto de encuentro es la filosofía cristiana o la teología fundamental:

«La solidaridad de la filosofía y de la teología está sancionada y condicionada por dos disciplinas anfibia, la teología fundamental (más amplia que la teología filosófi-

¹⁴¹ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 439.

¹⁴² Carta de Fichte a Jacobi del 30 de agosto de 1795, citada en X. TILLIETTE, «Solidarietà», 440.

¹⁴³ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 441.

¹⁴⁴ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 443. Cf. Jue 12,4-6.

ca o teodicea, que pertenece más bien a la filosofía), del lado de la teología, y la filosofía cristiana, cuyo embrión es la apologética, del lado de la filosofía. Son dos apoyos que conectan filosofía y teología en una trama de vaivén. En efecto, salvaguardan la autonomía y la especificidad de las dos disciplinas, y al mismo tiempo las conjugan sin mutilaciones. La imagen que presentan es la de dos arcos de bóveda que cierran la ojiva»¹⁴⁵.

La solidaridad entre filosofía y teología no puede comprenderse como subordinación, sino en clave de compañía:

«El punto sobre el que es necesario insistir es que la filosofía no tiene sólo un papel propedéutico, sino que puede ser compañera de viaje. Sobre la base de esta metáfora, la teología es el arcángel Rafael que guía en el sendero, neutraliza a los monstruos marinos y entrega un colirio para curar los ojos gastados»¹⁴⁶.

5.2 *La fe y la razón (sobre «Fides et Ratio»)*

Tilliette recoge y resume estas ideas en su valoración de la encíclica *Fides et Ratio*¹⁴⁷, especialmente de los números 45-48, que forman el epígrafe «el drama de la separación entre fe y razón», en el que se constata que «buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana» y que «algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente» (n. 46). Este juicio general sobre el idealismo sorprende y casi molesta a nuestro autor que, como es sabido, concibe las filosofías de los principales autores idealistas como cristologías. Tomada en sentido estricto, esta afirmación de la encíclica invalidaría la cristología filosófica.

¹⁴⁵ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 446.

¹⁴⁶ X. TILLIETTE, «Solidarietà», 447.

¹⁴⁷ AAS 91 (1999) 5-88, del 14 de septiembre de 1998. Aquí nos referimos a X. TILLIETTE, «L'Encyclique du siècle à venir», en *Com.* 25/6 (2000) 5-11; ID., «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 179-189 (= «L'Encyclique Fides et Ratio et la philosophie», en *Égl.*, 283-293). Cf. J. Y. LACOSTE, «Dieu connaissable comme aimable. Par delà "foi et raison"», en *SRS* 95 (2007) 177-197.

Aunque Tilliette aprueba la confianza general que la encíclica concede a la razón y, por consiguiente, a la filosofía, cree que el Magisterio podría haber ido más lejos en sus afirmaciones. Hubieran sido deseables unos juicios más ponderados, menos críticos, más confiados en las posibilidades de la filosofía moderna. Por ejemplo, la encíclica dice que la muerte de Cristo en la cruz desafía toda filosofía, que «todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso», y que «relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar» (§ 23); pero Tilliette se pregunta si se ha tenido en cuenta la elaboración que Hegel ha hecho del *mysterium Crucis*¹⁴⁸, que a su juicio ha sabido afrontar e incluir el desafío de la historia. En este sentido, nuestro autor echa de menos una referencia más amplia al diálogo con la filosofía de Hegel¹⁴⁹.

Estas lagunas sobre el idealismo se repiten en otros lugares, sobre todo en el ya mencionado párrafo 46. Aunque se recoge aquí la presentación habitual de la historia de las ideas, Tilliette echa de menos más ecuanimidad:

«Fichte, Hegel y Schelling intentaron la empresa y la recuperación grandiosa de la dogmática cristiana en su conjunto; eran teólogos, y la desgracia quiso que no se encontraran con adversarios teológicos a su altura [...]. No es ilícito pensar que si esos grandes pensadores se hubieran encontrado frente a teólogos de su altura, hubiera surgido un diálogo fructífero»¹⁵⁰.

En este sentido, Tilliette encuentra poca precisión en el texto de la encíclica. «Esto no quiere decir que podamos sin más absolver a Fichte, a Hegel y a Schelling», pues es verdad que el idealismo tiene una gran tentación de disolver racionalmente el Misterio. Pero Tilliette cree que las cosas pueden interpretarse de otra manera:

¹⁴⁸ Cf. X. TILLIETTE, «L'encyclique du siècle à venir», 7.

¹⁴⁹ Cf. X. TILLIETTE, «L'encyclique du siècle à venir», 8. Alude nuestro autor a algunas referencias en § 76, que considera insuficientes. Lamenta sobre todo la ausencia del diálogo con Hegel de G. FESSARD, *La Dialectique des «Exercices spirituels» de S. Ignace de Loyola*, Paris 1956; ID., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris 1990.

¹⁵⁰ X. TILLIETTE, «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», 182.

«Existe un modo de interpretar buena parte de la teología hegeliana como una filosofía cristiana [...]. Esto explica por qué la herencia de Hegel se ha escindido en una derecha y una izquierda. Hay una interpretación de Hegel en un sentido favorable al cristianismo. Imaginar un Hegel secreto, o un Hegel cuyo secreto fuera el ateísmo, es una hipótesis, pero ciertamente mucho menos plausible, mucho menos sólida, que la de un Hegel teólogo especulativo»¹⁵¹.

A diferencia de Hegel, Schelling ha preservado mejor la irreductibilidad del misterio, aunque su filosofía tampoco pueda presentarse como ideal. En cualquier caso, en la encíclica habría sido más conveniente un juicio más equilibrado y prudente. Por estas razones se echa de menos más precisión para describir el «final de la Edad Media» como época en la que inicia la separación entre fe y razón (§ 45): se olvida «la poderosa obra del cardenal Nicolás de Cusa, el esplendor del platonismo cristiano con Marsilio Ficino, los geniales pensamientos de un Savonarola y de un Pico de la Mirándola»¹⁵². No se puede admitir sin matices la descripción de la Modernidad como historia de la separación; sería simplificar demasiado. Aunque la expresión serviría para describir el intento de Descartes de construir su filosofía con un fundamento exclusivamente racional, no sirve para la filosofía cristiana de Malebranche o Leibniz. Sólo con la Ilustración se debilitan los lazos entre razón y fe, aunque su intención no fue el ateísmo; éste se extendió sólo como consecuencia del positivismo y del nihilismo, pero no como consecuencia del racionalismo¹⁵³.

¹⁵¹ X. TILLIETTE, «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», 183. Tilliette agradece que, al menos, no se haga derivar el «drama del humanismo ateo» del gran idealismo: «En contra de una opinión frecuente, el Santo Padre no hace derivar el “drama del humanismo ateo” del gran idealismo. En efecto, un esquema muy habitual dice y repite: Kant engendró a Hegel, Hegel a Feuerbach, Feuerbach *autem genuit* Marx *et posteritatem eius*. ¡No! Feuerbach ha tomado poco de Hegel, es en realidad un heredero de la Ilustración, y la razón que preconiza es la razón corta e insensible de las Luces» (*ibid.*, 184).

¹⁵² X. TILLIETTE, «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», 180.

¹⁵³ X. TILLIETTE, «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», 185.

Además, la encíclica envuelve una notable ausencia: Blondel, el «*innombrado*»¹⁵⁴, si bien puede reconocerse su presencia en la tímida alusión al «análisis de la inmanencia» (§ 59). Este silencio es aún más insólito cuando se piensa que la gran novedad de la encíclica es el elogio de la filosofía cristiana, pero parece que el Magisterio se contenta con admirar, en la estela de Gilson, el ejemplo de Santo Tomás. Sin embargo:

«La definición de Gilson para la filosofía cristiana no es ni la más rica de significado ni la más directa, aunque Claude Bruaire no la ha desdeñado. Pero la de Rosmini (“una filosofía sacada de las entrañas del cristianismo”), la de Pierre Roussetot (“renacimiento de la inteligencia” o “de la razón”), la de Blondel (“santidad de la razón”), la de Gabriel Marcel (“cercanía y anticipación del misterio”), van más lejos, son más audaces y completamente legítimas. Porque la Revelación ha ofrecido una nueva base a la filosofía y ha regenerado al hombre y a la razón, mientras que Platón y Aristóteles habían “dispuesto al cristianismo”»¹⁵⁵.

Las filosofías posteriores al acontecimiento de la Revelación, cuya luz incluyen de algún modo, reflejarían la verdad con un esplendor mayor que la filosofía «clásica». Tilliette cree, por eso, que la colaboración entre razón y fe no puede limitarse a la filosofía cristiana; cree que el Papa habría podido dar un paso más, e incluso cree que este paso está implícito en el § 104: «Una filosofía en la que resplandezca algo de la luz de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del hombre (cf. GS 10), será una ayuda eficaz para la ética verdadera y a la vez planetaria que necesita hoy la humanidad»; aquí sitúa Tilliette su cristología filosófica¹⁵⁶. En esta disciplina no se trata de estudiar las múltiples miradas que el filósofo dirige a Cristo, sino de ofrecer a la meditación racional la realidad del «universal concreto»:

«Esbozos potentes de este Cristo inteligible, cúpula del mundo, jalonan la historia de la filosofía moderna, y las desviaciones no deben hacer olvidar los distintos triunfos

¹⁵⁴ X. TILLIETTE, «L’encyclique du siècle à venir», 9. Cf. P. HENRICI, «L’innommé. Maurice Blondel dans l’encyclique “Fides et Ratio”», en *Com.* 25 (2000) 53-66.

¹⁵⁵ X. TILLIETTE, «L’encyclique du siècle à venir», 10.

¹⁵⁶ Cf. X. TILLIETTE, «L’encyclique du siècle à venir», 11.

que llevan el nombre de Blondel, Teilhard o Gabriel Marcel. Más recientemente, el mayor movimiento filosófico del siglo XX, la fenomenología, a dado lugar a contribuciones cristológicas destacables»¹⁵⁷.

Tilliette insiste, por tanto, en no exagerar la distinción y ruptura entre la fe y la razón, porque su ámbito de colaboración ha sido mayor del que podría parecer a simple vista¹⁵⁸. En el fondo, hay que admitir que existe una afinidad interna entre la filosofía y el cristianismo:

«No es tarea del cristianismo adueñarse de la filosofía, aunque incluye en su seno la filosofía maravillosa a la que aludía Rosmini. No se discute la autosuficiencia de la filosofía (“abierta” o “cerrada”), pero hay que declarar que la filosofía es esencialmente cristiana, o que debe serlo. Si se ahonda en las premisas, Cristo da razón de la razón, es el *Logos* de la filosofía y la respuesta a sus interrogantes. La filosofía o es cristiana o es errante, trastornada; al menos es catecumenal; retrospectivamente queda iluminada débilmente por los primeros rayos de la aurora del cristianismo: “Platón prepara al cristianismo”»¹⁵⁹.

Carece de sentido empeñarse en mantener a la larga el hermetismo entre filosofía moderna y cristología. La relación es posible en muchos sentidos y caben distintas posibilidades, pero la situación ideal podría definirse así:

«El ideal sería quizás una cristología que, sin parafrasear a la teología, se adaptara a ella, siguiendo las líneas de la cristología escolástica, para encaminarlas a sus equivalencias filosóficas, sin excluir el riesgo de la racionalización. Podría decirse que, recuperando las cristologías filosóficas de hecho, se puede exhibir una cristología filosófica ideal, aunque a duras penas homogénea»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ X. TILLIETTE, «L’encyclique du siècle à venir», 12.

¹⁵⁸ Cf. Y. LACOSTE, «Dieu connaissable comme aimable», 180s.

¹⁵⁹ X. TILLIETTE, «La cristologia filosofica», en *RdT* 43 (2002) 923-929; aquí, p. 925. Se trata de una reseña a la obra: S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche. II. Il Novecento*, Milano 2000, 2002. Aquí también hay un trabajo de nuestro autor sobre Bergson y Blondel.

¹⁶⁰ X. TILLIETTE, «La cristologia», 927. Cf. X. TILLIETTE, «Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia», en *Asprenas* 41 (1994) 163-178.

Tilliette ve en la cristología filosófica el reflejo de la división que se da en la cristología teológica entre el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe*; es posible considerar a Cristo como *supremo filósofo* o como *Idea* universal. La filosofía puede encontrar un puente entre ambos considerando a Cristo como *Träger*, portador de la Idea, en quien se une la doctrina que proclama con la Idea que representa¹⁶¹. De este modo la cristología filosófica está en condiciones de ofrecer una respuesta a una cuestión que afecta también a la teología. Para eso se plantea una metodología fenomenológica, a la que nosotros nos vamos a referir en los capítulos finales de nuestro trabajo:

«Quizás la cristología filosófica encontrará su mejor cumplimiento y su modelo en una fenomenología de Cristo que, mediante las categorías de su *Dasein* o de sus vivencias, restituya en la medida de lo posible a Dios en el hombre y al hombre en Dios. Si Cristo es el Yo trascendental de la humanidad, entonces su Divino-Humanidad, la humanidad divina manifestada y realizada en Él, exhibe en su pureza las esencias de las que está hecha nuestra existencia»¹⁶².

Esta fenomenología, como veremos, permite justificar que el sujeto histórico refleja la Idea universal de la que es portador, apoyando la validez de una cristología descendente. Más adelante diremos que este procedimiento requiere, a nuestro parecer, un fundamento filosófico sólido si no quiere perderse en descripciones. Encontramos aquí uno de las principales aportaciones que la cristología filosófica puede hacer a la teología.

6. Las coordenadas de la cristología filosófica

La justificación teórica de la cristología filosófica se resume en algunas claves, que aquí hemos denominado «coordenadas», y que Tilliette sintetiza en una de sus obras más recientes: *Qué es cristología filosófica*¹⁶³. La primera de estas cla-

¹⁶¹ Cf. X. TILLIETTE, «La cristología», 928.

¹⁶² X. TILLIETTE, «La cristología», 929.

¹⁶³ X. TILLIETTE, *Cos'è cristologia filosofica?*, Brescia 2004; en adelante, Cc [trad. francesa: ID., *Qu'est-ce que la christologie philosophique?*, Paris 2013].

ves es la filosofía cristiana. Al admitirla no puede negarse tampoco la legitimidad de la cristología filosófica, que constituye su centro:

«La filosofía cristiana, distinta según los filósofos, está destinada en principio a preparar el terreno a la cristología filosófica. Si el centro del cristianismo es Cristo y su mensaje único, entonces la cristología filosófica debe ocupar el centro de la filosofía cristiana [...]. La cristología filosófica tiene sobre todo que tratar con una Persona, incluso aunque esta Persona sea objeto de una profunda elaboración conceptual»¹⁶⁴.

Para Tilliette, por tanto, la filosofía cristiana significa que la filosofía es esencialmente cristiana. Sobre este cimiento se asienta la segunda coordenada de la cristología filosófica, que es la posibilidad de considerar como objeto de la filosofía no simplemente un concepto o una intuición abstracta, sino una persona. Los grandes detractores de la cristología filosófica quieren impedir la entrada de Cristo en los terrenos de la filosofía, pero ésta ya ha demostrado que puede ocuparse de «seres de carne y hueso, cuya existencia es una llamada y la memoria una vida»¹⁶⁵. Así lo han entendido muchos filósofos, aunque Tilliette señala sobre todo a Spinoza:

«Cristo, sin otra obra que su persona, su palabra y su ejemplo, puede ser considerado un filósofo, igual que Sócrates, y la cristología filosófica que emana de él se referirá exclusivamente a su exigencia histórica. Con este título supera a todos los demás, y Spinoza le ha dedicado el elogio más bello, honrándolo con el nombre de filósofo supremo»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cc, 25.

¹⁶⁵ Cc, 28. Tilliette ya había afrontado la posibilidad de elaborar la filosofía como biografía; cf. *Christ*, 84-85; cf. *infra*, 242. Resulta imposible separar el pensamiento de un autor de su biografía, lo cual es muy evidente en algunos autores: no sólo en Sócrates, sino también, por ejemplo, san Agustín, Descartes... La filosofía parte de la vida y no sólo de las ideas. Sobre esta intuición ha construido nuestro autor su obra sobre Schelling.

¹⁶⁶ Cc, 35. Como sabemos, el título se encuentra en las notas que Leibniz toma sobre Spinoza en una conversación con E. W. Tschirnhaus; cf. E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hildesheim 1966, 103. Cf. X. TILLIETTE, «Spinoza devant le Christ», en *Greg.* 58 (1977) 221-237. Cf. *infra*, 177.

En cuanto *summus philosophus*, Cristo conoce de manera intuitiva las verdades que los hombres descubrimos con el esfuerzo histórico. De este modo llegamos a la tercera clave de la cristología filosófica, que constituye su reto más importante: mostrar que este Maestro excepcional tiene una relevancia universal, y que conoce la urdimbre del mundo porque de algún modo la encarna y la sintetiza¹⁶⁷. Se trata de la *Idea Christi* a la que se han dedicado algunos filósofos:

«La tarea de la cristología filosófica, que no goza de una mejor posición que la cristología teológica, consiste, a pesar de la dicotomía de los planteamientos, en unir los correlatos: la idea y la persona, el Verbo y la Historia. Los logros son raros y quizás dependen de la atmósfera de la filosofía cristiana. Sin ignorar las dificultades y los interrogantes, se pueden citar a Malebranche, Rosmini, Blondel»¹⁶⁸.

Con esta consideración llegamos a la cuarta coordenada de la cristología filosófica: si la admiración de los filósofos por el Cristo sabio desemboca en el Cristo universal, ¿no será porque se proyectan sobre Él las dimensiones del propio sistema filosófico, que el mismo Cristo no habría ni siquiera sospechado? La pregunta que se vuelve esencial es hasta qué punto la dimensión universal forma parte de la conciencia personal de Cristo. Es necesario coordinar la historia con la Idea:

«Es necesario buscar otra salida al doble acceso de la cristología filosófica, y el arte de los filósofos-teólogos no es sólo el de tener unidos los dos lados de la cadena, sino de coordinarlos, de hacer que se respalden recíprocamente, por decirlo de algún modo, de vincular la Idea y sus adherencias con la vida de la conciencia, y derramar el flujo de las vivencias (*vissuti, vécus*) en el esplendor de la Idea. Los dos modelos de este difícil y apasionante esfuerzo sintético son, por cuanto me consta, Antonio Rosmini y Maurice Blondel, de modo independiente entre sí. El objetivismo mórbido de Rosmini prepara los notables golpes de sonda de Blondel en la inmanencia. Resulta

¹⁶⁷ Cf. *Cc*, 46-47.

¹⁶⁸ *Cc*, 59. Tilliette dice que Hegel ya había colocado en el centro su dialéctica el abajamiento de la cruz, integrando así la cristología en la filosofía; lo veremos algunas páginas más adelante. Antes de él ya lo había intentado Malebranche, señalando la presencia cósmica universal de Cristo: «todo está lleno de Jesucristo, a semejanza del *Iovis omnia plena* de Virgilio. El mundo es hasta en sus detalles símbolo y alegoría de Jesucristo».

que el “problema formidable” de la conciencia de Cristo es al mismo tiempo el enigma y la clave de cualquier cristología que quiera presentarse como filosófica y que ésta, en nuestro tiempo, se prolonga naturalmente en una fenomenología de Cristo aún en estado de deseo»¹⁶⁹.

Para Tilliette, es sobre todo Blondel, precedido de los trabajos de Rosmini, el autor que más se ha ocupado del acceso filosófico a la conciencia histórica de Jesús¹⁷⁰. El italiano insistía en el carácter sacramental de la humanidad de Cristo, que permite el «contacto afectivo y la analogía con el amigo, el hermano, el esposo, el compañero», y que se condensa en la Eucaristía, convertida en «prueba retroactiva del milagro hipostático» también en los días del *triduum mortis*¹⁷¹. Por su parte, Blondel resuelve el problema de la cristología filosófica en el terreno de la conciencia de Cristo:

«El dilema sobre Cristo, al que hemos llegado después de una larga investigación, filósofo supremo o Cristo en Idea, habiendo recibido una primera solución aproximativa y un poco exterior en Antonio Rosmini, encuentra su resolución en Blondel en el “problema formidable” de la conciencia de Cristo, que él ha afrontado con una insólita pasión»¹⁷².

Blondel responde al problema que plantea el modernismo sobre la conciencia de Jesús con la fuerza de su *pancristismo*, como veremos detenidamente en el capítulo cuarto. Jesús, vínculo entre Dios y el hombre, es también el vínculo universal de todos los hombres, y en la encarnación ha abierto su naturaleza indivi-

¹⁶⁹ *Cc*, 82-83.

¹⁷⁰ Cf. *Cc*, 92: «La fuerza de Rosmini, como más tarde de Blondel, consiste en no separar los aspectos de Cristo, en abrazar con una sola mirada el Cristo histórico, glorioso, sacramental, interior, el Cristo de los pobres... su cristocentrismo es un pancristismo».

¹⁷¹ Cf. *Cc*, 93. Aunque en esta obra Tilliette dedica un capítulo completo a Rosmini, y tiene otras referencias en otros lugares, nos parece que nuestro autor le ha dedicado menos interés que a Blondel, y que su influjo es menos decisivo. De algún modo, ha intentado reparar este silencio con X. TILLIETTE, «Cristo e Cosmo secondo Rosmini nella “Teodicea”», en *Idee* 54 (2003) 9-24. Se afirma aquí que la teodicea de Rosmini es en realidad una cristología filosófica que se asemeja a la de Blondel.

¹⁷² *Cc*, 98.

dual para convertirse en «el hombre de todos los hombres», «la conciencia de todas las conciencias»; de esta manera, en la unión hipostática su humanidad no queda consumida en la hoguera de la divinidad¹⁷³. Al mismo tiempo, el *pancris-tismo* le permite explicar que la persona divina informa en todo momento los estados y las edades de Jesús¹⁷⁴.

Hay que lamentar, con Tilliette, que los teólogos hayan desaprovechado, en general, la belleza y la profundidad del planteamiento de Blondel. A nosotros nos parece que estas ideas no deben pasar desapercibidas y nos hemos esforzado por evitarlo. Complementada con la fenomenología, la intuición de Blondel conduce a Tilliette a estudiar las vivencias de Cristo, siguiendo un recorrido que nos permita superar la dualidad¹⁷⁵ e «interiorizar la Idea» hasta que pueda formar un solo cuerpo con la persona, y también «elevar al filósofo» hasta hacerlo coincidir con «la Palabra»:

«Existe un modo, si no de solucionar, por lo menos de encontrar una correspondencia y de hacer coherentes las dos partes de la cristología filosófica para construir una bóveda. [...] Este medio es la conciencia: también la cristología filosófica tiene su lugar privilegiado en la conciencia o en la ciencia de Cristo. [...] La conciencia, “última Thule” de la filosofía, que significa ipseidad y memoria, pone en el caso de

¹⁷³ Cf. *Cc*, 104-105.

¹⁷⁴ Cf. *Cc*, 107. Tilliette concede una gran relevancia a este concepto, sobre el que nos ocuparemos más adelante, cf. *infra*, p. 313s. Debemos adelantar, no obstante, que Blondel mantenía ciertas reservas sobre el mismo, como después diremos; cf. H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, Paris 1965, 20, 52-53, etc.

¹⁷⁵ El dualismo o escisión entre la cristología descendente y la ascendente, en teología, se refleja en el terreno de la filosofía: «filósofo supremo, la persona de Jesús tal y como ha aparecido», por un lado, y por otro «la Idea de Cristo», en sus distintos nombres, «que pertenece propiamente a la razón». Cf. *Cc*, 122: «La cristología filosófica encuentra también un dualismo que, a primera vista, le parece difícilmente reductible: el que se establece entre el filósofo supremo, vinculado a la persona de Jesús tal y como apareció, y la Idea de Cristo, fuertemente impresa por Kant, propiedad autóctona de la razón». En cierto sentido, también son «Idea de Cristo» algunas descripciones de su misterio que no responden exactamente a una visión metafísica: Voz de Dios, doctor de la Ciencia, Luz de las Naciones, y en otro sentido, Revolucionario, Proletario, Liberador, Rebelde... Su uso responde al mismo sentido filosófico, aunque no es tan importante como el que ofrecen los idealistas.

Jesús ciertamente un “problema formidable”, pero presenta un centro de irradiación que drena la variedad de la Idea y también las acumulaciones de la persona. Sobre este punto el refuerzo de la fenomenología ha sido capital»¹⁷⁶.

Corresponde la fenomenología la tarea de contemplar la conciencia de Cristo. Si en algún punto la filosofía se hace de verdad santidad de la razón es precisamente en éste, en el que la reflexión se acerca a la contemplación espiritual.

7. Sentido y alcance de la cristología filosófica

Los cuatro fundamentos apenas señalados indican el alcance y los límites de la cristología filosófica, y sugieren una definición que vamos a intentar sintetizar aquí. La afirmación más audaz de Tilliette, piedra angular de su esfuerzo, es que la filosofía no es cristiana como podría ser griega, o alemana o francesa; la filosofía se revela como *esencialmente* cristiana cuando se descubre la asombrosa afinidad entre la filosofía y la Revelación: ambas quedan referidas al mismo Logos. La unión en la gracia de Dios con los hombres que nos muestra la Revelación realiza la unidad entre lo Absoluto y lo finito que siempre ha intentado conocer la verdadera filosofía con sus esfuerzos. Sólo en este amplio marco de la filosofía cristiana puede sostenerse la cristología filosófica¹⁷⁷, que no pretende sólo describir los senderos por los que la filosofía conduce a Cristo, sino que quiere recorrer el Camino que es Cristo y que explica y llena de luz y sentido el esfuerzo filosófico.

Desde la teología, negar la cristología filosófica sólo es posible incurriendo en los extremos: o bien, en el nestorianismo de separar indebidamente lo natural y lo sobrenatural como dos terrenos entre los que no existe ningún contacto; o bien, el monofisismo de una exagerada afirmación del sobrenatural hasta el punto de llegar a negar la naturaleza que lo acoge. Por otro lado, desde la filosofía sólo se puede negar la cristología filosófica recortando el propio esfuerzo especulativo, reduciéndose y limitándose en contra de la misma filosofía que siempre es aper-

¹⁷⁶ Cc, 123.

¹⁷⁷ Cf. *Christ*, 29 (CF, 29): «apenas es posible preconizar la filosofía cristiana y desterrar la cristología filosófica, de hecho van unidas».

tura al Absoluto y búsqueda del encuentro y la unidad en la multiplicidad de la realidad. Tilliette se hace eco de las objeciones más serias que se han formulado contra la cristología filosófica y que proceden del ámbito teológico, que la consideran una mera reducción racionalista de los contenidos de la fe. Pero frente a esta reacción, no ha temido apoyarse en san Agustín para contestar con fuerza:

«San Agustín oye al Verbo en los pensamientos de los paganos, pero sin descubrir en ellos al Verbo encarnado. Ahora bien, precisamente para esto y por esto es posible una filosofía cristiana, por la revelación de la Encarnación del Verbo. Excluir la cristología del cristianismo sería arrancarle el corazón. Tampoco existe la filosofía en general, la filosofía de los filósofos no está obligada a guardar las consignas de la abstención»¹⁷⁸.

Admitida la filosofía cristiana —en el sentido defendido por Tilliette— la cristología filosófica brota «naturalmente» como su especialidad cristológica. El filósofo puede con todo el derecho dejar entrar a Cristo en su filosofía; además, Cristo entra en la razón como en su casa, porque es el Verbo, el Logos, que la sostiene. La cristología filosófica sólo es posible como la acogida filosófica de datos de la fe, elaborados con autonomía filosófica¹⁷⁹.

La lógica empleada es la que se manifiesta en la Encarnación: lo mismo que el Hijo de Dios no anula la humanidad que asume, así la fe no anula la razón ni la filosofía que la pone en práctica¹⁸⁰. Y puesto que la condición divina no es indiferente para la humanidad del Salvador —ni para la nuestra— así la cristología no es indiferente para la razón y la filosofía. El cardenal Cottier ofrece un juicio muy ponderado sobre la cristología filosófica, para la que señala dos condiciones,

¹⁷⁸ *Christ*, 27 (CF, 27).

¹⁷⁹ Cf. *Christ*, 31 (CF, 30).

¹⁸⁰ Cf. *FSR*, 504. Santo Tomás defendía, por la unión hipostática, un culto de *latría* a la humanidad de Cristo (en cuanto humanidad del Verbo), que no anulaba sin embargo un culto de *dulia* (en cuanto humanidad creada): cf. III *Sent.* IX q.2 a.1-2. Por eso, el conocimiento de Cristo que procede de la fe no anula otros conocimientos, válidos aunque insuficientes. La fe no invalida el conocimiento por la razón (cf. 1Cor 12,3).

a saber, en primer lugar no establecer una división artificial entre los saberes¹⁸¹, y en segundo lugar extraer las debidas consecuencias de la unión hipostática:

«Una segunda condición es específica de la cristología. Deriva del misterio de la unión hipostática, la más fuerte unión que puede concebirse entre Dios y la criatura, en la que las dos naturalezas, humana y divina, se unen sin confusión, en la Persona del Verbo. Este misterio es recibido por la fe teologal. Su inteligencia es objeto de la teología. Supuesto este conocimiento de fe y la reflexión teológica que se deriva de él, la filosofía no se encuentra excluida. Un rico campo de investigación se abre ante ella: el de las riquezas de la humanidad de Cristo, es decir, de la humanidad en tanto que es elevada e iluminada por la unión hipostática. En otros términos, se trata de explorar las consecuencias de la unión hipostática, lo que pondrá en evidencia de una parte lo que es completamente propio de la humanidad de Jesús, pero también por otra parte las profundidades de lo *humanum* y su dignidad, que sólo el misterio de la Encarnación saca a la luz»¹⁸².

En resumen, podríamos decir que la cristología filosófica es el esfuerzo de la razón por sacar a la luz las derivaciones filosóficas de la unión hipostática. Visto de ese modo, es difícil imaginar que pueda tener verdaderos detractores. Y es aún más difícil asumir que las reticencias provengan de algunos ámbitos teológicos, que la consideran un vano delirio por revestir la cristología de ropajes filosóficos, como si así pudiera tener más valor ante el mundo académico e intelectual. Es difícil encontrar detractores entre los filósofos libres de prejuicios, puesto que lo propio de la mentalidad filosófica abierta es dejarse enriquecer por las aportacio-

¹⁸¹ *FSR*, 522-523: «Una cristología filosófica en sentido propio supone la fe teologal en el Verbo encarnado y su inteligencia teológica, sin que esto signifique la introducción subrepticia de una teología que no dice su nombre en la reflexión propiamente filosófica. Una doble condición debe ser respetada. La primera tiende a la distinción de sabidurías, que no comporta una impermeabilidad recíproca. Al contrario, existe entre los saberes un contacto vital, de manera que un discurso se encuentra afianzado en su línea propia por el discurso superior. Esta comunicación en la distinción es una ley de la vida del espíritu. Cuando esta ley se percibe y reconoce, entonces se manifiesta la profundidad, la capacidad y la disposición del espíritu creado, así como el vínculo íntimo que le lleva hacia su Fuente».

¹⁸² *FSR*, 522-523.

nes procedentes de tradiciones que ya se ha demostrado sobradamente que pueden fecundarla. Y Cristo se cuenta entre ellas.

8. Teología y filosofía ante la cristología filosófica

Para cerrar este capítulo hay que preguntarse si acerca de la cristología filosófica de Tilliette se han expuesto algunas valoraciones dignas de consideración, ya procedan de la teología o de la filosofía; es preciso conocer lo que se admite y lo que se critica de esta intuición, y los problemas que resuelve o que suscita, en la voz de los teólogos y los filósofos que se sienten interpelados por la cristología filosófica. El planteamiento de Tilliette no ha tenido aún un amplio eco, pero no han faltado voces autorizadas para evaluar su esfuerzo. El teólogo B. Sesboüé, haciendo una reseña de *El Cristo de la filosofía*, reconoce que «X. Tilliette ha hecho de la cristología filosófica su especialidad»¹⁸³. Acoge favorablemente los principales conceptos forjados por nuestro autor, sobre todo el de *Idea Christi*. Sin embargo, para el capítulo dedicado a la conciencia de Cristo —que aún no hemos tratado aquí— reserva unas duras palabras:

«El último capítulo de esta parte, consagrado a la ciencia y a la conciencia de Cristo, no nos parece precisamente a la altura de los precedentes: si las referencias filosóficas permanecen tópicas, su horizonte propiamente teológico está un poco pasado de moda y no tiene en cuenta los avances logrados en los últimos treinta años, por Rahner en particular»¹⁸⁴.

Es verdad que en las páginas referidas Tilliette no trata con amplitud la conciencia de Cristo, como diremos en el capítulo cuarto, pero decir que no tiene en cuenta los avances teológicos de los últimos años nos parece una afirmación desacertada e injusta: precisamente lo que nuestro autor pretende es ofrecer un modo nuevo de tratar la cuestión. Creemos que la crítica no ha sabido ver esta intuición de futuro inspirada en Blondel. Dejando aparte esta apreciación, nos parece aún

¹⁸³ B. SESBOÛÉ, «Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie», en *RSR* 81 (1993) 154.

¹⁸⁴ B. SESBOÛÉ, «Bulletin de Christologie», en *RSR* 81 (1993) 155.

más inquietante que la valoración global que merece el esfuerzo de Tilliette se despache con estas palabras de Sesboüé:

«En conclusión, hay que reconocer la tensión que subyace a una expresión coja por definición. El epíteto *filosófica* es siempre sospechoso de someter a la *crisología* a una reducción racional, mientras que la intrusión de un dato cristiano en la filosofía parece amenazar su autonomía. Este libro se impone por la riqueza de la cultura que atestigua y el vigor de su discernimiento y sus tesis. Como el autor reconoce, no se trata aún de una crisología filosófica en el sentido pleno del término. La obra no ha dejado completamente la orilla de los estudios positivos. Esperemos que el autor vaya un día más allá sobre la base de los jalones que él mismo ha puesto con tanto acierto»¹⁸⁵.

Aunque la valoración general es positiva, en sus palabras Sesboüé parece mantener muchas reservas hacia la expresión «crisología filosófica». En esta recensión se aprecia entre líneas cierto temor a que la filosofía prive a la crisología de su autenticidad teológica. Habría que preguntarse si este temor afecta globalmente a todos los teólogos, si hay algún modo de saber si la crisología filosófica se ve como algo más que una devaluación racional de la crisología. Tilliette ha demostrado que ese temor es infundado, pero algo de la misma sospecha da la impresión de volver a aparecer tímidamente en la presentación que O. González de Cardedal hace de la crisología filosófica, a la que trata bajo el epígrafe de «tentación conceptual»¹⁸⁶:

«Se preocupa del principio o símbolo cristológico, es decir, de la idea de Cristo. Entendemos por esos términos, en sentido ético, la ejemplaridad humana de Jesús y la realización de un proyecto moral; y en sentido metafísico, la unión de lo divino con lo humano, de lo absoluto intemporal con lo particular temporal»¹⁸⁷.

En esta visión, la crisología filosófica consistiría en elaborar la *Idea Christi*, esto es, un modelo ético o un sistema metafísico que traducen filosóficamente lo

¹⁸⁵ B. SESBOÛÉ, «Bulletin de Christologie», en *RSR* 81 (1993) 155.

¹⁸⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Crisología. I. El camino* (BAC 651), Madrid 2005, 557.

¹⁸⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Crisología*, I, 467.

que Cristo representa. Este esfuerzo no carecería de valor, pero siempre habría de ser secundario con respecto al encuentro personal con Cristo en la fe:

«Es legítima una cristología filosófica que ha elaborado la *Idea Christi*, como expresión de la manifestación del Absoluto en la contingencia de la historia, como unión del Infinito con lo finito, como conjunción de los anhelos que ascienden y del don que desciende. El último exponente de una cristología filosófica es el filósofo francés Michel Henry [...]. Esta reflexión cristianamente es válida como un momento segundo, siguiente al encuentro con la persona de Cristo, a la respuesta en la fe, a la celebración en la Iglesia y a la existencia cristiana ejercitada como configuración a su destino»¹⁸⁸.

Se teme que la cristología filosófica sólo sea la reducción racional de la cristología, aunque González de Cardedal ha valorado mucho el encuentro entre filosofía y teología que estudia Tilliette en la Edad Moderna¹⁸⁹, resumiendo del siguiente modo el problema de la cristología filosófica:

«Mientras que el gran problema de la metafísica moderna ha sido la conexión entre lo absoluto y lo histórico, el de la teología ha sido establecer la conexión de ambos con la persona de Cristo, ya que no puede aceptar la alternativa entre el uno y el otro sin perder su propia sustancia. [...] Éstos son los dos peligros que corre la teología moderna: por un lado, un concepto monoteísta del Absoluto, que sólo accidentalmente está ligado a la historia de Jesús, y por otro lado, una visión humanista de Jesús, desprovista de toda transcendencia y no teniendo nada más que ver con Dios»¹⁹⁰.

Glosando en un artículo la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* de González de Cardedal¹⁹¹, Tilliette parece más preocupado por defender su idea de «cristología filosófica» que por discutir el trabajo del teólogo español, que por otra parte le parece admirable. Sus precisiones dejan entrever la preocupación de

¹⁸⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología, I*, 557-558.

¹⁸⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología, I*, 530ss.

¹⁹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología, I*, 533; cf. 713, con la cita precisamente de Tilliette en la nota 75.

¹⁹¹ X. TILLIETTE, «Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie (d'après un ouvrage d'O. González de Cardedal)», en *Com.* 22/2-3 (1997) 185-193.

nuestro autor por la desconfianza que la teología ha mostrado hacia la cristología filosófica:

«El P. Karl Rahner estima que una cristología filosófica, que él denomina trascendental en referencia a Kant, es el presupuesto necesario, aunque no suficiente, de la cristología histórico-dogmática. Hay que darle la razón: sin un punto de enganche inteligible, el reconocimiento o la adhesión a Jesucristo, Dios hecho hombre, estará siempre amenazado de fideísmo. Es una piedra de toque de la inteligencia de la fe. Pero éste no es el único servicio a la fe de la filosofía, que posee un derecho de mirada, cuando no de ingerencia, sobre todas las cosas. De modo que su intervención podría salvar a una cristología amenazada por la disolución. En efecto, ¿cómo superar el relativismo ambiental sino con las armas de una filosofía más fuerte? La crisis actual de teología es una crisis de filosofía»¹⁹².

Tilliette reivindica aquí una cristología filosófica que es, ante todo y en primer lugar, filosofía que se ocupa sobre Cristo, y que con su reflexión proporciona a la teología un fundamento intelectual imprescindible para el desarrollo de sus tareas. Hemos hablado de una filosofía cristiana que en determinados ámbitos coincide con la teología. Los teólogos no deben ser excesivamente celosos de sus fronteras en este asunto que evidentemente les beneficia. Por este motivo, Tilliette se extraña de que en la conclusión de *Cuatro poetas* no se haga la referencia debida a la cristología filosófica. Esto es precisamente lo que hemos querido señalar aquí:

«Se contenta con una definición estrecha de cristología filosófica, como si se tratara del conjunto de los retratos de Cristo trazados por los filósofos. Hay que ahondar más profundamente, puesto que la *Idea Christi* en el sentido de Kant, que no es la idea absoluta de Hegel, es “incumbencia” de la razón humana, que se diversifica según los pensadores y los puntos de vista. Pero sin ella no hay cristología filosófica, ni siquiera cristología sin más. Repitémoslo, O. Cardedal no desconoce este aspecto, aunque está polarizado por sus Prolegómenos, un esbozo teológico de gran estilo por

¹⁹² X. TILLIETTE, «Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie», 186. Para sostener sus palabras, Tilliette se apoya en J. RATZINGER, «Relativisme, problème central pour la foi aujourd’hui», en *Com.* 22/1 (1997) 69-88.

el que pasa el viento del espíritu, demasiado apoyado, a mi juicio, en la teología narrativa»¹⁹³.

No se puede decir que haya existido un enfrentamiento abierto entre ambos autores¹⁹⁴. A juzgar por el número de citas, puede decirse perfectamente que O. González de Cardedal aprecia el trabajo de Tilliette. Pero a la vez hay que añadir que nuestro autor percibe en el teólogo español, a quien nosotros hemos tomado aquí como exponente de la teología, cierta desconfianza hacia la cristología filosófica. A nuestro juicio, el peligro no está ni mucho menos en la obra de González de Cardedal, quien reconoce ampliamente el esfuerzo de Tilliette; el peligro sería que la teología actual asumiera como nota propia la prevención hacia la filosofía en general.

Hay que preguntarse también qué acogida dispensan los filósofos, por su parte, a la cristología filosófica. El catedrático de filosofía M. Álvarez Gómez ha acogido el trabajo de Tilliette¹⁹⁵. Para Álvarez, el gran obstáculo que dificulta la «entrada» de Cristo en la filosofía es precisamente la estricta separación entre razón y fe: por una parte, la razón se abstiene de emitir ningún juicio sobre un «objeto de creencia», mientras que la fe tiende a considerar una «profanación» cualquier apreciación racional sobre Cristo. La situación en nuestro país es aún más preocupante:

«Dentro de nuestra cultura española, la falta de estudios e investigación sobre Cristo resulta muy llamativa. Mientras que en los países de Centroeuropa se viene hablando filosóficamente sobre Cristo desde la época del Racionalismo y de la Ilustración dentro de un contexto más o menos amplio, el vacío en España, con la excepción de

¹⁹³ X. TILLIETTE, «Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie», 188.

¹⁹⁴ Sí lo hay respecto a la lectura del *Sueño* de Jean Paul, al que González de Cardedal cree que Tilliette alude siempre de forma «vaga e imprecisa», sin conocer el original alemán, sólo el francés, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra laderra*, 261, nota 25. El teólogo español habría reconocido que esta apreciación es fruto de un malentendido. Cf. *supra*, p. 47, nota 48. Pero esto no ha evitado que en esta reseña de la obra del teólogo de Salamanca, Tilliette haya tenido un puntilloso interés.

¹⁹⁵ Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», en ID., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004, 495-525.

Unamuno y más recientemente de Julián Marías, es casi total. El criterio con que se ha operado posee también un carácter peculiar. Los estudios eclesiásticos han delimitado radicalmente el ámbito filosófico del teológico y han reservado para este último el pronunciamiento sobre Cristo [...]. Puesto que de Cristo se han apropiado los clérigos, esto es señal de que no merece la atención fuera de ese campo»¹⁹⁶.

Para Álvarez, sin embargo, lo mismo que otros grandes personajes de la historia (por ejemplo, Alberto Magno o Julio César) pueden ser objeto de la filosofía, así también Cristo puede entrar en el ámbito filosófico. Lo que resulta más importante aclarar es si Cristo y el cristianismo son para la filosofía elementos o dimensiones esenciales, ineludibles. La respuesta positiva de Álvarez a esta cuestión lo aproxima a las posiciones de Tilliette¹⁹⁷, con el que comparte la impresión de que «estamos por lo demás ante un capítulo olvidado de la historia del pensamiento, que ahora se intenta recuperar»¹⁹⁸. Este episodio olvidado no es otro que la constante referencia de los filósofos de la época moderna a Cristo. Para probar sus afirmaciones, el filósofo realiza una breve síntesis del pensamiento de algunos autores (Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel), inspirándose abiertamente en las investigaciones de Tilliette¹⁹⁹ y confirmando la validez filosófica de su intuición. En un segundo momento, el filósofo español concentra su atención en la repercusión que Cristo tiene sobre el concepto de «verdad»:

«Dando por supuesto que Jesús es el Cristo, el enviado de Dios, Hijo de Dios, de la misma naturaleza del Padre, cuya presencia se perpetúa en la Iglesia, se pregunta por el concepto de verdad que dé razón de esos enunciados, en el sentido de que, admitiendo que son verdaderos, implican justamente un determinado concepto de verdad que no puede ser el mismo que si tales enunciados no fueran verdaderos. El hecho, sin embargo, de que aceptemos como verdaderos dichos enunciados no significa que el concepto de verdad sea algo superpuesto o simplemente extraído de la mera facti-

¹⁹⁶ M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», 496.

¹⁹⁷ Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», 497.

¹⁹⁸ M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», 497.

¹⁹⁹ Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», 509; remite a la bibliografía básica de Tilliette. En particular confirma que en la filosofía de autores como Hegel, por ejemplo, la referencia a Cristo resulta esencial.

cidad de los enunciados. Porque si éstos son verdaderos, lo serán en virtud de la verdad misma [...]. El concepto mismo de verdad lleva en sí el hecho fundacional del cristianismo y su despliegue»²⁰⁰.

No se trata, por tanto, de acomodarse a Cristo a un concepto de verdad dado previamente, sino de ampliar y modificar el mismo concepto de verdad. En el fondo, ésta la intuición de Tilliette: no se trata de encerrar a Cristo en los márgenes de la razón, sino de que el horizonte de la razón se ve ampliado y ensanchado con la presencia de Cristo. En este sentido hablamos de cristología filosófica.

9. Conclusión: las vías de la cristología filosófica

La existencia de la cristología filosófica y su sentido no pueden dilucidarse en artículos y conferencias como los que hemos resumido y presentado hasta aquí; Tilliette tampoco lo ha pretendido. Pero lo cierto es que en estos documentos encontramos con claridad y concisión, y sobre todo con viveza, el alcance de los problemas. Las convicciones son dos: que los filósofos modernos han tratado a Cristo más de lo que parece atestiguar la historiografía corriente, y que Cristo ha fecundado la filosofía de un modo abundante e irrenunciable. Con el paso de los años, nuestro autor perfila ambas intuiciones y, sobre todo, las presenta con amplitud en *El Cristo de los filósofos* y *El Cristo de la filosofía*, dos títulos casi idénticos para significar los dos augurios, las dos vertientes de un mismo problema, como enseguida se verá.

Tilliette ha elaborado pacientemente una terminología que requiere sutileza en la interpretación, pero que permite aclararse en este rico intercambio mutuo entre la filosofía y la fe cristiana. Los pensadores cristianos, desde el comienzo, revelaron una insólita vinculación entre la razón y Cristo; siglos después, aunque se habla de separación entre razón y fe, hay todavía autores que mantienen la intuición original y elaboran una filosofía cristiana, a medio camino entre la teología

²⁰⁰ M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», 521. La verdad queda comprendida a partir de Cristo como «desocultamiento», cf. *ibid.*, 522, y el destino de todos los hombres iluminado a la luz de Cristo, cf. *ibid.*, 523, porque «este hombre que fue Jesús de Nazaret, es todos los hombres», *ibid.*, 524.

—*fides quaerens intellectum*— y la filosofía —*intellectus quaerens (fidem)*. En la filosofía cristiana es la razón la que acoge a la fe: nuestro autor prefiere decir que no se trata de una evangelización de la razón (no sólo que la fe «entra» en las fronteras de la razón), sino más bien de una promoción de la razón (que se «amplía» en la medida de lo posible para captar las dimensiones del Misterio)²⁰¹. En todo caso se trata de la entrada de datos revelados en la reflexión racional filosófica.

En el seno de esta filosofía cristiana, la cristología puede ser lo adjetivo o lo sustantivo. El primer caso, «filosofía cristológica», es un concepto que Tilliette utiliza sólo en sus primeros artículos para referirse, al parecer, a las reflexiones que reservan a Cristo sólo una dimensión simbólica²⁰². Pero Tilliette cree que puede elaborarse una «cristología filosófica», que es una reflexión que tiene dos movimientos complementarios: por una parte, la razón se encamina al encuentro de Cristo (destino cristológico de la filosofía, la filosofía como propedéutica a la cristología); por otra parte, la innegable significación filosófica de la cristología

²⁰¹ Teología y filosofía cristiana son ambas un encuentro entre fe y razón, y esto las hace hermanas. La diferencia parece estar en el espacio del encuentro: la teología en la casa de la fe (que hospeda a la inteligencia) y la filosofía en la de la razón (que da posada a la fe). Cf. *Christ*, 260 (*CF*, 252): «Se ha emitido esta sentencia: “El Dios de los filósofos es, en cuanto Cristo de los teólogos, el Dios de Abraham y de Isaac”. La frase es elusiva. Si la comprendemos bien, quiere decir que el vínculo entre la razón y la Revelación está garantizado por Cristo, y a través de ello, el Cristo de la teología se ha convertido en el Dios de la filosofía, o más bien, la filosofía se ha reconocido en este Dios en forma de hombre». Cf. *supra*, p. 21, nota 20. Se refiere a W. SCHRADER, «Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik», en A. M. KOKTANEK (ed.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München 1965, 145. Cf. también *DTF*, 236. Mientras que Pascal separaba al Dios de los filósofos del verdadero Dios de la fe, esta expresión sugiere que sólo mediante Cristo puede volver el Dios de los filósofos. Cf. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960 (nueva edición: Trier 2006; editada por H. Sonnemans, con prólogo del autor).

²⁰² Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», 63: «la potente síntesis de Teilhard de Chardin no va mucho más allá de una iniciación cosmológica de la cristología». Parece, pues, que este es el peligro de Teilhard de Chardin. Cf. *supra*, 115, nota 51.

(destino filosófico de la cristología, cuyas claves fecundan el pensamiento filosófico). El primer movimiento puede identificarse tranquilamente —como se hace de hecho— con la filosofía cristiana. Por eso es más decisivo el segundo, que termina siendo determinante: Cristo inspira la filosofía, es el portador de la Idea, el *Summus Philosophus*; la *Idea Christi* es realidad universal (para Kant, es el arquetipo que confirma *a posteriori* el *ideal* del hombre perfecto, el hombre agradable a Dios; para Hegel, la expresión de la eterna dialéctica de la Idea; para Schelling, la demostración de que Dios, en su libertad, acepta la humanidad y la historia).

La tarea más urgente de la cristología filosófica es saber si cuanto se dice sobre Cristo es o no una proyección de la euforia del filósofo; se hace necesario constatar cómo la Idea se refleja en su portador histórico, es decir, cómo el hombre Jesús es consciente de su relevancia eterna:

«La finalidad de toda filosofía de Cristo es conjuntar el esplendor de la Idea con la subjetividad histórica del Testigo. Sus intentos señalan la ambición de una cristología filosófica. Presienten una solución que se aproxima, o al menos una clave, en la inteligencia simpática de la conciencia de Cristo»²⁰³.

La presencia de la fe no resta autenticidad ni validez a la reflexión filosófica, que no se ha convertido en teología. Para ser fiel a su identidad, la filosofía no puede excluir por principio una serie de datos o ideas sólo porque provengan de la fe cristiana:

«La cristología filosófica, ya se eleve en el seno de la filosofía cristiana o se desvincule de la misma con el fin de superar la distinción, debe emplear otros medios [distintos a la teología]: o bien elaborar directamente una cristología del *summus philosophus* como portador y vector de la Idea —aunque esta actitud encuentra sus límites en la misma filosofía y su simbolismo—, o bien injertar la cristología en la Idea desarrollada y desplegada con la ayuda de la religión —y entonces la dificultad consiste en alcanzar el soporte ocasional y casi accidental de la Idea hiperbólica»²⁰⁴.

²⁰³ *Christ*, 119.

²⁰⁴ *Christ*, 109.

Para superar la distancia entre el sujeto y la Idea, si la filosofía parte del lado de la historia, entonces no conseguirá alcanzar el valor universal; y si parte del lado de la Idea, desarrollada y planteada en el horizonte universal, entonces el personaje histórico se vuelve secundario. Éste es también un gran dilema de la teología²⁰⁵, lo cual vuelve más urgente el auxilio filosófico de la cristología filosófica:

«La inteligencia de Cristo, en la variedad de sus determinaciones, objeto de una cristología especulativa, requiere la ayuda y los recursos de la filosofía. Sin poner la mano sobre el misterio, necesitamos poder pensar la Encarnación, el Hombre-Dios y todo lo que de aquí se deduce no sólo según la analogía de la fe, sino también según la capacidad de la razón. Corresponde a la razón mostrar lo que excede a la razón. Ahora bien, el hombre-Dios o Verbo encarnado, que es lo verdaderamente “metafísico en el hombre”, puede ser expresado con otras fórmulas más familiares al filósofo y que abren pistas de inteligibilidad, por ejemplo: el Logos proferido, el Hijo eterno, el Absoluto histórico, lo infinito finito, lo eterno en el tiempo, lo Singular Universal...»²⁰⁶.

La solución viene, para Tilliette, por la conciencia de Cristo y sus vivencias estudiadas con un método fenomenológico. Para ello habría que justificar que la filosofía puede y debe ocuparse también de la persona del filósofo:

²⁰⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 169: «El dilema de las dos soluciones —trasponer o reducir la cristología a la historia y abandonar la historia por superflua para la fe— aparece claramente en la alternativa en que se encuentra la teología moderna: ¿Jesús o Cristo? La teología moderna empieza desvinculándose de Cristo y encaminándose hacia un Jesús históricamente comprensible, para luego, en el momento culminante del movimiento, por ejemplo en Bultmann, emprender el camino contrario, es decir, de Jesús a Cristo. Actualmente ya se está en vías de dar un nuevo sentido a la marcha, de volver de Cristo a Jesús». Cf. *DTF*, 234: «En definitiva, se tendría por un lado un Cristo sin cristología, y por otro una cristología sin Cristo. Porque el problema continuamente planteado en toda cristología que quiera presentarse como filosófica no es sensiblemente distinto del de la teología, que se mueve entre el docetismo y el arrianismo; es también la dicotomía que se ha querido establecer entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Pero como para el filósofo —y, por otra parte, en la realidad— el Jesús de la historia es el Cristo de la fe, el contraste se establece más bien entre el Cristo de la historia y el Cristo de la idea o de la especulación».

²⁰⁶ *Christ*, 134 (*CF*, 131).

«“La humanidad de nuestro salvador Jesucristo” hace que dispongamos de varias claves antropológicas para escrutar su ser incomparable: la condición filial, la santidad, la sencillez, la piedad, el corazón... aplicándoles la medida del ideal. Además, la “biografía divina” de los Evangelios nos proporciona puntos de inserción donde se concretan y materializan los esquemas abstractos de la lógica de Cristo: tentación, transfiguración, agonía, muerte, resurrección... En esta labor de la filosofía en apoyo de la cristología, lo que era filosófico por esencia se vuelve cristológico por derecho, y retroactivamente, la cristología estimula y penetra la reflexión filosófica»²⁰⁷.

Pueden establecerse, en consecuencia, tres tipos de cristología filosófica (o dos fundamentales, y un tercero derivado del segundo)²⁰⁸. Superada la comprensión elemental de la cristología filosófica como colección de las distintas visiones que los filósofos tienen de Cristo («policristía»), en un sentido riguroso aparecen tres caminos. El primero es el que va «de la filosofía a la cristología», es decir, que concibe la filosofía como una «*praeparatio evangelica*»; Tilliette la llama «filosofía cristiana por anticipación y por vocación» y la atribuye por ejemplo a Jules Lequier, Max Scheler o al segundo Blondel²⁰⁹. El segundo sentido es complementario al anterior, el camino de vuelta «de la teología a la filosofía»: la cristología va al encuentro de la filosofía «para reforzarla y regenerarla», es el destino filosófico de la cristología, camino que constituye la «vía principal» de la cristología filosófica. No se trata necesariamente de una operación reductora, y sus mayores exponentes son el sistema hegeliano (que habría que comprobar hasta qué punto respeta la distancia del misterio) y los últimos capítulos de *L'Action* de Blondel²¹⁰.

De aquí se deriva el tercer tipo, que es el horizonte de esta tesis, y que es para Tilliette el más actual. No nos resistimos a citarlo completamente:

²⁰⁷ *Christ*, 134-135 (*CF*, 132).

²⁰⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Cristología filosófica», en R. FISICHELLA – R. LATOURELLE, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 232-237.

²⁰⁹ Cf. *DTF*, 235. Acerca de la expresión «segundo Blondel», remitimos a las consideraciones que haremos en el capítulo siguiente, especialmente en el último apartado (nota 199).

²¹⁰ Cf. *DTF*, 235.

«Existe un tercer tipo de cristología filosófica, derivado del segundo y apenas explotado todavía, o por lo menos todavía implícito en la reflexión cristológica. La verdad es que se trata más bien de una fenomenología de Cristo que, dotada de intuición simpática, escudriña en toda la medida de lo posible el *eidós* de sus vivencias y sus categorías, especialmente de las que tienen una importancia filosófica: la subjetividad, el tiempo, la corporeidad, el sufrimiento, la muerte, el pecado, el mal, el destino. Esta fenomenología cristológica aportaría muchos datos, tanto a la ciencia del hombre como al acontecimiento de Cristo»²¹¹.

Los datos revelados entran en la reflexión filosófica por la puerta de la verdad, puerta que no puede cerrarse para Cristo, que es el portador de la Verdad y la Verdad misma. Para abrir esa puerta Cristo tiene en su mano dos llaves. La primera es su propia persona: si los hombres notables han entrado en la reflexión filosófica que ellos mismos han llevado a cabo —el ejemplo es Sócrates— cuánto más Cristo que es el *Summus Philosophus*, impresionante por su ejemplo, sus enseñanzas, su testimonio, su discipulado... La segunda llave es su valor universal, su *Idea*, Cristo Clave del Mundo, *Idea Christi*, respuesta a las preguntas de la ética, por un lado, y de la metafísica, sobre todo, por otro. Ambas dimensiones (el Testigo, o lo que en teología sería «el Jesús de la historia», y la Idea, es decir, «el Cristo de la fe»), se condensan en la conciencia de Cristo: el hombre que conoce los secretos del mundo y de la historia porque en realidad dependen de sí mismo; el sujeto histórico (Hijo de Dios encarnado) que es consciente de su significado universal. La cristología de la conciencia se convierte así en la forma más elevada de cristología filosófica.

En nuestra segunda parte vamos a considerar detenidamente esta tipología que acabamos de presentar. Seguiremos las principales obras de Tilliette para analizar las tres vías de la cristología filosófica: el destino cristológico, el destino filosófico y, por último, la fenomenología de Cristo.

²¹¹ *DTF*, 236. Aunque Tilliette reconoce que esta fenomenología de Cristo no existe todavía, indica también algunos elementos sugerentes en Mouroux, Nédoncelle, Karl Adam, Newman, Guardini, Balthasar, Guillet, Guitton...

PARTE SEGUNDA

ANÁLISIS DE LA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

CAPÍTULO III

Policristía

Nadie se libra de la pregunta de Cesarea:
¿Quién decís que soy yo?
Pues bien, a pesar de lo que muchos se imaginan,
los filósofos no han sido avaros en respuestas.

(DTF, 233)

La «policristía» no es cristología filosófica en sentido estricto, o dicho de otro modo, es simplemente una cristología filosófica de carácter «positivo», que es más una recolección o yuxtaposición de imágenes sobre Cristo que una verdadera elaboración conceptual. Sería preferible designarlas en plural: cristologías filosóficas. A partir de ella se puede deducir una triple tipología, que señalábamos al final de la primera parte, abriendo tres vías para la cristología filosófica: a) la que podemos llamar «vía apologética» que va de la filosofía a la cristología (partiendo de las reflexiones filosóficas se concluye en Cristo, o mejor, ante Él); b) la que vamos a llamar «vía principal», que va de la cristología a la filosofía (y que muestra cómo la cristología, y en general la Revelación, ilumina a la filosofía, sus conceptos y sus problemas); y c) la llamada «vía fenomenológica», que está en el horizonte de nuestro trabajo (y que depende de la segunda en cuanto que busca dar una respuesta al problema que plantea sobre la relación de lo metafísi-

co con lo histórico). Nuestro autor ha llegado a esta clasificación después de analizar detenidamente los esfuerzos históricos que los filósofos han hecho estudiando a Cristo. Además de proponer la cristología filosófica a un nivel teórico, deliberando sobre la posibilidad y legitimidad de la filosofía cristiana (propuesta que analizamos en el capítulo anterior), Tilliette la muestra en sus distintas apariciones históricas, en obras de gran envergadura y que merecen un estudio detenido. Esto es lo que queremos hacer en primer lugar: considerar la «policristía»¹ que presenta nuestro autor especialmente en dos de sus obras: *El Cristo de los filósofos*² y *La cristología idealista*³. Cotejaremos sus resultados con otras obras actuales del mismo tipo y que deben su valor al influjo de Tilliette.

En los dos libros que vamos a estudiar en este capítulo, Tilliette no busca analizar completamente la filosofía de todos los autores llamados a comparecer. Su intención es solamente conocer por qué y cómo han acogido y tratado a Cristo. El tratamiento que haremos de *El Cristo de los filósofos* en el primer apartado resultará probablemente demasiado descriptivo, dado que la cristología filosófica de cada autor merece un estudio particular; nuestra intención es resumir esta obra de Tilliette sin discutir la multitud de los retratos, sino atendiendo al hilo conductor que los vincula, que queda más de manifiesto en *La cristología idealista*. Asumiendo el riesgo de la repetición, hemos preferido estudiar ambas obras por separado. De modo que nuestra investigación ofrecerá lo que para Tilliette es esencial sobre la comprensión que los distintos autores tienen de Cristo, sin valorar especialmente su ortodoxia, y añadiendo algunas referencias bibliográficas. La cristología filosófica de estos autores estudiados por Tilliette se continúa con gran relevancia en algunas obras, que estudiaremos en el apartado tercero. Finalmente,

¹ Tilliette atribuye este término a J. A. Möhler, que lo empleaba como un reproche contra los herejes. Cf. *DTF*, 235. Nosotros lo utilizamos aquí en un sentido más positivo.

² Ya nos hemos referido a esta obra en el capítulo anterior: X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*, Namur 1993. Apareció en la forma de apuntes universitarios (X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, Paris 1974-1977) y su primera edición es italiana (X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989). Nosotros hemos preferido analizar la edición francesa, más completa.

³ X. TILLIETTE, *La Christologie idéaliste*, Paris 1986.

en el apartado cuarto queremos presentar a los autores a los que Tilliette cita como ejemplos de la primera vía de la cristología filosófica, esto es, la que va de la filosofía hacia la cristología. De este modo, sobre todo con los dos primeros apartados, será posible comprobar la solidez del proyecto de Tilliette, que hemos sintetizado en el capítulo anterior.

1. El Cristo de los filósofos

La tesis sobre Schelling —cuya filosofía se resuelve finalmente en una cristología⁴— impulsa a Tilliette a estudiar al Cristo que los filósofos no han dejado fuera de sus reflexiones, tomándolo tanto como punto de partida como meta de llegada para la filosofía. Nuestro autor deja constancia de esta presencia en *El Cristo de los filósofos* siguiendo un esquema histórico: en la primera parte, desde Nicolás de Cusa hasta Feuerbach; en la segunda, los últimos autores del siglo XIX; y en la tercera, los del siglo XX. En nuestro estudio seguiremos este esquema, y estudiaremos también la introducción a la obra, que compara la cristología filosófica con la cristología transcendental de Rahner.

1.1 Una introducción sobre Nicolás de Cusa y la cristología transcendental

El Cristo de los filósofos se inicia con unas páginas dedicadas a Nicolás de Cusa (1401-1464), a quien Tilliette considera uno de los grandes precursores de la cristología filosófica; como enseguida diremos, su obra comparte algunas semejanzas con la cristología transcendental de Rahner. En *De docta ignorantia* (1440), Nicolás de Cusa contempla la realidad escindida en dos dimensiones:

⁴ Cf. *Sch.*, II, 104: «La tarea que Schelling asocia a la filosofía de la Revelación parece el programa de una teología: comprender por reflexión y combinación el misterio manifestado, “hacer en parte concebible, en parte inteligible en los elementos esenciales de su ejecución” el designio de Dios, “por mucho que se aleje de toda comprensión humana”, “hacer concebible, una vez que está ahí”, la decisión divina de la Encarnación». Cf. también *Sch.*, II, 447: «La filosofía de la Revelación es en lo esencial una cristología... “En una filosofía de la Revelación se trata solamente, o al menos principalmente, de comprender la persona de Cristo”»; cf. *CI*, 12s.

Dios, el máximo absoluto, y el Universo, lo máximo limitado y múltiple⁵. La pregunta por la posible mediación entre ambas dimensiones tiene un carácter completamente filosófico, pero la respuesta que Nicolás ofrece es cristológica: elabora una hipótesis que nuestro autor ha llamado «cristología conjetural», es decir, presentar la Encarnación como la respuesta a la cuestión de la mediación entre Dios y mundo. Hay que entenderlo bien, pues no se pretende deducir la Encarnación, sino dar al misterio de la fe una dimensión filosófica: inspirándose en la fe, se quiere dar respuesta a un problema filosófico. Esta respuesta consiste en explicar la mediación entre Dios y el mundo mostrando la posibilidad hipotética de un «máximo absoluto limitado», y preguntándose después por su existencia:

«Se trata ahora de mostrar la conveniencia de la definición y por tanto de la Encarnación. ¿Qué justifica la existencia de un absoluto limitado (contracto)? La inserción de un vínculo entre Dios y el Universo, más fuerte y fecundo que la simple relación del Creador a la criatura, no es arbitraria. ¿Por qué toma la figura del Absoluto limitado? Repitamos que estamos en el terreno de una cristología conjetural: la posibilidad es examinada filosóficamente»⁶.

¿Cómo se llega a admitir que se verifica la hipótesis del máximo absoluto limitado? Por un lado, hay una inquietud platónica por la unidad, que supone en último término que los opuestos (lo máximo y lo mínimo) coinciden en el Absoluto. Por otro lado, se da también por supuesta la antigua visión del hombre como microcosmos, «cosmos en miniatura». Con estos fundamentos, Nicolás de Cusa formula su hipótesis en los siguientes términos:

«Dado el orden del mundo, la continuidad y la variedad de las especies y los individuos, que culmina en la singularidad, si se pudiera imaginar un individuo que fuera el máximo limitado —es decir, que fuera singularmente lo que el mundo es bajo el signo de lo plural y la dispersión—, habría que suponer que posee toda la perfección de su especie, una perfección acabada; y entonces este individuo no podría subsistir

⁵ Cf. *Philos.*, 18. En su explicación se aprecia la lectura medieval de las ideas platónicas; cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* II, 65-71. Cf. *Gloria V*, 199s.

⁶ *Philos.*, 19.

en la simple limitación, sino también en el máximo absoluto. Tal individuo sería entonces necesaria e igualmente Dios y criatura, absoluto y limitado»⁷.

La afirmación viene precedida por la partícula condicional: «si existe un individuo máximo...»; y lo que sigue expresa las condiciones en las que este individuo sería posible: sólo puede existir sostenido por el «máximo absoluto», por una unión suprema con Dios. A esta conclusión filosófica es posible después referir las formulaciones dogmáticas: una unión que recibe el nombre de hipostática, sin mezcla ni confusión de naturalezas, etc⁸.

La aportación de Nicolás de Cusa es muy valiosa para la reflexión filosófica y teológica⁹. Pero a Tilliette le interesa sobre todo poner de manifiesto las afinidades de este planteamiento con la cristología transcendental de Rahner. Para nuestro autor, también Rahner —de un modo análogo a Nicolás de Cusa— querría presentar la posibilidad de la Encarnación como respuesta a una cuestión filosófica, que en el caso de Rahner es fundamentalmente antropológica¹⁰ y transcendental¹¹. La cristología transcendental de Rahner, a la que nuestro autor se refiere

⁷ *Philos.*, 19, glosando a NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, III, 2.

⁸ Cf. *Philos.*, 20.

⁹ Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401 - 1464). L'action. La pensée*, Paris, 1920; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941; M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München 1968; E. FRANZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, 1972; K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1984; K. FLASCH, *Nicolás de Cusa*, Barcelona 2003; J. M. MACHETTA – C. D'AMICO, *Nicolás de Cusa. Acerca de la Docta Ignorancia*, Buenos Aires 2003.

¹⁰ Se trata de mostrar las condiciones que hacen comprensible la Encarnación. Cf. *Philos.*, 21. Cf. *Christ*, 63-64 (*CF*, 63): «El procedimiento del cardenal consiste en dar un contenido inteligible a la Encarnación efectiva, al Dios hecho hombre: ¿qué condiciones noéticas se deben cumplir a decir de un hombre que es Dios? [...] Se ve que la teología de la Encarnación está necesariamente anclada en una antropología, como agudamente percibieron también, aunque en contextos muy diferentes, Maurice Blondel y Karl Rahner».

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1989, 248 (abreviamos como *CFE*). El término «transcendental» se toma, por tanto, en su sentido kantiano: «lo que es *a priori*». Con este concepto se evitaría, según Rahner, confundir las afirmaciones de fe con

en muchas ocasiones¹², da por supuesta —lo mismo que la cristología «conjetural» de Nicolás de Cusa— la revelación histórica¹³ y no pretende deducir la Encarnación, sino presentarla como explicación de la estructura transcendental del ser humano; estas mismas condiciones antropológicas *a priori* permiten al hombre conocer a Cristo como Salvador. Cuando el hombre se entiende a sí mismo como orientación hacia el «Misterio incomprensible» que llamamos Dios, en esa misma medida descubre o intuye que esta orientación responde a la iniciativa de Dios de darse a sí mismo. La idea de Encarnación no es ajena, por tanto, a la comprensión del ser humano. La historia aporta la comprobación o confirmación de esta estructura que el hombre ya ha intuido *a priori*. Pues bien, esta expresión histórica sólo puede ser un hombre que «en la muerte abandona todo futuro intramundano y en esta aceptación de la muerte se muestra como aceptado definitivamente por Dios»¹⁴.

Para Tilliette, por tanto, la cristología transcendental es una especie de *prae-paratio evangelica*, en la que la cristología ofrece una respuesta a la cuestión antropológica y, al mismo tiempo, la antropología se pone en búsqueda de la cristología:

«El hombre busca al único hombre que haya realizado la Idea del Hombre-Dios. No se trata tanto de una búsqueda explícita sino de un *desiderium naturale*. La cristología es cristología en búsqueda (*suchende*) y anónima. Se perfila y se prepara en las

su interpretación. «Transcendental» se opone a «categorial»; éste se identifica con lo histórico, mientras que el primero nos descubre las condiciones necesarias. Se trata de comprender la conexión de ambas dimensiones.

¹² Cf. *Philos.*, 161-162; *DTF*, 236-237; *CI*, 220. Nosotros seguimos su presentación en *CCF*, 247ss.

¹³ Cf. *CCF*, 247-248. Otra cuestión es cómo entiende Rahner esta revelación; cf. *CCF*, 207ss: ¿sólo como la garantía de la irrevocabilidad de la «revelación transcendental»? Las dificultades respecto a una «revelación universal» aclarada mediante su «concreción en Cristo» nos parecen una de las grandes cuestiones discutibles en la teología de Rahner.

¹⁴ *CCF*, 252. Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ID., *Escritos de teología*, I, Madrid 2000⁵, 191-192. Se trata de una donación absoluta que se corresponde con una absoluta donación divina.

“llamadas” que son como otros existenciales sobrenaturales: el amor absoluto al prójimo, la disponibilidad absoluta para la muerte, la esperanza absoluta en el futuro»¹⁵.

A nuestro parecer, no conviene enfatizar demasiado las semejanzas entre el planteamiento de Nicolás de Cusa y el de Rahner. Nos parece que Tilliette acierta al admitir una preocupación de fondo análoga en ambos autores, que es ofrecer la cristología como luz para una cuestión filosófica (la mediación en el Cusano, la antropología y sus fundamentos transcendentales en Rahner¹⁶), aunque Rahner ha llegado a esta propuesta no movido directamente por una inquietud filosófica, sino cristológica, a saber, la de conocer las condiciones por las que un hombre puede ser reconocido como Dios: hay un reconocimiento del Salvador Absoluto en la historia porque previamente hay un estructura *a priori* que explica el mismo ser del hombre. En este sentido no tiene mucho fundamento discutir a Rahner diciendo que hace de la cristología una mera función de la antropología¹⁷, pues el propio Rahner entiende que la cristología histórica es la condición de la cristología transcendental¹⁸.

¹⁵ *Philos.*, 162. Cf. *DTF*, 236.

¹⁶ Cf. *Christ*, 107 (*CF*, 107): «insertar en el ser del hombre el inicio de la Encarnación o más bien de la divinidad posible». Nuestro autor vuelve a retomar la cristología transcendental de Rahner en *El Cristo de la filosofía* (que vamos a estudiar en el siguiente capítulo). Aquí la presenta como el esfuerzo teológico por «arraigar» en el hombre la idea de la Encarnación, en un equilibrio logrado entre cristología descendente y ascendente (cf. *CF*, 104-105).

¹⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 2002¹¹, 95-96. El autor que más ha discutido a Rahner en este sentido ha sido V. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973.

¹⁸ Cf. *CF* 103; A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, Madrid 2004, 210-211. Cf. B. SESBOÛÉ, *Karl Rahner*, Paris 2001, 142: «Esta cristología transcendental no puede decir a partir de sus propios recursos que este Salvador absoluto haya sido encontrado en la historia, y menos aún que haya sido descubierto en Jesús de Nazaret. Ése ya no es el orden de la reflexión, sino del encuentro. Sólo un acto de fe puede afirmar que Jesús es el Salvador del mundo. Esta “parada” tan firmemente marcada relativiza la marcha y la sitúa en el nivel reflexivo que le es propio. La libera de cuanto pudiera tener de presuntuoso e injustificable en la pretensión de deducir a Cristo. Pero no suprime su pertinencia».

Sin embargo, ambos planteamientos difieren en lo que respecta a su fundamento filosófico. Mientras que el platonismo subyacente a la inquietud de Nicolás de Cusa parece no haber despertado especiales problemas en la crítica, la filosofía trascendental ha suscitado algunos interrogantes en particular para H. U. von Balthasar¹⁹, que de algún modo parece aprobar también nuestro autor. El teólogo suizo se pregunta abiertamente si las etapas de la cristología trascendental conducen tan unívocamente a Cristo como Salvador Absoluto: «¿por qué la imitación no debería llevar, por ejemplo, a María, este ser humano superior por pureza y perfección, a ser un ser humano-divino?»²⁰. En el fondo se trata de poner de manifiesto el carácter absoluto e indeducible de la comunicación de Dios en Cristo; no se dice que Rahner no lo haga, sino que sería necesario dar más relevancia a la distinción entre «lo que sólo es posible a Cristo» y lo que es su «réplica en el sí perfecto de la “Sierva del Señor”» o en los cristianos²¹. En este sentido, Tilliette reconoce:

«Su cristología trascendental reposa de tal modo en premisas antropológicas y filosóficas, que comparte con ellas su debilidad. Se admite casi ingenuamente: “Los que aceptan plenamente su existencia humana han aceptado al Hijo del hombre, porque en Él Dios ha asumido al hombre... Nos vemos inclinados a pensar que lo extraordinario, lo contingente histórico, lo difícilmente aceptable, *no está tanto en el misterio* [subrayado de Tilliette] sino en el hecho de que precisamente en Jesús de Nazaret se haya realizado el misterio”. Afortunadamente, porque si no, ¿qué lugar habría para la fe y los ojos iluminados del corazón? [...] Esta ampliación, esta crecida in-

¹⁹ Se cuestiona la validez de la filosofía «trascendental». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2011, 148: «El amor de Dios aparece ante el hombre “desde fuera” no solamente porque el espíritu del hombre es sensible, sino porque el amor tan sólo existe entre personas, algo que toda filosofía está siempre inclinada a pasar por alto». Cf. *ibid.*, «La reducción antropológica», 37-54.

²⁰ *Gloria*, VII, 132. Cf. *CF*, 103.

²¹ *Gloria*, VII, 133. Las diferencias parecen cuestión de acento: Balthasar quiere señalar más lo propio de Cristo, mientras que Rahner viene a mostrar la continuidad de Cristo con nosotros. Ambas dimensiones son inseparables. Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», 196-197. La bibliografía sobre la relación entre Rahner y von Balthasar es abundante; cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación*, 476s.

abarcable para el pensamiento es lo que Balthasar, con su “cristología absoluta”, opone a la intrusión de una razón ávida de presa»²².

Por tanto, la principal cuestión a la cristología trascendental es cómo distinguir la singularidad de Cristo cuando se sitúa dentro de un esquema potencial universal²³. Pese a todo, Tilliette entiende que la cristología trascendental de Rahner constituye un presupuesto indispensable para la cristología positiva, porque busca comprender la dimensión universal del acontecimiento histórico²⁴. En este sentido es un esfuerzo muy similar al que realiza la cristología filosófica y un autorizado testimonio a favor de su necesidad.

1.2 *Las cristologías filosóficas hasta Hegel*

En Nicolás de Cusa hemos encontrado ya un primer esbozo de cristología filosófica: Cristo es la respuesta a la cuestión por la integridad del mundo, por la armonía entre lo Absoluto y lo contingente. De algún modo, este esfuerzo reaparece en otros momentos de la historia de la filosofía. En este epígrafe vamos a

²² *Philos.*, 477. La cita interna es de K. RAHNER, «Para la teología de la encarnación», 147. Cf. *CFF*, 270-271.

²³ Cf. *Christ*, 108 (*CF*, 107): «Para Rahner, Jesús es el caso eminente, único, el paradigma de una realización que es potencial en todo hombre». La valoración que Tilliette hace de Rahner es muy moderada, porque admite que Rahner ha respetado siempre la revelación histórica (cf. *Christ*, 107).

²⁴ Cf. *Philos.*, 163. Según Tilliette, encontramos en Rahner uno de los mejores esfuerzos por armonizar cristología y filosofía moderna. A pesar de todo, nuestro autor prefiere el itinerario seguido por Blondel: no se trataría principalmente de explicar cómo en Cristo se produce el cumplimiento del «diseño divino» universal, sino que el acontecimiento de la Encarnación despierta y explica una dinámica «metafísica» universal. Sobre la conexión entre Rahner y Blondel cf. J. P. RESWEBER, «La relation de l’homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel», en *RSR* 46 (1972) 20-37; H. VERWEYEN, «Método de la Inmanencia», en *DTF*, 720-725; A. RAFFELT – H. VERWEYEN, *Karl Rahner*, Munich 1997, 17-20, 47s; A. Raffelt, «Rahner und Blondel», en A. BATLOGG (ed.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Festschrift für H. Neufeld*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 17-33. Algunos de estos textos, sin embargo, se refieren a cuestiones de teología fundamental, subrayando los rasgos semejantes entre ambos (de Rahner toman especialmente el *Oyente de la Palabra*), cuando lo que realmente habría que estudiar en la cristología de ambos autores.

resumir los elementos esenciales de la cristología filosófica de Pascal, Malebranche, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Schelling, tal y como los describe nuestro autor en la primera parte de *El Cristo de los filósofos*.

a) El primer filósofo que atrae la atención de Tilliette es B. Pascal (1623-1662); su cristología se encuentra en los *Pensées* (1669)²⁵, y brota —en medio de un contexto toscamente racionalista— de una sincera experiencia espiritual. Para Pascal, Cristo permite comprender a Dios, en su majestad, y al hombre, en su miseria; conocer a Cristo es la condición para conocerlo todo:

«*Scire Christum* es la clave de todo conocimiento, porque nos abre a lo esencial. Conocer a Jesucristo, con un conocimiento íntimo y cercano, es conocer al mismo tiempo a Dios y a uno mismo, la majestad de Dios y la miseria que viene del pecado. “Sólo conocemos a Dios por Jesucristo” (n. 547) y “sólo nos conocemos a nosotros por Jesucristo” (n. 548)»²⁶.

Sin Cristo, la naturaleza sería opaca, el Creador no sería visible, el hombre estaría ciego y entregado a la perversión de sus sentidos: sólo contemplando a Cristo todo encuentra su lugar, Dios y el hombre, nuestra miseria y corrupción, la gracia y la curación²⁷. Ahora bien, conocerle sólo es posible por la fe; de otro modo, permanece escondido: la misma clave del mundo es enigmática y misteriosa, y requiere el salto de la fe²⁸. Para Pascal, el Cristo oculto es accesible al corazón, y no simplemente a la inteligencia.

²⁵ Tilliette utiliza la edición de L. BRUNSCHVICG (ed.), *Œuvres de Blaise Pascal*, Paris 1904, que es la que citamos aquí. Cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris 1971.

²⁶ *Philos.*, 26.

²⁷ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, n. 785, citado en *Philos.*, 26-27: «Cristo, siendo Dios, es por su gloria cuanto hay de grande, y es por su vida mortal cuanto hay de débil y abyecto. Para eso asumió esa desdichada condición: para poder estar en todas las personas y ser modelo de todas las condiciones».

²⁸ *Philos.*, 28-29: «Todo da testimonio de la presencia de un Dios que se esconde, todo lleva esta característica. Jesucristo en persona es la encarnación de un Dios escondido, Él es el Dios escondido, luz velada del mundo». Cf. B. PASCAL, *Pensées*, n. 556.

Para Pascal, todas las cosas son velos que cubren a Dios; «la religión que no diga que Dios está escondido no es verdadera; y la religión que no da razón de ello no es instructiva; la nuestra lo hace todo: *vere tu es Deus absconditus*»²⁹. De manera que el cristianismo se apoya en una paradoja: revelación y ocultación al mismo tiempo, sabiduría y locura (cf. 1Cor 1,18)³⁰. Pese a todo, la prioridad de la devoción no invalida el esfuerzo; el Dios escondido estimula la investigación: su ocultación alienta la búsqueda³¹.

b) Tilliette resume la cristología filosófica de N. Malebranche (1638-1715) destacando su voluntad de concordar la filosofía cartesiana con la religión cristiana³², lo que resulta verdaderamente sorprendente si se admite que Descartes quiso hacer una filosofía «separada» de la fe; pese a todo, nuestro autor destaca la facilidad con la que Malebranche introduce las verdades religiosas en la filosofía³³. Para Tilliette, la idea motriz del sistema de Malebranche es la *gloria* de

²⁹ B. PASCAL, *Pensées*, n. 585. Cf. *Philos.*, 29: «Hay que recordar la famosa y bella carta de final de octubre de 1656 dirigida a Charlotte de Roannez, carta que expone la cuádruple raíz del Dios escondido: la Naturaleza, la Encarnación, la Eucaristía y la Escritura; a cada una corresponde la prueba de un nivel de fe».

³⁰ Cf. *Philos.*, 30; B. PASCAL, *Pensées*, n. 588.

³¹ Para profundizar en la cristología de Pascal: P. SELIER, «Jésus-Christ chez Pascal», en *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 505-521; J. C. DE NADAÏ, *Jésus selon Pascal*, Paris 2008.

³² Cf. *Philos.*, 32-33. A pesar de ser cristiano, R. Descartes no tiene una cristología filosófica, lo que ha llevado a algunos autores a acusarle injustamente de agnosticismo: cf. M. BLONDEL, «Le christianisme de Descartes», en *Révue de Métaphysique et de Moral* 4 (1896) 551-567. Si tiene interesantes reflexiones sobre la Eucaristía; cf. X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 1995. Cf. también J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 2015.

³³ Cf. *Philos.*, 34. Tillitte sigue aquí el planteamiento de Gouhier, que reconoce el esfuerzo filosófico de Malebranche, frente a la interpretación de Gueroult, que sitúa al filósofo más cerca de Pascal que de Descartes, negando con eso que tenga una verdadera cristología filosófica. Cf. M. BLONDEL, «L'anticartesianisme de Malebranche», en *Revue de Métaphysique et de Moral* 23 (1916) 1-26; M. GUEROULT, *Malebranche I-III*, Paris 1955-1959; H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1948. La valoración de Tilliette está en *Philos.*, 37.

Dios: la creación tiene como fin la gloria divina, que Dios sólo puede recibir por la Encarnación, de manera que «la Creación se da en vistas a la Encarnación, que según la tesis escotista bien conocida no tiene por objeto la Redención, sino que es redentora por añadidura»³⁴. De este modo, Cristo se comprende como la conjunción de lo infinito y lo finito:

«En una palabra, Él es causa: causa meritoria, Salvador, por su sacrificio; causa ocasional de la luz y de la gracia [...]. La causa ocasional salvaguarda la aseidad, la dignidad de la Causa Única, universal, total, eficaz, que no pertenece más que a Dios [...]. Cristo es causa ocasional, es decir, no es causa eficaz: actúa en función de voluntades particulares que no pueden contravenir las voluntades generales del Creador. Estas voluntades particulares, orientadas completamente hacia el perfeccionamiento de la obra y su perfección, son los deseos santos que Él suscita a las almas, como causa libre»³⁵.

Para Tilliette, esta comprensión de Cristo como «causa ocasional de la gracia» tiene un aire moderno: hay un acento en la libertad de Cristo, una entrada en la finitud que ahorra a Dios las voluntades particulares. Cristo aparece así como el Mediador, filosófico, para comprender el conocimiento y el estatuto de las decisiones particulares y libres³⁶.

c) La cristología filosófica que ve a Cristo como punto de encuentro entre lo absoluto y lo contingente cambia de signo con B. Spinoza (1632-1677); Tilliette comienza la presentación del filósofo holandés por la rehabilitación que a finales del siglo XVIII hacen los autores idealistas, lo que se explica sobre todo por la concepción intelectualista de su *Ética*. A partir de entonces se divulga también el *Tractatus theologico-politicus* (1670), en el que Spinoza se defiende de su excomunión resaltando el valor de la filosofía y las enseñanzas de la razón frente a las enseñanzas históricas de la religión; en esta distinción particular, sin embargo,

³⁴ *Philos.*, 38. N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683). Sobre la cuestión de la orientación de la creación a la Encarnación, cf. *infra*, p. 278, nota 115.

³⁵ *Philos.*, 40. Cf. M. F. PELLEGRIN, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris 2006, 101: «Cristo entra en la filosofía de Malebranche convirtiéndose en la pieza maestra del ocasionalismo. Se crea un concepto nuevo necesario para la coherencia del sistema».

³⁶ Cf. *Philos.*, 41.

son interesantes sus referencias a Cristo³⁷: Spinoza, de origen judío, opone constantemente la figura de Cristo a la de los profetas hebreos. Se adivina con esto una declarada defensa de la razón, representada por Cristo, frente a una religión que para Spinoza significó intolerancia y desafecto³⁸. Esta comprensión filosófica de Cristo, como representante de la ética racional universal frente a la intolerancia de la ley, será decisiva en la reflexión cristológica que se hacen los ilustrados y los idealistas.

Spinoza sentencia que no puede haber contacto entre teología y filosofía: mientras que la finalidad de la primera sería, para el filósofo holandés, la obediencia y la piedad, la finalidad de la filosofía es el conocimiento de la verdad. Sin embargo, Tilliette cree que para Spinoza podría darse una alianza profunda entre ambas por la puerta de una religión universal, filosófica, una religión del amor, una religión razonable. Sin embargo, defender esta concepción vaciaría la Encarnación porque comprende a Cristo sólo «en Espíritu»³⁹, sólo como idea.

Tilliette, sin embargo, cree que Spinoza nunca negó el carácter histórico de Jesús. Más aún, lo presenta como un vehículo privilegiado de la comunicación de la verdad universal, de manera que Spinoza no teme llamarle, como sabemos, el *Summus Philosophus*⁴⁰, porque posee un conocimiento superior:

³⁷ Hemos consultado una edición española: B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Madrid 1985. Las referencias a Cristo aparecen en las p. 48 (Cristo como maestro de filosofía, no de verdades «religiosas», al final del cap. II), y sobre todo en la p. 64 (cap. IV): «Cristo, aunque al parecer dictó leyes en nombre de Dios, comprendió las cosas en su verdad y adecuadamente. Cristo no fue tanto un profeta sino la voz misma de Dios. Por el alma de Cristo reveló Dios ciertas verdades al género humano [...]. ¿Qué puede entenderse cuando se dice que Dios se reveló a Cristo o al espíritu de Cristo de un modo inmediato, sino que Cristo concibió las cosas reveladas en su verdad, o de otro modo, que las comprendió?». También en la p. 69 (cap. V): «Cristo tuvo por misión no la de conservar tal o cual imperio o establecer leyes, sino únicamente enseñar a los hombres la ley moral, la ley universal» y en el cap. XIV sobre los fundamentos de la fe «sencilla».

³⁸ Cf. L. BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris 1951, 205s.

³⁹ Cf. *Philos.*, 50.

⁴⁰ Cf. *Philos.*, 53. Tilliette se ha preguntado en varias ocasiones cuál es el sentido exacto de esta expresión tan destacada, *summus philosophus*. Lo hizo especialmente en una conferencia en el Instituto Católico de París (el 19 de enero de 1977) publicada después: X. Ti-

«Por la única verdad de su conocimiento, Cristo ha expuesto bajo la forma de obligación el spinozismo a los ignorantes (exotéricamente) y bajo la forma de iniciación esotérica a los más dotados. Los profetas eran exotéricamente judíos y esotéricamente casi cristianos, Cristo fue exotéricamente cristiano y esotéricamente filósofo»⁴¹.

d) Esta mediación «magisterial» o filosófica de Cristo, presente en la cristología filosófica de Spinoza, caracteriza también la obra de J.-J. Rousseau (1712-1778). En *La profesión de fe del vicario saboyano* del libro cuarto del *Emilio* (1762) enseña que la religión revelada no es otra cosa que la religión natural ilustrada, es decir, la religión razonable puesta en imágenes⁴². Tilliette resume esta posición diciendo que para Rousseau «el verdadero cristianismo, como leemos en su *Correspondencia*, no es más que la religión natural mejor explicada»⁴³. Rousseau lamenta que la religión cristiana no haya conservado su pureza original y se haya corrompido al institucionalizarse; el cristianismo dogmático tiende a reducir la religión a un conjunto de fórmulas vacías. Es necesario recuperar la religión natural de la que Cristo es el mediador⁴⁴, puesto que es el mayor sabio que ha conocido la humanidad.

LLIETTE, «Spinoza devant le Christ», en *Greg.* 58 (1977) 221-237. Cf. U. CAPPELLI, «Cristo secondo Spinoza», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 30 (1938) 540-545; J. LACROIX, «Le Christ selon Spinoza», en *Les Quatre Fleuves* 4 (1975) 77-80. Cf. *supra*, p. 118, nota 62. Volveremos aún a referirnos a esta cuestión en el próximo capítulo, cf. *infra*, p. 251.

⁴¹ *Philos.*, 55. Sobre la cristología de Spinoza cf. S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965; A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971; G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris 1972; J. LACROIX, «Spinoza et le Christ», *Nouvelle Critique* 109 (1977) 36-44; S. ZAC, *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris 1979; H. LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza, la potentia dans l'histoire*, Paris 1993; C. GEBHARDT, «La religion de Spinoza», en S. ANSALDI (ed.), *Spinoza, judaïsme et baroque*, Paris 2000, 65-92.

⁴² Cf. *Philos.*, 62.

⁴³ *Philos.*, 64.

⁴⁴ Cf. *Philos.*, 64. Cf. P. M. MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1916; R. DERATHÉ, «J.-J. Rousseau et le christianisme», en *Révue de Métaphysique et de Moral* 53 (1948) 379-414; C. JACQUET, *La pensée religieuse de Rousseau*, Louvain-Leyde 1975; H. GOUHIER (ed.), *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris 1980; A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du mal*, Paris 1984; B. BER-

Se adivina un influjo de Spinoza sobre Rousseau en la cuestión de su comprensión de Cristo⁴⁵. Rousseau parece compartir el interés de Spinoza al acudir a Jesús como defensor de las verdades de razón frente a la intolerancia religiosa. Con todo, Tilliette cree que es más decisivo el impacto de Sócrates, que en el imaginario filosófico encarna un ideal moral independiente de los dogmas religiosos. Es verdad, sin embargo, que Rousseau comprende a Cristo como un innovador moral; su superioridad se contempla también en su muerte, que frente a la de Sócrates reviste una condición «divina», es decir, sobrehumana⁴⁶.

e) Esta cristología filosófica, o más bien «cristianismo de la razón» que ve a Jesús como Maestro excepcional, es también el rasgo característico de uno de los mayores exponentes de la Ilustración: G. E. Lessing (1729-1781). Su afirmación fundamental es una apología de la religión natural y, en consecuencia, la contestación de la Revelación. De este modo, Cristo sería *sólo* el maestro que acerca a personas corrientes las principales verdades metafísicas. Las verdades «de hecho» de la religión sólo son válidas como manifestación de las verdades necesarias «de razón»: «Uno de los axiomas de partida es que la Revelación no enseña nada que sobrepase las capacidades de la razón dejada a sí misma; simplemente acelera el ritmo»⁴⁷. Así pues, Cristo es el *Lehrer*, el Maestro por antonomasia, «el primer maestro digno de fe», «su aparición en el itinerario educativo es breve

NARDI (ed.), *La religion, la liberté, la justice: un commentaire des «Lettres écrites de la montagne» de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2005.

⁴⁵ Parece que esta influencia existe y es importante: cf. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954; R. H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México 1983; M. J. VILLAVERDE, «Rousseau lecteur de Spinoza», en T. L'AMINOT (ed.), *Jean-Jacques Rousseau et la lecture*, Oxford 1999 (esta autora sostiene que Rousseau reproduciría en las *Cartas escritas desde la Montaña* argumentos sobre los milagros que figuran en el *Tratado teológico-político*, al que consideraba, en oposición a la *Ética*, profundamente cristiano).

⁴⁶ J. J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes* IV, 626, Paris 1969: «Si la vida y la muerte de Sócrates son las de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios». Tilliette no cree que Rousseau admitiera la divinidad de Jesús, cf. *Philos.*, 65.

⁴⁷ *Philos.*, 72.

pero fulgurante», y su gran lección «la inmortalidad del alma»⁴⁸. Desde Spinoza, por tanto, la admiración de los ilustrados por Jesús se basa en su condición de Maestro, *Lehrer*. La cristología filosófica de este período contempla principalmente a Cristo como el detentor de una sabiduría racional superior, sobre todo de carácter moral.

f) La cristología filosófica de I. Kant (1724-1804) va un poco más allá. Es verdad que Kant comprende el cristianismo, en *La religión en los límites de la mera razón* (1793) y en *El conflicto de las facultades* (1798), en términos que pueden considerarse positivos⁴⁹, como la antesala para conquistar racionalmente de manera decisiva una religión moral pura; el cristianismo vendría a ser, como para Lessing, la mejor expresión anterior a la religión natural universal descubierta por los ilustrados. Ahora bien, para Kant, Cristo es algo más que el Maestro: es el «ideal personificado del buen principio moral», es decir, la concreción del ideal de la humanidad en su perfección.

La cristología filosófica de Kant consiste en afirmar que existe un ideal de hombre perfecto, el único agradable a Dios. Dicho ideal se encuentra en Dios eternamente, y en un momento determinado descendió a la humanidad. De este modo no sólo ha hecho visible la posibilidad de un cumplimiento íntegro de todo deber humano, sino que ha hecho posible con su ejemplo la superación de la imperfección moral de la historia humana⁵⁰. Pero la cristología filosófica de Kant pertenece al orden transcendental, es decir, es un dato de nuestra razón que no necesita un testimonio exterior. La constatación histórica de la existencia de un hombre que realice efectivamente el ideal humano es algo que sucede *a posteriori*

⁴⁸ Cf. *Philos.*, 73. Cf. G. PONS, *G. E. Lessing et le christianisme*, Paris 1964; K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1969; C. COULOMBEAU, *Le philosophique chez G. E. Lessing: individu et vérité*, Wiesbaden 2005; M. ESPAGNE, «Lessing et les hérétiques», en *Revue germanique internationale* 9 (2009) 133-145.

⁴⁹ I. KANT, *Le conflit des facultés*, Paris 1988, 49: el cristianismo es «la idea de religión que, de manera general, debe fundarse sobre la razón y ser, en este sentido, natural». Se defiende aquí el carácter razonable y universal del cristianismo.

⁵⁰ Cf. J. L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968; P. GILBERT, «La christologie sotériologique de Kant», en *Greg.* 66 (1985) 491-515.

ri; al afirmar que este hombre es Cristo, no se demuestra con ello su origen sobrenatural, ni —sobre todo— se dispensa a cada individuo de tomar la decisión personal de su propia decisión moral⁵¹.

La cristología filosófica de Kant es, por tanto, una cristología transcendental: no necesitamos ningún ejemplo procedente de la experiencia para hacernos la Idea de un hombre moralmente agradable a Dios que nos sirva de modelo; ésta Idea ya se encuentra en nuestra razón. Además, la aparición histórica del hombre-Dios no podría ser conocida por experiencia, si no se encontrara previamente en nuestra razón. La gran dificultad de Kant es, sin embargo, cómo explicar los fracasos del hombre y sus superación en el despliegue de su perfección moral⁵².

g) Desarrollando el ideal humano que subyace a la filosofía de Kant, la cristología filosófica de J. G. Fichte (1762-1814) comprende a Cristo como el sabio que conoce de manera inmediata la esencia humana⁵³, que no es otra cosa que identidad de la humanidad con Dios. La de Fichte es una cristología explícita, elaborada a partir de una exégesis del evangelio de Juan, que quiere responder a quienes le acusaban de ateísmo; se encuentra en sus últimos escritos: *Iniciación a la vida bienaventurada* (1806) y, sobre todo, *La doctrina del Estado* (1813). Aquí se pregunta si hay que conceder a Cristo una prioridad metafísica sobre los

⁵¹ Cf. *Philos.*, 78. Cf. *CI*, 32s. Cf. *Gloria V*, 471-472: «Kant exige que “al bien, juzgado estéticamente, se le debe representar no tanto como bello cuanto como sublime, de modo que suscite más el sentimiento de respeto (que desprecia fascinación) que no el amor y la confianza, pues la naturaleza humana no concuerda por sí misma con el bien, sino más bien a través de la violencia que la razón ejerce sobre la sensibilidad”. Kant sigue firme, no obstante toda su “ilustración”, más acá del umbral del idealismo alemán y de su estética de la identidad, al negarse a interpretar la “violencia” que ha de hacerse al hombre como una belleza superior. Conserva una sensibilidad cristiana que, por muy oculta que esté siempre, sabe de la cruz». Cf. E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme*, I, 423.

⁵² Cf. V. MCCARTHY, *Quest for a philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Macon 1986; D. VENTURELLI, *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Napoli 1989; G. B. SALA, «Die Lehre von Jesus-Christus in Kants Religionschrift», en F. RICKEN – F. MARTY (ed.), *Kant über Religion*, Stuttgart 1992, 143-155; P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994.

⁵³ Cf. *Philos.*, 85. Jesús vivió históricamente de forma intuitiva las verdades que para nosotros son metafísicas y objeto de un descubrimiento racional.

demás hombres. Aunque Fichte aplica a Jesús algunos títulos (primer ciudadano del Reino, Hijo de Dios, etc.), puesto que para Fichte la religión no es más que la razón absoluta que ha llegado a la conciencia inmediata de sí, se termina considerando la existencia histórica de Jesús como algo superfluo⁵⁴. En consecuencia, Tilliette afirma con razón que esta cristología de Fichte no hace justicia al misterio central del cristianismo, que es la Encarnación. Ver en la fe en Jesús como Hijo de Dios la condición de nuestra bienaventuranza no conduciría, según Fichte, más que a una religión arbitraria y supersticiosa. Los elementos históricos del cristianismo no serían esenciales para una verdadera actitud religiosa racional⁵⁵.

h) Las cristologías filosóficas estudiadas hasta el momento por Tilliette se dividen entre las que presentan a Cristo como Maestro de una sabiduría superior y las que le reservan un particular significado metafísico o ético. La cristología filosófica puede adoptar varias figuras, en dependencia de los intereses de su autor. En el caso de G. W. F. Hegel (1770-1831) se observa incluso una particular evolución. Hay una cristología filosófica «ilustrada» en sus primeros escritos, conocidos como «escritos teológicos juveniles»: en su *Vida de Jesús* (1789), Hegel presenta a Cristo al modo kantiano como el ideal personificado de la perfección moral, y en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1792), Jesús aparece al modo fichteano como la perfección de la humanidad⁵⁶.

Sin embargo, hay un momento de verdadera revolución en la filosofía hegeliana, que se aprecia en sus escritos de comienzos de siglo y que queda recogido en *Fenomenología del Espíritu* (1807). En esta obra, la cristología filosófica de Hegel se centra en el significado universal de la cruz de Cristo. Se elabora el

⁵⁴ Cf. *Philos.*, 85. H. G. HAACK, *Fichtes Theologie. Das Christentum in der Philosophie der späteren Fichte*, Leipzig 1914; E. HIRSCH, *Christentum und Gesichte in Fichtes Philosophie*, Tübingen 1920; H. HECKMANN, *Fichte und das Christentum*, Würzburg 1939; D. SCHMID, *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*, Berlin – New York 1995; E. BRITO, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain 2004.

⁵⁵ Cf. E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, I, 450.

⁵⁶ Cf. *Philos.*, 107-109. Son obras que pertenecen al período de los «escritos teológicos de juventud», en los que la influencia de Rousseau y de Kant es aún predominante en el pensamiento hegeliano. Cf. A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969; E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris 1979.

«Viernes Santo especulativo» en el que la negatividad, la muerte, pasa a formar parte del proceso del espíritu; su reflexión se convierte en una «filosofía de la cruz»⁵⁷. Se abandona la preocupación moral y aparecen los elementos metafísicos. El drama mayor de la conciencia se expresa con el grito «Dios ha muerto» del himno litúrgico. Para algunos es una afirmación del más crudo ateísmo⁵⁸, pero Tilliette no lo ve así⁵⁹: para Hegel, la cruz sería también símbolo de la dialéctica de lo inteligible; la razón requiere un momento «crucial» de purificación:

«La muerte de Jesús como muerte de Dios es el momento determinante de la cristología y de la teología hegelianas. ¿Cómo abordar este “pensamiento terrible”? La muerte de Cristo es la muerte de Dios, y no hay nada que edulcorar en esta indicativa verdad. Significa que la muerte, la negatividad, pertenece a la existencia misma de Dios, que lo finito es un momento de lo infinito. En efecto, la muerte es la verdadera finitud, la extrema finitud, el abismo más profundo. [...] Pero esta suprema negatividad y sufrimiento es al mismo tiempo el supremo amor. En el dolor más profundo se cumple el amor más sublime»⁶⁰.

Tilliette se pregunta si Hegel ha remplazado el Viernes santo histórico por este Viernes santo especulativo, si la cruz se convierte finalmente en un símbolo que sirve a los propósitos del filósofo⁶¹. Nuestro autor cree que las últimas obras de Hegel, como tendremos ocasión de decir, salvaguardan un mínimo de valor de la historia. De este modo, la cristología filosófica de Hegel habría consistido en elevar a categoría metafísica el recorrido histórico de Cristo; el cristianismo es para Hegel la expresión de una lógica eterna del despliegue de la Idea.

⁵⁷ Cf. *Philos.*, 111. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion* I-III, Paris 1963-1971; C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; ID., *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Paris 1964; A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris 1970; E. BRITO, *Verbum crucis. La christologie de Hegel*, Paris 1983; G. FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris 1990.

⁵⁸ Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.

⁵⁹ Cf. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

⁶⁰ *Philos.*, 129-130.

⁶¹ Éste fue el sentido de la crítica que ya en aquel momento dirigió a Hegel F. X. Von Baaden. Cf. también R. GUÉNON, *Le symbolisme de la Croix*, Véga 1931.

i) Tilliette concede más importancia a la cristología filosófica de F. W. J. Schelling (1775-1854), sobre todo por el valor de la *filosofía positiva*, que ya conocemos. La filosofía de la Revelación se caracteriza por acoger la presencia de Cristo dentro de la reflexión:

«Un justo axioma domina la cristología de Schelling, tanto más destacable cuanto supone el fin de un siglo de dominación ilustrada. A saber: que Cristo no es principalmente maestro y fundador de religión, sino que es en persona el contenido y el objeto de la fe cristiana»⁶².

Schelling ha dispuesto una nueva posibilidad para la filosofía: si Cristo no es sólo fundador del cristianismo, sino su contenido, entonces la misma filosofía puede acogerlo directamente, considerarlo también contenido propio, un objeto que le atañe directamente. Para Schelling, la cristología filosófica es sobre todo estudio de la Encarnación y en particular en su condición de *kénosis*, que vendría a ser el elemento esencial:

«La palabra alemana para encarnación (*verbum caro*) es *Menschwerdung* (hacerse hombre), lo que connota otros acentos y despierta otras resonancias. Hay que tener en cuenta los matices que aportan las palabras. La encarnación según Schelling es *kénosis*, exinanición, en un sentido original. Significa en efecto el despojo, el vaciarse de la gloria pagana adquirida laboriosamente en el transcurso del periplo mitológico. La luz de los paganos se deshace libremente de un vano prestigio, de la *morphé theou* que había conquistado y le permitía reinar en la cima de la jerarquía de los dioses del panteón»⁶³.

La cristología filosófica de Schelling, como hemos dicho, persigue armonizar lo finito y lo infinito. La Encarnación ha manifestado lo infinito en el mundo finito para revestir este mundo de infinitud, eternidad, de Espíritu.

⁶² *Philos.*, 140. Además de nuestro autor, han estudiado también la cristología de Schelling: W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; J. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie*, Paris 1966; E. BRITO, *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris 2000.

⁶³ *Philos.*, 143.

La relevancia filosófica del cristianismo es llevada a su exageración especulativa por L. Feuerbach (1804-1872)⁶⁴, y de este modo queda disuelta. Para este autor ya no hay cristología filosófica, sino simplemente antropología. Sin embargo, la cristología filosófica no puede desaparecer tan fácilmente.

1.3 *Las cristologías filosóficas del resto del XIX*

Las cristologías filosóficas presentadas en la primera parte de *El Cristo de los filósofos* comienzan por el llamado «Cristo Maestro» para terminar contemplándolo como un ideal de la razón, la clave del desarrollo de la razón y de la realidad. En *La cristología idealista*, que vamos a analizar en el apartado siguiente, sintetizaremos las explicaciones de Tilliette sobre este paso. De momento continuamos con nuestro resumen de esta primera obra de la cristología filosófica.

a) Su segunda parte comienza con la cristología filosófica de S. Kierkegaard (1813-1855), que es una meditación íntima sobre el misterio de la Encarnación sufriente⁶⁵. Frente a la «filosofía de la cruz» propuesta por Hegel, Kierkegaard alza la imagen de la cruz ensangrentada del Viernes santo histórico como única posibilidad de acogida de la verdad de Cristo. Para él, Cristo es sólo accesible a la fe, y en él hay que contemplar sobre todo la Cruz: Jesús es el Abandonado, el marcado por la melancolía y la tristeza, el pesimismo y el sufrimiento⁶⁶.

⁶⁴ Cf. *Philos.*, 150. Cf. S. DECLoux, «La présence et l'action du Mediateur. À propos de l'athéisme de Feuerbach (III)», en *Nouvelle Revue Theologique* 101 (1969) 849-873.

⁶⁵ Cf. *Philos.*, 167. Sobre todo en sus *Diarios*, y en particular en la magnífica edición que hizo P. H. Tisseau: S. KIERKEGAARD, *Christ (fragments extraits du Journal)*, Bazoges-en-Pareds 1937.

⁶⁶ Cf. *Philos.*, 169-170. Cf. *ibid.*, 174: «El Cristo de Kierkegaard puede compararse con el Cristo de Pascal y con el de Hamann por su piedad ferviente, su compasión, su halo doliente. Es un Cristo de Grünewald y de Velázquez, y el malogrado Jean Wahl recuera al comienzo de sus voluminosos *Estudios de Kierkegaard* que “la teología de su padre era la teología de Cristo ensangrentado”». Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris 1938; P. A. STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Bâle 1963; H. FISCHER, «La cristología di Kierkegaard come paradigma del pensiero del paradosso», en M. NICOLETTI – G. PENZO (ed.), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, 105-117.

b) La voz de Kierkegaard es, a pesar de todo, la única que defiende la divinidad de Cristo en la filosofía posterior a Schelling. El influjo de Feuerbach parece más decisivo en el ámbito especulativo: a finales del siglo XIX, el tema de la muerte de Dios se ha hecho lugar común. Esto no significa, sin embargo, que Cristo haya desaparecido de la reflexión en cuanto hombre. Para Tilliette, lo prueban las reflexiones de D. F. Strauss (1808-1874) y E. Renan (1823-1892)⁶⁷, y en un ámbito menos teológico, P. J. Proudhon (1809-1865), para quien Jesús «anuncia la revolución popular y social (la emancipación de los pobres y la igualdad y fraternidad universal), el verdadero mesianismo económico y moral», convirtiéndose en «un revolucionario social, un reformador popular»⁶⁸, y sobre todo K. Marx (1818-1883), cuya figura de Cristo queda confundida por su intento de demoler el cristianismo y toda religión como alienación del hombre⁶⁹. El rechazo que Marx hace de Jesús se confunde con su crítica a los jóvenes hegelianos y la interpretación particular que estos hacen de Hegel.

c) Pero en esta época es sobre todo la obra de F. Nietzsche (1844-1900) la que contiene una reflexión más elaborada e inquietante⁷⁰. Habría que preguntarse en primer lugar si Nietzsche tiene una verdadera cristología filosófica. Su pensamiento puede resumirse en la constatación de la muerte de Dios, de la que se res-

⁶⁷ Cf. *Philos.*, 177-184; para Strauss, Jesús viene reducido a un «resto» histórico sobre el que apoyar el edificio «mítico» de las afirmaciones dogmáticas: «todo, o casi todo, se resuelve y se disuelve en mitos, en creaciones legendarias, en ficciones debidas al imaginario colectivo, en productos espontáneos de la “conciencia común de un pueblo o de un círculo religioso”». El esfuerzo de Strauss, como después será el de Bultmann, consistirá en «liberar» a Jesús de sus ropajes míticos. Renan repite ideas muy similares en el contexto filosófico francés. No nos detenemos en la interpretación racionalista del NT.

⁶⁸ *Philos.*, 187. La obra a la que se refiere es P. J. PROUDHON, *Portrait de Jésus*, Paris 1951. Nuestro autor se inspira, sin embargo, en H. DE LUBAC, *Proudhon et le Christianisme*, Paris 1945.

⁶⁹ Cf. *Philos.*, 195. La obra a la que se refiere nuestro autor es K. MARX – F. ENGELS, *Die heilige Familie*, Frankfurt 1845. Es la primera colaboración de los padres de *El capital*.

⁷⁰ Hay que distinguir la crítica de Nietzsche a la noción cristiana de Dios (cf. J. COLLINS, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1967), de la crítica al cristianismo: P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974; E. BISER, «Le rapport de Nietzsche a Jésus», en *Concilium* 165 (1981) 90-100; D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998.

ponsabiliza al cristianismo. Tilliette cree que esta «muerte» se puede interpretar de dos maneras: Dios habría sufrido una muerte «natural» («la muerte de Dios se corresponde con la increencia generalizada. La fe en Dios, en su presentación cristiana, se ha vuelto increíble»⁷¹), o bien se trata de un «asesinato»: «La muerte de Dios es un deicidio, Dios ha muerto asesinado. Este tema patético, que despunta también en *Zarathustra*, se desarrolla en el párrafo 125 de *La Gaya ciencia*, en la parábola del loco»⁷².

En este horizonte general apenas hay espacio para Cristo. Sin embargo, la mayoría de los intérpretes está de acuerdo en señalar que hay una ambivalencia en la relación de Nietzsche con Jesús⁷³. Tilliette cree también que Cristo despertaba una secreta admiración en el filósofo prusiano⁷⁴, debatiéndose entre el ateísmo por un lado y la proclamación de un ideal divino por otro⁷⁵.

⁷¹ *Philos.*, 208.

⁷² *Philos.*, 211. Cf. *ibid.*, 212-218. Cf. F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882; ID., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883-1885. Cf. *Philos.*, 226: «Nietzsche asegura con fuerza que “ha declarado la guerra a los pálidos ideales cristianos, no para anularlos, sino para poner fin a su tiranía”, y sustituirlos por ideales nuevos, más robustos. Pero también que aspirar al ideal cristiano es “muy deseable”. Pero estas exhortaciones son raras [...]. Es indecente ser cristiano hoy, haríamos bien en ponernos guantes para leer el Nuevo Testamento, el cristianismo es un vampiro y un parásito, “la única gran corrupción”, “la única e inmortal tarea vergonzosa de la humanidad”... Los insultos llueven».

⁷³ Cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945; K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme*, Paris 1949; U. WILLERS, *F. Nietzsche antichristliche Christologie*, Innsbruck 1988; E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, I, 690.

⁷⁴ Cf. *Philos.*, 205. Tilliette va a comentar sobre todo F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig 1895 (aunque la obra es de 1888).

⁷⁵ Cf. *Philos.*, 228. No se puede negar que Nietzsche haya admirado algunos rasgos de Jesús, pero no se puede llegar al extremo de considerarlo poco menos que un reformador que devuelve al cristianismo su pureza (prácticamente lo entiende así E. BENZ, «Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 [1937] 169-313). Con razón algunos autores recuerdan que Nietzsche considera a Cristo un ser inmaduro, infantil, con tendencia a huir de la realidad (G. SIEGMUND, «Nietzsches Antichristentum», en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 88 [1966] 75-83).

Nietzsche habría exagerado la crítica de la teología liberal separando al verdadero Jesús de su «teologización» en la historia de la Iglesia. Es decir, Nietzsche habría protestado contra esta construcción teológica, buscando al mismo tiempo «reconstruir» al verdadero Cristo; evidentemente, este esfuerzo es discutible desde cualquier punto de vista, ya que se realiza con unos criterios previamente determinados⁷⁶. Así pues, lo que Nietzsche pretende es una sustitución de Cristo; esto probaría en el fondo que ninguna filosofía podría abstenerse de proclamar una *Idea Christi* propia. Esta *Idea* es la recuperación del mito de Dionisos. Tilliette se concentra en el rechazo que hace Nietzsche de Cristo crucificado al proponer su *disangelio* de Dionisos⁷⁷:

«[Nietzsche] opone de manera tajante la religión pagana y la religión cristiana, el sentido cristiano y el sentido trágico del sufrimiento, el cristiano y el hombre trágico, la maldición de la Cruz y la promesa de vida del dios lacerado, la muerte lenta y el perpetuo renacimiento, la fecundidad y la esterilidad»⁷⁸.

Acentuando los rasgos pasivos en Jesús, Nietzsche ofrece una imagen poco convincente; hay pocas referencias a los relatos evangélicos que muestran la potencia de Cristo, y a pesar de todo son considerados por Nietzsche como inauténticos. En estas condiciones, es desmesurado afirmar que el Anticristo puede sustituir a Cristo⁷⁹.

⁷⁶ Cf. R. H. GRÜTZMACHER, *Nietzsche*, Leipzig 1932; U. WILLERS, «Aut Zarathustra aut Christus. Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900-1980», en *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 239-256, 418-442; 61 (1986) 236-249.

⁷⁷ Cf. *Philos.*, 234.

⁷⁸ *Philos.*, 244. Tilliette se hace eco de las dos interpretaciones de esta visión. Por una parte, Jaspers cree que hay que acoger la Cruz como el «gran fracaso»; sin embargo, este fracaso permite la verdadera prueba del Ser frente a la nada (cf. K. JASPERS, *Nietzsche et le christianisme*, Paris 1949). Por otra parte, M. Scheler (1874-1928) cree que los ataques de Nietzsche al cristianismo nacen de un malentendido, y que de Cristo puede extraerse una gran lección sobre el sufrimiento (M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, Paris 1970). Cf. *Philos.*, 237-241.

⁷⁹ Cf. *Philos.*, 262. Cf. G. GOEDERT, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris 1977; P. KÖSTER, «Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der

d) Las intuiciones de Schelling que los filósofos alemanes no quisieron seguir encontraron eco en los grandes autores rusos del siglo XIX, que representan la justa oposición a Nietzsche, especialmente V. Soloviov (1853-1900) —que proclama la verdad cristiana de la *teandría*⁸⁰—, y sobre todo F. Dostoievsky (1821-1881), al que nos referimos ya en el capítulo primero. Tilliette nos recuerda que en la obra de Dostoievsky sobresalen los testimonios de piedad y emocionada admiración por Jesucristo:

«Jalonan su obra los más bellos testimonios de veneración a Cristo, y tenemos también confesiones directas. La más conocida es la emotiva carta a Natalia Dimitrievna von Wisin, citada por Troyat y otros, fechada en Omsk a finales de febrero de 1854: “Yo soy un hijo del siglo, hijo de la increencia y de la duda... Me he fabricado un credo en el que todo me queda claro y consagrado. Este credo es muy sencillo, helo aquí: creer que no hay nada más bello, profundo, simpático, razonable, valiente y perfecto que Cristo, y que no solamente no hay nada, sino que, me lo digo con un celoso amor, nada puede haber. Más aún, si alguien me probara que Cristo está fuera de la verdad, y si realmente la verdad estuviera fuera de Cristo, yo me quedaría con Cristo, y no con la verdad”⁸¹.

La visión de Cristo que Dostoievsky muestra en su obra tiene, para Tilliette, algunas características destacables. En primer lugar, Cristo es una gran personalidad histórica con una enorme capacidad de atracción, que coincide con su perfección moral:

«Cristo es la belleza insuperable, la belleza del Tabor y la gloria del Resucitado, muy queridas en la Iglesia ortodoxa. Pero la estética emana de la moralidad, del ideal. El encanto de Jesús es más exquisito en su amor a los niños y en su ternura con los pecadores»⁸².

Theologie des 20. Jarhunderts», en *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981-1982) 615-685; V. SONCINI, *Dioniso contro el Crocifisso*, Milano 2001.

⁸⁰ Cf. *Philos.*, 253. Cf. *Gloria*, III, 283-347; F. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy. Selected aspects*, University of Notre Dame 1988.

⁸¹ *Philos.*, 261-262.

⁸² *Philos.*, 272.

Se aprecia además en la obra del escritor ruso una gran sensibilidad para contemplar el sufrimiento de Cristo y su significado redentor para la humanidad:

«El amor a los pecadores, llevado hasta la prueba suprema, se transparenta en las grandes novelas, sobre todo en *Crimen y castigo*, *El Idiota* y los *Karamazov*. Es la razón de ser de la Encarnación y de la cruz. Prendado del Cristo glorioso, Dostoievsky no ha disimulado la identificación de Cristo con el pecado y la muerte. Jesús es el condenado a muerte»⁸³.

La búsqueda que Cristo hace de la muerte y de los condenados, sin perder su condición gloriosa, es un rasgo estremecedor del pensamiento de Dostoievsky, con el que nos parece que consigue proponer con imágenes lo que la filosofía de la *kénosis* de Schelling quería hacer especulativamente. Se adelanta así un aspecto que será decisivo en la fenomenología de Cristo, a saber, la vivencia que Cristo, consciente de su condición filial, tiene del sufrimiento y la condena. Esta reflexión no está lejos del planteamiento de Blondel, que nos ocupará más adelante. Por eso nos parece una intuición que no debe pasar desapercibida⁸⁴.

e) Tilliette finaliza esta parte deteniéndose sobre todo en A. Rosmini (1797-1855) y en su reflexión sobre la filosofía subyacente al cristianismo⁸⁵. No vamos a comentarla aquí, porque ya hemos aludido a ella en el capítulo anterior. Se incluyen también la cristología filosófica de Maine de Biran (1766-1824) y de J.

⁸³ *Philos.*, 273. Cf. R. LAUTH, *Die Philosophie Dostojewskis*, München 1950; L. PAREYSON, «La sofferenza inutile in Dostoïevski», en *Giornale di Metafisica* 4 (1982) 123-170.

⁸⁴ Para adentrarse en el pensamiento de Dostoievsky hay abundante bibliografía: R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostojevskij. Studi sulla fede*, Brescia 1980; H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1990; M. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, Paris 1996; N. BERDIAEV, *El espíritu de Dostoyevski*, Granada 2008; N. GORODETSKI, *El Cristo humillado. Ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*, Salamanca 2010.

⁸⁵ Cf. *Philos.*, 285. Cf. J. CHAIX-RUY, «Actualité d'A. Rosmini», en *Études philosophiques* 10 (1955) 228-237; M. T. ANTONELLI, «Valeur et actualité philosophique d'A. Rosmini», en *Archives de Philosophie* 19 (1956) 65-95; C. RIVA, *Attualità di Rosmini*, Roma 1970; G. CRISTALDI, *A. Rosmini e il pensare cristiano*, Milano 1977; P. P. OTTONELLO, *L'attualità di Rosmini*, Gênes 1978; V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in A. Rosmini*, Bolonia 2000.

Lequier (1814-1862)⁸⁶, autores en los que no nos detenemos porque volveremos a ellos al final de este mismo capítulo.

1.4 *Las cristologías filosóficas del siglo XX*

a) La tercera parte de la obra está dedicada a los autores del siglo XX, y se abre con una extensa exposición sobre M. Blondel (1861-1949)⁸⁷. La cristología del filósofo francés es la expresión de un corazón profundamente creyente; no se concentra en un solo punto, sino que traspasa toda su obra⁸⁸.

Habitualmente se admite que la obra de Blondel tiene dos etapas⁸⁹: en la primera, representada por *L'Action* (1893), Blondel se plantea abiertamente la co-

⁸⁶ Cf. *Philos.*, 302. Cf. J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris 1946, 153s (sobre J. Lequier); H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948; G. FUNKE, «Maine de Biran», en E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, I, Graz-Wien-Köln 1987, 428-444.

⁸⁷ *Philos.*, 323-348. Es el pensador católico más importante de los dos últimos siglos (cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Ratisbon 2000, 153, nota 52). El pensamiento de Maurice Blondel va ocupando un lugar cada vez más destacado en el trabajo de Tilliette, y es decisivo en el planteamiento de la fenomenología de Cristo a la que nos vamos a referir en el capítulo quinto. Al resumir la obra de Tilliette no nos importa repetir algunas ideas, dada la importancia del filósofo de Aix-en-Provence en el pensamiento de nuestro autor.

⁸⁸ *Philos.*, 323: «Lo que Blondel escribe emana de su fe, de su cristianismo, y más aún, de su vida espiritual y su piedad ferviente, de la que dan testimonio sus textos, especialmente sus *Carnets intimes*. La cristología diseminada en su obra está extraída directamente de su devoción a Cristo, y debemos preguntarnos si puede ser llamada filosófica, si bien es seguramente la cristología de un filósofo. Con frecuencia la cristología de Blondel está implícita, es ocasional y no está plenamente elaborada». Cf. R. VIRGOULAY (ed.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2003, con un trabajo de nuestro autor que analizaremos más adelante.

⁸⁹ Nosotros hemos visto una profunda continuidad en la inquietud y el trabajo de Blondel. Cf. F. LEFEVRE (ed.), *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, Paris 1928; P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1941; H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961; C. TROISFONTAINES, «L'étude philosophique du christianisme selon M. Blondel», en B. WILLAERT (ed.), *Philosophie de la religion*, Leuven 1974, 93-106; R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernis-*

nexión de la filosofía con el cristianismo⁹⁰; en la segunda, sin embargo, después de hacer frente a las acusaciones de intrinsecismo de algunos teólogos neotomistas, se distinguen más limpiamente los ámbitos filosófico y teológico, si bien se mantiene su orientación y dependencia mutua⁹¹. La unidad de la obra del filósofo de Aix-en-Provence se aprecia sobre todo leyendo los *Carnets intimes* y el conjunto de cartas sobre el modernismo recogidas en *Au coeur de la crise moderniste*⁹². En *El Cristo de los filósofos*, Tilliette limita su análisis al «joven Blondel», pues considera que la cristología de sus últimas obras es en realidad una elaboración más desarrollada de su intuición de juventud. En particular, Tilliette concentra su atención en el «pancristismo» de Blondel —«la fuente latente» de la tesis de 1893— y en la cuestión de la conciencia de Jesús —problema que sale a la luz en su discusión con los teólogos modernistas⁹³.

El *pancristismo* (esto es, la presencia universal del Verbo encarnado, inspirada en la tesis escotista de la Encarnación como finalidad de la creación)⁹⁴, es para

me. La philosophie de l'action et les Sciences Religieuses, Paris 1980; ID., *Philosophie et Théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002.

⁹⁰ M. BLONDEL, *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses*, Paris 1995. La edición española es: M. BLONDEL, *La acción (1893) Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC 557, Madrid 1996. A esta época pertenecen también M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique. Histoire et dogme*, Paris 1956; la edición recoge un conjunto de escritos: el primero (*Lettre*) es publicado en 1896, y el segundo en 1903 (*Histoire et dogme*).

⁹¹ Se incluye aquí su trilogía filosófica: M. BLONDEL, *La pensée, I-II*, Paris 1934; ID., *L'Être et les êtres*, Paris 1935; ID., *L'Action, I-II*, Paris 1936. Le seguirán dos obras que estudiaremos al final de este capítulo: ID., *La philosophie et l'esprit chrétien, I-II*, Paris 1944-1946; ID., *Éxigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950.

⁹² Cf. M. BLONDEL, *Carnets intimes. I. 1883-1894. II. 1894-1949*, Paris 1961. Cf. R. MARLÉ, (ed.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960. Según Tilliette, R. Marlé prestó su nombre al trabajo que había realizado H. de Lubac, que se mantuvo oculto para alejar suspicacias, cf. *Cc*, 104.

⁹³ Cf. *Philos.*, 324.

⁹⁴ Tilliette precisará progresivamente la idea del *pancristismo*, hasta entenderla en dos sentidos: además del ya citado de la presencia universal de Cristo, Verbo encarnado (lo cual tiene también reminiscencias de Pascal), terminará significando la unidad de Cristo en sus

Tilliette el transfondo de *La Acción*. Si se estudia atentamente la acción humana y sus elementos, se puede comprobar que «siempre desemboca necesariamente en una opción a favor o en contra del sobrenatural»⁹⁵. Por este motivo, Cristo es la «cifra íntima» de *La Acción*. Por aquí comienza a aparecer la cristología filosófica de Blondel, esto es, la entrada de Cristo en la filosofía. En esta reflexión es clave la noción de *Vinculum*; en la teología eucarística de Leibniz, Blondel encontró un concepto que despertó la intuición central del *pancristismo*: el *Vinculum*⁹⁶. Blondel muestra que si se admite el concepto de «vínculo metafísico» se puede pasar fácilmente de la «armonía preestablecida» del mundo —pensado por Leibniz como orden perfecto— a un realismo espiritual: lo mismo que existe un «vínculo metafísico» entre las mónadas, así existe un vínculo entre los seres espirituales, que es Cristo, *primogenitus omnis creaturae*, que transformará la naturaleza haciéndola un cielo nuevo y una tierra nueva, y que abrazará a los hombres, respetando su naturaleza, en un *osculum* análogo al del Espíritu que consuma la

distintos estados (incluyendo el estado «eucarístico» actual). Cf. *infra*, p. 309s. Hay que tener en cuenta que, a pesar de la importancia que le concede Tilliette, Blondel utilizó el término «*pancristismo*» con mucha prudencia; cf. M. BORGHESI, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Siena 2005, 155-166. En el lugar que acabamos de referir nos ocuparemos detenidamente de la cuestión.

⁹⁵ *Philos.*, 325: «La intención fundamental de *La Acción* es establecer la ciencia de la acción y, desarrollando dialécticamente la cadena o serie de acciones necesarias, mostrar que conduce, siempre y necesariamente, a una opción a favor o contra el sobrenatural».

⁹⁶ Cf. *Philos.*, 327. Cf. M. BLONDEL, *Une énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz*, Paris 1930 (la tesis original fue publicada en latín en 1893, y se encuentra en el tomo I de las *Œuvres Complètes*). El origen del término es la explicación que el filósofo de las mónadas hace del misterio eucarístico: «La Eucaristía es el caso único y milagroso de una nueva realidad con los fenómenos intactos [...]. Leibniz contempla otra hipótesis: las mónadas del pan permanecen, pero quedan subordinadas a un tercer término, suplementario, a una *Unio* sustancial, a un *Vinculum*, que asegura la consistencia del cuerpo copuesto. Es un principio sintético de unión, que constituye una unidad original, más profunda que la armonía de las mónadas», *Philos.* 330. La unidad de las sustancias compuestas (agregados de mónadas) no vendría, según Leibniz, de los fenómenos, sino de una armonía preestablecida, que a fin de cuentas es una realidad mental. Ésta es la que quedaría sustituida por el «Vínculo» cristológico en la transustanciación.

unidad trinitaria⁹⁷. Este vínculo universal orienta el sentido de la filosofía de Blondel, y lo que en *La Acción* queda más o menos velado, aparece claramente expresado en sus cartas:

«El 19 de diciembre de 1901, Blondel declaró sin ambages la clave del último capítulo [de *La Acción*] sin envolverlo en precauciones como en el texto editado: “Nuestros conocimientos sólo son objetivos y lo objetivo sólo es real por el Emmanuel, por el Verbo encarnado. Si no se llega aquí, el problema de la objetividad me parece radicalmente insoluble” [...]. Y el 2 de marzo de 1902: “desde el punto de vista cristiano, el Verbo encarnado aparece como el medio sólido de los aspectos solidarios”, el Vínculo»⁹⁸.

Más adelante seguiremos examinando la cristología filosófica de Blondel. Tilliette muestra que la doctrina del *pancristismo*, en el contexto de la controversia modernista, desemboca en una reflexión sobre la conciencia de Cristo. Para nuestro autor, el requisito indispensable para comprender las afirmaciones de Blondel es descubrir que la cristología ascendente por sí sola conduce a un callejón sin salida; el *pancristismo* supone una cristología «desde arriba»:

«La ventaja de Blondel con respecto a Rahner, por ejemplo, para quien la indispensable cristología descendente coincide con el Cristo de la fe, es que inserta al Verbo, la conciencia divina, en el hombre y su conciencia: se trata de la conciencia divina en una conciencia humana; éste es el punto de partida, y no la especulación sobre una conciencia divina en sí, perfectamente inaccesible e inexplicable»⁹⁹.

Tenemos que detenernos para comentar estas palabras de Tilliette, aunque eso suponga interrumpir brevemente la exposición de sus ideas: es mérito de Blondel haber pensado la conciencia humana de Jesús desde su conciencia divina; con

⁹⁷ Cf. *Philos.*, 332.

⁹⁸ *Philos.*, 334. Cf. *Lettre* de 1896 para la doctrina del Emmanuel. La consideración de Cristo como vínculo universal, *Vinculum*, nos ocupará en el capítulo IV; es la base de la fenomenología de Cristo que elabora Tilliette.

⁹⁹ *Philos.*, 341. Sin entrar en la cuestión por la justa o injusta atribución a Rahner de este planteamiento, lo cierto es que éste es el punto decisivo de toda la investigación: admitir, con Blondel, que la conciencia divina de Jesús tiene un reflejo perceptible en la conciencia humana, modificándola.

eso consigue situarse en el punto intermedio entre quienes toman como punto de partida la conciencia divina en sí, inalcanzable sin su manifestación histórica, y quienes parten de la simple conciencia humana de Jesús. Lo más curioso es que entre estos últimos, Tilliette sitúa a Rahner, a quien parece atribuir una preocupante exclusión: la «cristología descendente» no pertenecería a la conciencia del Jesús histórico, sino a la proclamación eclesial. No parece una apreciación muy acertada; si bien se dice habitualmente de Rahner que adopta una perspectiva ascendente¹⁰⁰, en una referencia anterior hemos tenido oportunidad de afirmar que su cristología transcendental supone la revelación histórica, o dicho de otro modo, que el punto de partida de su planteamiento es la autocomunicación divina, que es primariamente descendente¹⁰¹.

No tenemos la intención de reabrir el debate sobre la dirección descendente o ascendente de la cristología: a la primera corresponde la prioridad metafísica y a la segunda, a veces, la prioridad en el orden del conocimiento. Dicho esto, sin embargo, hay que admitir que en la actualidad el peligro no es ciertamente proponer la exclusividad del itinerario ascendente, sino tener la voluntad de extenderlo hasta hacerlo propio de la conciencia de Jesús, sin duda apoyándose en una mala interpretación de algunas afirmaciones teológicas de Rahner. Por eso nos parece importante acoger la intuición de Blondel, que no niega a la conciencia humana de Jesús la conciencia divina, sin separarlas pero sin que ambas se confundan. Esto quiere decir que aunque para conocer a Cristo sea hasta cierto punto comprensible un primer momento de tipo ascendente, de búsqueda, que termina rindiéndose ante la Revelación —deseen-dente—, no es posible admitir de ningún modo para la conciencia de Jesús una «cristología ascendente»; de otro modo, los predicados de la fe se volverían una estructura vertida sobre Jesús como especulación infundada. Cristo no se conocía «desde abajo», sino «desde arriba»; su conciencia «descendente» fundamenta su conocimiento «ascendente» de sí mismo como hombre y de toda la humanidad. Esto es lo que encontramos

¹⁰⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 395; W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 90-94.

¹⁰¹ Cf. *CCF*, 147-167; cf. K. RAHNER, «Sobre la relación entre naturaleza y gracia», en *Escritos de Teología*, I, Madrid 2000⁵, 299-310.

en los evangelios. Por otra parte, para completar lo que acabamos de decir, nos cuesta entender cómo podríamos alcanzar la intimidad divina partiendo sólo «desde abajo». Blondel, que no habría admitido la prioridad de una cristología ascendente, descubre que sólo se puede dilucidar frente al modernismo el «problema formidable»¹⁰² de la conciencia histórica de Jesús mostrando que divinidad y humanidad no son realidades antitéticas, y que no se puede defender la auténtica humanidad de Jesús a costa de ocultar su condición divina, como si ambas dimensiones se excluyeran mutuamente. La comprensión de la unión hipostática depende de la comprensión (¡filosófica!) de la relación que Dios tiene con nosotros:

«Aquí sólo hay un problema, y es el de la relación, en Cristo, del hombre y Dios, y por consiguiente, el de la relación de Cristo con nosotros. [...] El problema de la conciencia íntima de Cristo es, en cierto sentido, un campo inexplorado, y la gran dificultad es no abolir ni la humanidad ni la divinidad en la interior unidad de su misteriosa persona»¹⁰³.

Frente a quienes temen que la conciencia divina de Cristo anule su humanidad, o que ésta quede disuelta en el océano de la conciencia del Verbo, Blondel responde que la conciencia divina no empequeñece la humana, sino que la abre a la unión con todas las conciencias humanas que son acogidas en la humanidad de Jesús¹⁰⁴. Es un aspecto misterioso y sugerente:

«Si la conciencia del hombre no queda absorbida por la Luz del Verbo es porque nuestras humanidades hacen de pantalla a la suya; de modo que, si nosotros somos por Él, en cierto sentido Él es por nosotros, es literalmente el Hijo del hombre; si la creación tiene su consistencia en el conocimiento y la voluntad amorosa de Cristo,

¹⁰² CCM, 64. Para esta cuestión, sobre todo, M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», en ID., *Lettre sur les exigences*, 149-228.

¹⁰³ M. BLONDEL, «Histoire et dogme», 224. Cf. M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, 229, citado en *Philos.*, 343: «El problema de la simultaneidad y de la relación en él de un conocimiento humano y de la ciencia divina está vinculado al problema —sea un aspecto o sea su clave— del problema de la coexistencia del Creador infinito con el mundo creado y finito».

¹⁰⁴ Cf. M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», 224-225.

Cristo posee realidad singular de ente contingente por la confluencia universal en él de toda vida y de todo ser creado»¹⁰⁵.

En el capítulo siguiente analizaremos de manera más detenida las ideas de Blondel. De momento es importante señalar que no tiene sentido difuminar la conciencia divina de Jesús para defender su humanidad perfecta. Blondel ha mostrado que la condición divina de Jesús es al mismo tiempo el fundamento de una humanidad más amplia; y esto no por una exigencia metafísica, sino por una voluntad salvífica que hace visible el amor de Dios. Su mayor humanidad es la condición de su amor hasta el extremo:

«La teoría de Blondel ofrece su aspecto más original, el de la simpatía estigmatizante, que hace de Cristo el “estigmatizado por todos los sufrimientos y los dolores humanos”, variante desgarradora de la condescendencia, del Amor excesivo, de “la loca caridad de Dios por el hombre”»¹⁰⁶.

b) Retomemos el resumen de *Le Christ des philosophes*. La valentía de Blondel empequeñece los esfuerzos que otros filósofos del siglo XX hacen por estudiar a Cristo, y que tienen también su lugar en la obra de nuestro autor. Entre ellos queremos destacar especialmente a H. Bergson (1859-1941), que ve a Cristo como la cumbre de la evolución humana hacia la mística¹⁰⁷: «los místicos auténticos, los santos, son “continuadores originarios, pero incompletos, del Cristo de los evangelios”»¹⁰⁸. A juicio de Tilliette, Bergson ha descubierto la presencia de Cristo en la historia por medio de la mística:

¹⁰⁵ M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», 226.

¹⁰⁶ *Philos.*, 345-346. Cf. *Philos.*, 447: «Su humanidad —su conciencia humana— es la humanidad, está hecha de todas las conciencias humanas, que a modo de pantalla o velo oscuro, le impiden volatilizarse en el incendio de la vida divina. Blondel da el nombre de simpatía estigmatizante al comportamiento de Cristo, porque la total compasión le imprime el estigma de lo finito».

¹⁰⁷ Cf. *Philos.*, 354; Cristo es «le chef des mystiques», o «le Sur-mystique». Cf. el ya citado H. GOUIER, *Bergson et le Christ des evangiles*, Paris 1961. Cf. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959; H. HUDE, *Bergson*, Paris 1989.

¹⁰⁸ *Philos.*, 355.

«Bergson, con una discreción ejemplar (porque en realidad ha madurado a lo largo de su obra), ha vinculado su filosofía vitalista a la persona de Cristo por medio del misticismo. La experiencia mística revela al filósofo la verdadera naturaleza de la energía espiritual que puebla el universo: el Amor, Dios»¹⁰⁹.

c) La presencia latente de Cristo sirve a Tilliette como clave de lectura de la fenomenología, y comprende el método de Husserl sobre todo como «educación de la mirada», como la recuperación de una actitud de receptividad espiritual que ha servido de antesala a la fe. Esto es verdad en el caso de E. Stein (1891-1942)¹¹⁰, y al parecer también en el caso del propio E. Husserl, secretamente atraído por el cristianismo aunque habría querido «permanecer como filósofo» hasta el final¹¹¹. Al terminar este capítulo volveremos a referirnos a la fenomenología y a Bergson, y por eso de momento omitimos un análisis más detenido.

d) Tilliette continúa su trabajo analizando la obra de algunos autores ateos¹¹². Cuesta entender que nuestro autor dedique tantos esfuerzos a unas páginas de las

¹⁰⁹ *Philos.*, 356.

¹¹⁰ Cf. *Philos.*, 365ss. A. ALES BELLO, «E. Stein. Filosofía e cristianesimo», en G. PENZO – R. GIBELLINI, *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993, 270-277.

¹¹¹ Cf., *Philos.*, 371. Más adelante, Tilliette reconocerá que «hay más cristianismo en la vida de Husserl que en sus escritos», (*Christ*, 371); cf. E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme II*, 988s.

¹¹² Por ejemplo S. Freud (1856-1939), que aunque habla poco de Cristo, responsabiliza al cristianismo, y en especial a san Pablo, de haber convertido la muerte del Padre en un sentimiento de culpa y pecado original (cf. *Philos.*, 382-383). También J. P. Sartre (1905-1980), para quien la afirmación de Dios es incompatible con la libertad humana (cf. *Philos.*, 387) y M. Heidegger (1889-1976), que dirige su pensamiento filosófico con la intención de evitar en su reflexión toda referencia cristiana (cf. *Philos.*, 399). En el ateísmo de E. Bloch (1885-1977) la religión no es otra cosa que una llamada a la esperanza (cf. *Philos.*, 408). El autor que ha despertado más interés para la teología entre los recién citados es, sin duda, Heidegger: cf. E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme II*, 1064-1102; el autor reduce a dos las posibles lecturas de la relación entre Heidegger y el cristianismo: por un lado, el antagonismo (A. DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Heideggers*, Freiburg 1935; H. U. VON BALTHASAR, «Heideggers Philosophie von Standpunkt des Katholizismus», en *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8; E. BRUNNER, «Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheidewege», en G. NOLLER (ed.), *Heidegger und die Theologie*, München 1967,

que pueden extraerse muy pocas implicaciones cristológicas: Cristo ha sido tomado en cuenta para ser negado. Por eso sorprende que algunas cristologías se apoyen en reflexiones que, en principio, la consideran imposible; esto es así en el caso de Bultmann con respecto a la filosofía de Heidegger, cuyo planteamiento filosófico queda limitado a la finitud del *Dasein*¹¹³.

125-135); por otro lado, la neutralidad (M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heildeberg 1949), que fue contestada por Barth (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, § 50) y por Lotz (J. B. LOTZ, «Heidegger und das Christentum», en *Doctor communis* 4 [1951] 63-73; ID., *Martin Heidegger et Thomas de Aquin*, Paris 1988). La neutralidad ha sido recientemente puesta de relieve por W. STROLZ, «Martin Heidegger und der christliche Glaube», en H. J. BRAUN (ed.), *M. Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich 1990, 25-57; mientras que la oposición ha sido destacada por P. BRKIC, *M. Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994. Este autor insiste en que la posición de Heidegger, sin ser explícitamente atea, es hostil al cristianismo, al que considera incapaz de responder a la cuestión del hombre y el mundo; su posición es secretamente teológica: se absolutiza la finitud y el mundo hace las funciones de Dios. Esta posición sería indiscutible para el Heidegger del período 1933-1945, pero algunos autores han sugerido un acercamiento entre la teología y el último Heidegger (H. U. von BALTHASAR, *Gloria* V, 563s; J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977; J. MACQUARRIE, *Heidegger and Christianity*, London 1994). Unos años más tarde, nuestro autor es aún más claro: «Hoy la fenomenología ha estallado, y en su fragmentada herencia resulta difícil recuperar algo del severo rigor de los orígenes. Es verdad que la versión del propio Husserl sigue estimulando trabajos excelentes. Pero se ve crecer como increíble moda la obra de Heidegger —opuesta en parte—, que ha monopolizado la atención de la mayor parte de los fenomenólogos franceses. Heidegger es responsable de la “ley del silencio” impuesta al cristianismo y en particular a Cristo, el cual queda rigurosamente al margen de cualquier filosofía».

¹¹³ Cf. *Philos.*, 400: «El aspecto decisivo para una cristología filosófica, la Idea de Cristo, el infinito en lo finito, no tiene sentido y es incluso aberrante en el contexto de finitud radical propio del *Dasein*». Cf. *Philos.*, 401. Es innegable que hay un influjo de Heidegger en las primeras investigaciones filosóficas de K. Rahner que conducen a *Geist im Welt*, aunque es más importante que Rahner haya expresamente rechazado los análisis de Heidegger (sobre todo en *Hörer des Wortes*); Rahner, con todo, muestra su agradecimiento a Heidegger por el papel que concede en su filosofía al concepto de «misterio». Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004, 50s.; C. SCHICKENDANTZ, «La relación entre M. Heidegger y K. Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir», en *Teología y vida* 49 (2008) 371-397; J. WOLFE, *Heidegger and Theology*, London 2014.

e) Los últimos capítulos de su obra los reserva nuestro autor para la cristología filosófica de los pensadores del siglo XX que han concedido a Cristo un lugar destacado en la explicación filosófica y metafísica del mundo o del ser humano. El primero de ellos es Teilhard de Chardin (1881-1955), que para Tilliette «representa seguramente el más vigoroso esfuerzo contemporáneo por ampliar y renovar la exposición de la cristología»¹¹⁴. Las tres obras a las que se refiere más frecuentemente nuestro autor son *Le milieu divin* (1957), los *Écrits du temps de la guerre* (publicados en 1975) y *Le Cœur de la matière* (aparecido en 1976), aunque el fundamento de su estudio se encuentra en la interpretación que hace H. de Lubac¹¹⁵. Su pregunta más radical es qué lugar ocupa Cristo en un mundo que la ciencia nos descubre cada vez con mayor complejidad; la respuesta pasa por reservar a Cristo el punto Omega de la evolución¹¹⁶. La intervención de Cristo en la historia se produce desde el final, y aunque su primera manifestación tuvo lugar en Belén, su manifestación plena ocurrirá al final de los tiempos¹¹⁷. Sin embargo, lo que Tilliette parece señalar especialmente es el alcance eucarístico del pensamiento de Teilhard:

«El Cristo universal es Jesús de Nazaret, el Dios encarnado. En efecto, Él no nos aleja de la Encarnación, al contrario, la requiere. [...] Cristo es universal por sus misterios de la Encarnación, la Redención y la Resurrección. El Cristo histórico con su prolongación en el Cristo eucarístico es el que permite comprender el Cristo cósmi-

¹¹⁴ *Philos.*, 410: «El pensamiento inclasificable del P. Teilhard de Chardin representa seguramente el esfuerzo contemporáneo más vigoroso por renovar la exposición de la cristología».

¹¹⁵ Cf. H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; ID., *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964. Cf. también C. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956; G. MARTELET, *Teilhard de Chardin prophète d'un Christ toujours plus grand: primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Bruxelles 2005.

¹¹⁶ Cf. *Philos.*, 412.

¹¹⁷ Cf. *Philos.*, 417; 420.

co: la Eucaristía es para Teilhard la clave y la expresión de la presencia física universal, y en este sentido, su obra es una meditación sobre la Eucaristía»¹¹⁸.

El Cristo Eucarístico tiene una especial importancia en el pensamiento de Tilliette, sobre todo porque el concepto central de la cristología de M. Blondel, Cristo como «vínculo» del mundo y de su conocimiento, al proceder de la meditación eucarística de Leibniz, impulsa a Blondel a entender el *pancristismo* como la identidad de Cristo en todos sus estados (preexistente, encarnado, humillado, glorioso y sacramental). Aunque volveremos más detenidamente sobre este aspecto, no queremos dejar de señalar lo valioso de esta intuición que identifica al Cristo eucarístico con el Cristo histórico. La unidad de Cristo implica que el Jesús de los evangelios es el Resucitado no porque los evangelistas hayan escrito sus relatos después de la resurrección, y hayan podido «proyectar» hacia el pasado realidades que conocieron después de la Pascua, sino porque quieren afirmar la identidad entre el Cristo histórico y el Señor Pascual. La luz de la Pascua les habría permitido afirmar abiertamente lo que ya habían conocido en el itinerario histórico siguiendo a Jesús sin reconocerlo; no estaba latente, sino bien visible, aunque en cierto modo inaccesible a los ojos prepascuales. El «salto» entre la historia y la Pascua no implica novedad en la identidad de Cristo sino en la mirada de los discípulos. De modo que todo el discipulado histórico es un largo «camino de Emaús» que, ayer como hoy, culmina en la fracción del pan.

f) Tilliette reserva también unas páginas a la cristología de R. Guardini (1885-1968)¹¹⁹. En efecto, el centro a partir del cual recibe unidad su obra es el conoci-

¹¹⁸ *Philos.*, 414.

¹¹⁹ Lo llama «el pedagogo de Cristo», cf. *Philos.*, 438. Tilliette no ahorra elogios a Guardini: «No nos entrega nada sin madurarlo y meditarlo profundamente, su intensa interioridad está hecha de la unidad de su diversidad (teólogo, filósofo de la religión, historiador de las ideas, crítico literario, escritor espiritual, predicador...). Además, tiene un estilo inimitable, de contemplativo y pedagogo, que expone limpiamente los problemas más difíciles», *Philos.*, 439. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini*, París 1971; M. CODINA, *Donde vive la libertad: una lectura de R. Guardini*, Madrid 2011.

miento de Cristo¹²⁰, que constituye la preocupación fundamental de *El Señor* (1937). Guardini plantea aquí la dificultad de elaborar una auténtica «psicología de Cristo»:

«La psicología tiende a hacer de Jesús un genio religioso, o un profeta, o incluso un héroe o una figura trágica, y cree descubrir momentos característicos de estas representaciones en algunos episodios destacados de su vida: el bautismo (la iluminación de lo alto), la tentación (superada en el combate), Getsemaní (la depresión anterior a la acción)... Ninguna de estas hipótesis se ajusta a la realidad del Hombre-Dios, ninguna de estas *Gestalten* conviene al Señor. Eso equivaldría a reducirlo a nuestras medidas, a las medidas de nuestra comprensión simpática, pero Jesús está más allá de toda figura y fuera de toda medida, porque Él es la medida misma. Él es el modelo, canon y medida, Él dicta las normas de pensamiento, y no a la inversa»¹²¹.

Jesús no puede ajustarse a los moldes psicológicos al uso. A pesar de eso, sin embargo, es posible una «psicología teológica», esto es, un acercamiento a la intimidad de Cristo inspirado por la teología. Dicho estudio termina siendo principalmente una contemplación de nuestro propio ser a la luz de Cristo: «Cristo es mayor que el hombre, y por eso el cristiano es más que hombre, justamente porque está en Cristo y Cristo está en él»¹²². La de Guardini, como la de Blondel, es una cristología elevada, superior¹²³. «El Jesús original al que accede la fe es aún mayor que todo cuanto puede decirse sobre Él»¹²⁴. Con él volvemos a encontrar como punto de partida de la cristología al Cristo hombre sublime, consciente de su divinidad, que es *index sui*, esto es, que sólo se explica por sí mismo y que a nuestro autor le recuerda los iconos bizantinos de Cristo-majestad¹²⁵. A diferen-

¹²⁰ Cf. *Philos.*, 440: «El silencio de Cristo, que desborda y supera todo sentimiento, es a la vez clave y santuario; abre todas las puertas y protege todos los tesoros».

¹²¹ *Philos.*, 441-442.

¹²² *Philos.*, 443. La presencia de Cristo en nosotros va a ser decisiva también en la fenomenología de Cristo, cf. *infra*, cap. V.

¹²³ Cf. *Philos.*, 444: «majorante» en el original.

¹²⁴ Cf. *Philos.*, 445.

¹²⁵ Cf. *Philos.*, 451-452. La edición italiana de la revista *Communio* publicó en 1993 su número 132, dedicado íntegramente a R. Guardini.

cia del planteamiento de Blondel, la dificultad de Guardini es integrar en esta visión tan sublime la *kénosis* y el sufrimiento de Cristo; en nuestro capítulo quinto volveremos sobre esta no pequeña dificultad.

La recensión de Guardini corona una obra¹²⁶ que ha mostrado la existencia y el significado de las cristología filosóficas, dejando abierta la necesidad de organizar sus líneas esenciales. Esta tarea se aprecia en *La cristología idealista*, aunque se concentra principalmente en los autores de la primera mitad del siglo XIX.

2. La cristología idealista

La Christologie idéaliste (1986) fue la primera obra de nuestro autor en alcanzar una difusión más amplia¹²⁷. Tilliette aprovecha el conocimiento que tiene del

¹²⁶ Hay algunas presentaciones más, en las que no nos hemos detenido aquí: S. Weil (1909-1943) y sus reflexiones acerca de la belleza de la cruz (el amor es sufrimiento, como había dicho también M. Blondel), N. Berdiaeff (1874-1948) y sus consideraciones sobre la libertad de Cristo (cf. *Philos.*, 437); J. Nabert (1881-1960); G. Marcel (1889-1973) y su reflexión sobre la santidad redentora (cf. *Philos.*, 464; cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris 1951; ID., *Journal métaphysique*, Paris 1927); P. Ricoeur (1913-2005) y la hermenéutica (cf. *Philos.*, 465; cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire. II. Finitude et culpabilité*, Paris 1950-1960). Resulta sorprendente que Tilliette no dedique ninguna página al trabajo de algunos filósofos españoles; en algún momento, aunque no en esta obra, ha comentado la desgarradora visión que Unamuno tiene de Cristo (por ejemplo: X. TILLIETTE, «La morte di Dio e le metamorfosi del Cristo», en *La Civiltà Cattolica* 3029 [1976] 379; también *Christ*, 250-251, y *Sem.*, 58, a los que vamos a referirnos después). Es verdad que la filosofía española ha estado marcada por la sombra de Ortega, pero podrían encontrarse algunos luminosos destellos de cristología filosófica en A. Ruibal (1869-1930), E. D'Ors (1882-1954), M. García Morente (1886-1942) y, sobre todo, X. Zubiri (1898-1983), P. Laín-Entralgo (1908-2001) y muy especialmente J. Marías (1914-2005): cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1970; ID., *Persona*, Madrid 1996; ID., *Sobre el cristianismo*, Madrid 1997; ID., *La perspectiva cristiana*, 1999.

¹²⁷ La publicación de *La Cristología idealista* fue acogida muy favorablemente por B. Sesboüé: cf. B. SESBOÜÉ, «Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie», en *RSR* 77 (1989) 561-562. Cf. *ibid.*, 562: «La maestría del autor en el discernimiento de las ideas y el conocimiento desplegado de la literatura filosófica con sus filiaciones y sus pliegues secretos, sus grandes luces y sus zonas de sombra, ponen a disposición de quienes estén seriamente interesados por la cristología un inmenso vivero de ideas que habitan aún en nuestra

idealismo alemán, particularmente de Schelling, para presentar la cristología filosófica de los idealistas y ampliar lo que dijo en *Le Christ des philosophes*, que se concibió —no debemos olvidarlo— como material para la docencia universitaria, aunque posteriormente fue también entregada a la imprenta; teniendo esto en cuenta, la que ahora nos disponemos a analizar fue la primera publicación de la cristología filosófica de Tilliette.

2.1 *La doble influencia de la cristología idealista*

Tilliette comienza esta obra señalando la doble influencia que recibe la cristología filosófica de los idealistas. Por una parte, es heredera de la visión ilustrada. La Ilustración limitó el atractivo de Cristo a su excelencia humana; Dios es aquel «que reina sobre el mundo y lo vigila de lejos, porque es Providencia, es el Dios de los filósofos, el gran Relojero, el Arquitecto, el gran Ser, Ser de Seres, Ser supremo», lo que excluye la posibilidad de cualquier revelación positiva¹²⁸. Por eso Jesús es privado de su condición divina, y solamente es contemplado como un Maestro, o a lo sumo, en el caso de Spinoza, como *el* Maestro:

«Jesús es el *Lehrer* por excelencia. Bajo este atributo nadie le ha exaltado más que Spinoza, pero como al final del siglo Spinoza es “el abominable”, no ha podido contribuir en solitario a modelar la fisionomía y la autoridad del Jesús de la Ilustración. Otra cosa distinta son Leibniz, Jean-Jacques Rousseau y Lessing, sobre todo estos dos últimos. Rousseau fue el gran inspirador de Kant; Leibniz impresionó mucho a Fichte y, por él, a Schelling y Schlegel; y Lessing, resumido por Jacobi, es el maestro del pensamiento por excelencia de los *Stifler*: Hegel, Schelling y Hölderlin»¹²⁹.

El Jesús Maestro es muy importante para Rousseau, y el ideal pedagógico de la Ilustración conserva a su manera la mediación de Cristo en la transmisión de los valores esenciales del evangelio:

cultura y que orientan muchos debates contemporáneos». Unos años después no fue tan entusiasta con *Christ*, como ya dijimos, cf. *supra*, p. 158.

¹²⁸ Cf. *CI*, 19.

¹²⁹ *CI*, 20.

«El evangelio es emotivo, y esto basta. Un evangelio por otra parte sucinto, ligeramente equipado: el Padrenuestro, las Bienaventuranzas, el Sermón de la Montaña... hasta Fichte, éste será el compendio habitual. Es el Evangelio puro, es decir, el Evangelio depurado, desmitificado. Pero a fin de cuentas el Evangelio de la razón tiene un mediador: Jesucristo; se cree sobre su palabra y su ejemplo»¹³⁰.

También para Lessing Cristo tiene una destacable función mediadora. Cristo es el maestro por antonomasia que atestigua con su autoridad las «verdades de razón», de modo que la Revelación es una pedagogía que anticipa las verdades de la razón, muchas de las cuales aún no han sido completamente comprendidas: «como un maestro de cálculo que da a su alumno el resultado sin los pasos intermedios, para que pueda descubrir por sí mismo las operaciones»¹³¹.

Pero la cristología filosófica idealista tiene aún una segunda influencia, sorprendentemente conectada también con Spinoza. Para él, no es simplemente el *Summus Philosophus* que «vulgariza» la voluntad divina abriendo «una vía de salvación no intelectual para los humildes»¹³². Si Cristo posee este conocimiento extraordinario y sublime de la Sabiduría de Dios es porque Él mismo es «la Idea de Dios». Esta *Idea Christi* de Spinoza va a ser tan decisiva en Kant y Fichte como la imagen de Cristo *Lehrer* que reciben de Rousseau y otros autores ilustrados¹³³. Con ello se recupera de algún modo la condición *absoluta* de Jesús, su significado universal y, hasta cierto punto, su condición divina. La doble influencia que reciben los idealistas explica en parte que el problema fundamental de la cristología a partir del siglo XVIII sea la relación entre la dimensión histórica de Jesús y su dimensión universal (*Idea Christi*).

¹³⁰ *CI*, 23.

¹³¹ *CI*, 25.

¹³² *CI*, 27-28: «Esta enseñanza se condensa en un “Credo minimum” de siete artículos: conocerlo y practicarlo basta para la salvación de los ignorantes obedientes. Aquí estriba la superioridad de Cristo, en que Él ha sabido y comprendido adecuadamente que tenía un camino de salvación no intelectual para los humildes. Y así, ha penetrado y traducido los planes de Dios, plasmándolos en una lengua de imágenes y parábolas. Y como Él conocía estas cosas, era filósofo, y más que filósofo, más incluso que Spinoza: *summus philosophus*».

¹³³ Cf. *CI*, 15.

2.2 *Idea Christi*

El problema de la conexión del Cristo Maestro con la *Idea Christi*, del sujeto histórico con el fundamento filosófico, se dilucida sobre todo en el Kant de *La religión en los límites de la mera razón*. Cristo es representación del «buen principio moral», que da cuerpo y brillo al deber moral, austero y sin atractivo:

«Un ideal de humanidad en su perfección moral, un arquetipo de la buena intención. Este ideal arquetípico es el Hombre perfecto, el Hijo desde toda la eternidad, Hijo único de Dios, el Verbo del prólogo joánico. [...] Su exinanición, que llega hasta el máximo del sufrimiento, promete el Bien universal demostrando que el triunfo del Bien exige todos los esfuerzos y sacrificios»¹³⁴.

La existencia histórica de este modelo es una cuestión hipotética que hay que determinar *a posteriori* con un análisis detallado. Así es como se llega a Jesús, aunque vaciando los misterios de su vida para interpretarlos como ideales de la pura religión moral¹³⁵. En realidad, los elementos concretos de la historia se vuelven poco importantes:

«La contingencia, la facticidad de Jesús de Nazaret, profeta y Dios hecho hombre, es el aguijón en la carne de la filosofía, que trata de captar lo histórico para asumirlo en lo universal, con la ayuda de diferentes parámetros, ya sea disminuyendo el acontecimiento, ya sea mostrándolo sobre la línea de una preparación que pone en juego toda la humanidad en marcha, ya sea al contrario haciendo de él el centro del tiempo y de la historia»¹³⁶.

¹³⁴ *CI*, 43-44. Cf. P. GILBERT, «La cristología soteriología di Kant», en *Greg.* 66 (1985) 491-515; D. VENTURELLI, «La cristología filosofica di Kant», en ID., *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Napoli 1989, 113-145; P. CODA, «A proposito dell'insostenibile antinomia della cristologia kantiana», en *Lateranum* 61 (1995) 189-198; G. FERRETTI, «Dal Cristo "ideale" della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai "confini" della ragione», en S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, Milano 2000, 51-72; A. GODET, «Emmanuel Kant et la place de la religion rationelle au sein de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Essai d'interpretation», en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 88 (2012) 19-42.

¹³⁵ Cf. *CI*, 47.

¹³⁶ *CI*, 51.

Al tratar este punto Tilliette se pregunta por las distinciones que habría que establecer entre el planteamiento de Kant y el Nicolás de Cusa, por un lado, y entre Kant y la cristología transcendental de Rahner, por otro, y a las que ya nos hemos referido. Los tres autores están de acuerdo en afirmar que la confirmación de su hipótesis racional sólo puede venir por vía histórica. Nicolás de Cusa, sin embargo, plantea una cuestión metafísica sobre la unión de los dos ámbitos de la realidad, que le conduce a plantear la posibilidad de la Encarnación como la existencia de un ser que sea «el máximo absoluto contracto». Kant y Rahner, por su parte, tienen una preocupación más antropológica; sin embargo, Rahner —a diferencia de Kant— no realiza una especulación filosófica puramente *a priori*, ya que supone la autocomunicación de Dios en la historia como presupuesto del sentido de la investigación teológica transcendental. Pese a todo nos parece que, hasta cierto punto, en Rahner como en Kant queda sin justificar la peculiaridad personal de Jesucristo, haciéndose la *Idea Christi* la *idea hominis* sin más¹³⁷.

Para Kant, el advenimiento de la Ilustración habría desvelado el verdadero rostro del cristianismo y su autenticidad racional, acabando así con todos los siglos de interpretaciones torcidas del mensaje histórico de Jesús. Por lo demás, este mensaje es poco relevante, pues lo histórico es sólo símbolo y manifestación contingente de la idea universal:

«En Kant, la *Idea Christi* es el ideal de la razón pura práctica: el hombre virtuoso, agradable a Dios, el ideal personificado. La Encarnación o el Dios-hombre simboliza la inhabitación del ideal en la sensibilidad y la vida empírica»¹³⁸.

Esta separación entre el ideal y la historia se mantiene en las cristologías de Fichte¹³⁹ y de Schleiermacher¹⁴⁰. Hay que esperar al trabajo de los grandes auto-

¹³⁷ Cf. *supra*, p. 180s.

¹³⁸ *CI*, 52.

¹³⁹ Cf. *CI*, 61: «Tras las huellas de Kant, Fichte se esfuerza por subjetivizar e interiorizar la *Idea Christi* que es la de la unión íntima entre el hombre y Dios, un inmanentismo. Esta idea es para Jesús como una evidencia, como un concepto individualizado. A partir de ahí, él recibe las prerrogativas del Hijo único de Dios, incluida su subjetividad». Cf. E. BRITO, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain 2004.

res idealistas para encontrar una solución diferente al problema de la relación entre la historia de Jesús y su significado metafísico universal. Esta solución vendrá por la consideración filosófica de la *kénosis*.

2.3 *La kénosis como vínculo entre lo metafísico y lo histórico*

La relevancia filosófica de la *kénosis* es decisiva especialmente en la enseñanza del último Schelling, pero sólo aparece después de la reflexión sobre la cruz de Hegel. En la época de la filosofía de la Identidad, Schelling entendía la historia de Jesús como manifestación necesaria de la realidad eterna, de manera que puede decirse que la encarnación es un suceso que existe desde toda la eternidad, coextensivo a la Historia, bajo el signo de la necesidad¹⁴¹. Hegel mantendrá un planteamiento muy parecido a éste. En gran medida la *Fenomenología del espíritu* no respeta adecuadamente la historia de Jesús, pues los episodios de su vida son interpretados como meros símbolos de categorías filosóficas:

«La *Fenomenología* es un texto reductor, y los principales acontecimientos cristológicos son adelgazados y transportados a expresiones conceptuales. El Saber absoluto es una traducción en términos abstractos de lo que podemos llamar la lógica de la cruz»¹⁴².

Esto es especialmente claro con respecto a la cruz, que no es sino el momento negativo de la dialéctica: «donde está la Cruz, allí está el concepto, el significado»¹⁴³. En consecuencia, la tarea filosófica consiste en descifrar progresivamente

¹⁴⁰ La solución de Schliermacher en *La fe cristiana* (1821) consiste, según Tilliette, en situar el Cristo en Idea en la conciencia de Cristo, que conoce su identidad divina, aunque la vive en la limitación de la historicidad y el desarrollo histórico. Por este motivo habla de Cristo «en devenir». Cf. *CI*, 75-77.

¹⁴¹ Cf. *CI*, 88. *Ibid.*, 89: «La construcción histórica, siempre influida por categorías metafísicas, ha enredado a la contingencia con sus tentáculos: la Vida de Jesús está predeterminada, su biografía escrita antes de su nacimiento. Una necesidad histórica ha presidido la aparición del Hijo de Dios». Tilliette comenta de este modo lo que Schelling piensa en la *Filosofía del Arte* (1802).

¹⁴² *CI*, 98.

¹⁴³ *CI*, 99.

lo negativo con el objeto de encontrar lógica allí donde en la experiencia histórica encontramos la cruz. Hegel ha dado tanta importancia a la cruz en su sistema que ha colocado el aspecto negativo en el centro; tanto, que impone el esquema de la cruz, de la *kénosis*, al mismo Absoluto¹⁴⁴. Se trata del llamado «Viernes santo especulativo», o también «Pasión absoluta»¹⁴⁵. Para Tilliette, es el concepto clave de la cristología hegeliana, que implica una profunda transformación de la filosofía:

«Lo esencial del Viernes santo especulativo —identificado con el histórico y sin quererlo suplantar— consiste en asumir el contraste exinanición-resurrección, muerte-renacimiento, propio del cristianismo, y por tanto en hacer funcionar la filosofía como una especie de Cristo especulativo. Es un nuevo tipo de filosofía que debe instaurarse, una filosofía seria y dura, que ha tomado en serio el cristianismo, que no teme a la muerte, es decir, al ateísmo; que acepta incluso pasar por las profundidades del *sheol* del ateísmo. Esta filosofía no es forzosa o certeramente atea. Pero tiene en cuenta vitalmente la muerte de Dios, y en cierta medida, el ateísmo. Es el momento de interpretar la situación en función del Viernes santo. Dicho de otro modo, lo que se dibuja en el pensamiento de Hegel bajo el nombre de Viernes santo especulativo es una filosofía de la Cruz, heredera y rival de una teología de la Cruz»¹⁴⁶.

Parece que Hegel renuncia a la transcendencia de la fe y que disuelve racionalmente los contenidos de la Revelación. Tilliette cree, sin embargo, que esta

¹⁴⁴ Cf. *CI*, 105. Cf. M. BORGHESI, *La figura de Cristo in Hegel*, Roma 1983; P. CODA, *Il negativo della Trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla «Denkform» hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma 1987; ID., «L'attualità inattuale della cristología hegeliana», en *Filosofía e Teología* 3 (1989) 70-89; ID., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristología in Hegel*, Roma 2007.

¹⁴⁵ Cf. *CI*, 115.

¹⁴⁶ *CI*, 117-118. La «teología de la cruz» es una forma habitual de referirse a los primeros planteamientos cristológicos luteranos, que ponían de relieve los elementos soteriológicos frente a los dogmáticos. En este sentido, la «filosofía de la cruz» de Hegel habría reconvertido el interés luterano. Hoy la teología de la cruz tiene más que ver con la interpretación del acontecimiento de la redención: cf. H. G. LINK (ed.), *Sulla teologia della croce*, Brescia 1974; C. DUQUOC *et alii*, *Teología de la cruz*, Salamanca 1979.

disolución presente en la *Fenomenología* no es su última palabra, y que conviene completarla con lo que aparece en la *Filosofía de la Religión*:

«Queda por decir cómo la muerte de Cristo —muerte de Dios— es especulativa y reveladora. Es la tarea de la *Filosofía de la Religión* que deja atrás los usos simbólicos y se dirige a la cosa en sí»¹⁴⁷.

El respeto al Viernes santo histórico en la obra de Hegel es discutible. El esfuerzo filosófico del «último» Schelling se explica precisamente como un intento de escapar del predominio de lo racional y lo necesario. Si Hegel hubiera dado verdaderamente relevancia a la historia, entonces se haría incomprensible la última filosofía de Schelling y su voluntad de limpiar la *kénosis* de Cristo del trasfondo dialéctico (y trágico) que tiene para Hegel:

«La carta a los Filipenses habla del despojo de la μορφή θεοῦ, y Schelling se pregunta cuál es el sujeto que puede despojarse de la μορφή θεοῦ, o mejor cuál es la μορφή θεοῦ que, abolida y vaciada, ha hecho sitio a un hombre. Y es que la encarnación es asunto de abandono y despojo voluntario de toda gloria divina adquirida trabajosamente, como gloria de dioses, durante un proceso. Esto supone que Cristo es el último de los dioses, el relevo de Zeus. El principio cósmico renuncia a la gloria, al trono supremo en la jerarquía divina, y el panteón empieza a despoblarse. En este sentido, la *kénosis* es exactamente la Encarnación: se hace hombre y no Dios, y Schelling dice: *exinanitio unica causa fuit existendi*; como hombre, se sobreentiende»¹⁴⁸.

En el último Schelling, la *kénosis* no es sólo el paso trágico intermedio, sino la manifestación de la voluntad libre de Cristo, que ha preferido la humanidad humillada a la gloria pagana de la mitología; abandonándola, se ha hecho hombre para aislar a los dioses en su frío panteón. La encarnación es el abandono de una gloria falaz para vivir, en la historia, una humanidad marcada por la humildad y la fragilidad¹⁴⁹. El marco de la mitología permite a Schelling presentar a Cristo en un horizonte universal y, lo que es más importante, en un marco de libertad:

¹⁴⁷ *CI*, 100.

¹⁴⁸ *CI*, 136.

¹⁴⁹ Cf. *CI*, 138.

«Cristo (Logos, μορφή θεοῦ) rompe el hechizo del mundo pagano. Es Él quien se anonada, pero abdica de un simulacro de divinidad. He aquí por qué el término de la exinanición, la muerte de Cristo, por horrible que sea, no tiene para Schelling el transfondo trágico de Hegel. Muere la potencia cósmica, el principio del paganismo [...]. Lo divino auténtico rompe por fin lo natural y lo consume en la muerte. La Encarnación es una acción voluntaria del poder (Logos) demiúrgico que se ha materializado, *criaturizado*»¹⁵⁰.

Frente a Hegel, que ha entendido la Encarnación como un acontecimiento necesario y transitorio, Schelling quiere defender al Absoluto que es libre, al Dios hecho hombre, aparente contradicción que sin embargo es lo único que permite entender la historia como «historia de salvación»¹⁵¹. Con el Schelling de la última filosofía encontramos, según Tilliette, la eficaz conexión entre lo Absoluto y lo histórico, entre lo Absoluto y la libertad, única perspectiva que puede explicar la realidad en su conjunto, y que en definitiva toma la forma de la cristología:

«Con Hegel se pierde la Revelación positiva porque falta el elemento fundamental, la personalidad histórica individual y singular del Hombre-Dios. Sólo un sistema de la libertad y de la personalidad es adecuado a este problema: trata del encuentro de cada persona humana singular con Dios. El sujeto (la persona) se define por su relación con el otro, con lo divino. La personalidad divina funda el Yo humano, lo personaliza, el acto libre de autoposición pone la unidad con la personalidad divina, al mismo tiempo que se le puede oponer —algo que sucedió históricamente. El reparador de la personalidad humana es Cristo en persona, persona divina en quien coinciden plenamente la autoposición del hombre y la de Dios: plenamente Dios y plenamente hombre, por un acto de divina libertad. De este modo la cristología se relaciona con la filosofía, pero sólo un pensamiento teísta y personalista, respetuoso de los hechos y la realidad histórica, es apto para realizar esta conexión»¹⁵².

El ser humano sólo se explica si el Absoluto tiene «espacio» para lo histórico. El ser humano puede decir verdaderamente «yo» al reconocerse como fruto de

¹⁵⁰ *CI*, 139.

¹⁵¹ Cf. *CI*, 163.

¹⁵² *CI*, 181. Cf. F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994.

una decisión libre del Absoluto. Cristo, su encarnación y su *kénosis*, son la demostración más evidente de la libertad divina, de la posibilidad de que en el seno del Absoluto puede haber verdadero espacio para la historia. Del planteamiento de Schelling se deriva, por tanto, una filosofía teísta y personalista, que respeta la realidad histórica, que permite pensar la cristología y defender la verdad humana. Por eso, Tilliette considera que la cristología idealista puede considerarse una filosofía cristiana:

«Éste es el tenor fundamental de una filosofía cristiana. Cualquier filosofía puede reclamar la preparación del camino a la cristología, pero una filosofía de la libertad y de la personalidad —la personalidad humana fundada sobre la persona divina— está de alguna forma moldeada sobre el dogma cristológico de la Encarnación, el *Homo Deus*. Y como pone en primer plano la persona, es apta para admitir y comprender que una personalidad humano-divina realiza históricamente la verdad de la Idea. Ésta no se transfiere a toda la humanidad: se universaliza particularizándose. *Ab Uno disce omnes*. La transición a la Historia (caída, encarnación), lugar de encuentro y verificación de lo Absoluto, está todavía por poner de relieve en la filosofía, pero ésta debe reconocerse superada y anticipada en este movimiento por la iniciativa divina, la acción providencial de Dios hasta su presencia y su exinación en Jesucristo. La forma de esta empresa histórica, imprevisible y necesaria, dejará siempre lugar a la pureza de la fe, porque la altura de miras de la filosofía no alcanza a este hombre singular, Jesús de Nazaret»¹⁵³.

La cristología ilumina la antropología: si el dogma de la Encarnación permite defender la verdadera humanidad del Hijo de Dios, entonces la filosofía puede defender la verdadera identidad de cada hombre en el seno del Yo absoluto. Aquí el Yo fundamenta y respeta cada yo contingente e histórico. Más aún, el planteamiento final de Schelling admite que la *Idea Christi* no se disuelve en la humanidad en general, sino que se concreta en el Jesús histórico sin disolverlo. Sólo de esta manera se consigue dar una respuesta satisfactoria al principal problema cristológico planteado en los distintos autores idealistas.

¹⁵³ *CI*, 181-182.

Unos años antes, W. Kasper, inspirándose en Schelling¹⁵⁴, había elaborado una cristología¹⁵⁵ apoyada en la conexión de lo Absoluto y la historia. Sólo si con Schelling se defiende el valor de la Libertad Absoluta como fundamento de la libertad humana, y por tanto la historia como manifestación de la libertad, puede entenderse correctamente la relación entre eternidad y tiempo, entre Dios y la historia. Con Schelling, Kasper puede pensar a Dios como «libertad en el amor»:

«Dios revela su poder en la impotencia; su omnipotencia es, a la vez, sufrimiento ilimitado; su eternidad supratemporal no es rígida inmutabilidad, sino movimiento, vida, amor que se comunica a lo que es distinto de él. Por eso, la trascendencia de Dios es, al mismo tiempo, su inmanencia; el ser Dios de Dios es su libertad en el amor. No encontramos a Dios en la abstracción de todo lo concreto y determinado, sino muy concretamente en la historia y el destino de Jesús de Nazaret»¹⁵⁶.

Kasper presenta «la historia y el destino de Jesucristo» como la intervención libre de Dios en la historia suscitando en el hombre la libertad. «Incluso en su propia causa, Dios no obra prescindiendo y haciendo caso omiso del hombre, sino siempre a través de él y mediante su libertad»¹⁵⁷. La acción de Dios en la historia nos obliga a modificar nuestra comprensión de Dios:

«En el Hijo reconoce Dios a los hijos en libertad desde la eternidad; en el Hijo es, desde la eternidad, un Dios de los hombres y para los hombres. Aquí radica el sentido más profundo del pensamiento sobre la preexistencia del Hijo; esa idea está muy lejos de ser algo sólo especulativo, diciendo más bien que Dios en cuanto Dios de Jesucristo es un Dios de los hombres, que existe vuelto eternamente al hombre»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965. Cf. S. P. BONANNI, «Quo nihil maius fieri potest, ovvero il tempo superato. Percorsi schellingiani e riflessione cristologica in Walter Kasper», en *Lateranum* 65 (1999) 230-270.

¹⁵⁵ Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974 (1998¹², y sobre ésta la undécima edición española: *Jesús el Cristo*, Salamanca 2002¹¹).

¹⁵⁶ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 276.

¹⁵⁷ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 338.

¹⁵⁸ W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 303. Cf. *ibid.*, 304: «Dios es, en su Hijo, un Dios de la historia desde la eternidad y en libertad, y que tiene tiempo para el hombre».

Aunque nuestro autor no ha dado demasiado espacio a la teología de Kasper¹⁵⁹, cree sin duda que la cristología actual es, en gran parte, heredera de los planteamientos idealistas¹⁶⁰. Reconoce, sin embargo, que no todos los esfuerzos idealistas son válidos sin más en un planteamiento cristológico¹⁶¹.

3. El auge de un género filosófico

Este recorrido por la «policristía» ha puesto de relieve una primera vía de la cristología filosófica, que es el destino cristológico de la filosofía. Pero antes de mostrar sus principales representantes es necesario destacar el influjo que Tilliette ha tenido en el estudio de la presencia de Cristo en la filosofía. Nuestro autor ha denunciado, como ya hemos visto, que esta presencia ha sido lamentablemente silenciada con frecuencia en las obras especializadas; buena parte de sus esfuerzos han ido dirigidos a corregir esta «injusticia» histórica. Aquí nos haremos eco de dos obras que le deben su inspiración y gran parte de sus contenidos.

La discusión sobre la filosofía cristiana en la primera mitad del siglo XX convenció a algunos autores de la intrínseca conexión entre la filosofía y el cristia-

¹⁵⁹ Esto se explica posiblemente porque el propio Kasper, al estudiar el concepto *persona*, entiende al hombre como «la esencia del medio», encaminado a Dios y atado al mismo tiempo a la finitud, caracterizado por su grandeza y su miseria: apoyándose en Pascal, Kasper establece que es la miseria del hombre lo que le hace consciente de su grandeza (cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 397). Su lectura de Pascal le opone a Blondel, y éste es el aspecto que más le separa de Tilliette: «a diferencia de Rahner, Bouillard, etc., seguimos la línea apologética proveniente de Pascal y no la derivada de Blondel» (*ibid.*, 101, nota 53). Los caminos que se oponen son, en definitiva, el del último Schelling y el de Blondel.

¹⁶⁰ Y se alude espacialmente a la cristología de Rahner, que hemos comentado unas páginas más arriba; cf. *CI*, 220-221: «Hoy no hay muchas obras que, al igual que el potente esbozo del teólogo de Innsbruck, atestigüen la actualidad teológica de la cristología idealista: el profundo surco que ésta ha dejado en la subjetividad, recubierto mucho tiempo por otras formas filosóficas y trazado sin embargo fuera de las cristologías habituales, reaparece en el campo teológico para esperar y recibir aquí un brote de pensamiento».

¹⁶¹ Cf. *CI*, 209ss; cf. H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburg-Leipzig 1937-1939; ID., *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959 (trad. española: *Teología de la Historia*, Madrid 1964).

nismo, que no puede limitarse a la síntesis medieval¹⁶². La colaboración entre filosofía antigua y teología se vuelve objeto de análisis¹⁶³, aunque hay que esperar al final del siglo XX para encontrar un amplio estudio centrado en la época moderna: se trata del trabajo *Teología y filosofía*¹⁶⁴ de W. Pannenberg, que mantiene una profunda mirada a la historia de la relación entre filosofía y cristianismo, desde los influjos platónicos hasta Hegel. Sin embargo, la historia a partir de Kant ocupa las mismas páginas que los autores anteriores, lo cual da una idea de los intereses del autor.

¹⁶² Sin duda, la obra que ha estudiado con mayor extensión este fenómeno es CORETH, E. (ed.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I-III*, Graz-Viena-Colonia 1987-1988 (hay traducción española, cf. *Bibliografía*). En tres voluminosos tomos se estudia la reacción del pensamiento católico ante unas posiciones filosóficas que procedían principalmente del ámbito protestante; los católicos también buscaron armonizar la fe con la razón, y el Magisterio se pronunció también a favor de una colaboración aunque no siempre fue entendida con amplitud de miras. El primer tomo (*Neue Ansätze in 19. Jahrhundert [Nuevos enfoques en el siglo XIX]*) estudia los principales autores del Romanticismo alemán y francés (contiene una colaboración de nuestro autor sobre J. Lequier) con sus ecos en el mundo italiano (A. Rosmini), español (J. Balmes) y anglosajón (J. Newman). El segundo tomo (*Rückgriff auf scholastisches Erbe [Vuelta a la herencia escolástica]*), analiza las tareas de recuperación de la filosofía escolástica en algunos autores, italianos sobre todo, la intervención del Magisterio en la cuestión del Modernismo (*Aeterni Patris, Pascendi*) y la nueva sensibilidad mantenida en el ámbito francés (P. Rousselot, J. Maréchal, E. Gilson, J. Maritain...) y alemán (E. Przywara, filosofía trascendental, E. Stein), principalmente. Finalmente, la tercera parte (*Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert [Corrientes modernas en el siglo XX]*) presenta un completísimo elenco de los principales autores de lengua alemana (por ejemplo, M. Scheler, R. Guardini, G. Siewerth, H. U. von Balthasar), de lengua francesa (L. Laberthonnière, M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier, M. Nédoncelle, G. Fessard, J. Guittou, S. Weil), además de italiano (el movimiento de Gallarate), español (X. Zubiri, M. García Morente) y de otros países europeos.

¹⁶³ Son clásicos, por ejemplo, H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard 1956; E. VON IVANKA, *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

¹⁶⁴ W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996 [trad. española: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, Salamanca 2001].

Pannenberg se centra en Hegel, cuya filosofía estaría planteada como un esfuerzo por concebir el dogma de la Trinidad y el dogma cristológico de la Iglesia antigua como condensación de la religión absoluta que él quiere incluir en su sistema filosófico; por este motivo, Hegel —y con él, Pannenberg— se lamenta de que los teólogos del momento prefirieran una línea más pietista y neokantiana¹⁶⁵. En consecuencia, pretende superar una estrecha interpretación panteísta de Hegel¹⁶⁶, al mismo tiempo que se recuperan las posibilidades teológicas de su pensamiento, que serían la superación de Kant, la aplicación del concepto de «infinito verdadero» a la idea de Dios, la comprensión del Absoluto no como sustancia sino como *sujeto*, la noción de revelación, etc.:

«La teología cristiana tiene, pues, una gran deuda con Hegel [...]. Ninguno de los filósofos idealistas mantuvo una relación tan positiva con el cristianismo como el autor de la *Fenomenología*. El último Schelling, por ejemplo, intentó en sus *Lecciones berlinesas sobre revelación y mitología* (desde 1841) llegar más lejos que Hegel en la recepción de la doctrina cristiana. Sin embargo, sus explicaciones carecen del rigor y la riqueza de matices que caracterizan la fundamentación lógica de la teología hegeliana y, a excepción de su acentuación de la libertad del acto creador de Dios, tampoco alcanzan el grado de cercanía y afinidad que la filosofía hegeliana de la religión guarda con respecto a los contenidos más característicos de las doctrinas cristianas»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 312.

¹⁶⁶ Para Pannenberg, se trata más bien de la lectura que hace la «izquierda» hegeliana de su obra, cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 316ss.

¹⁶⁷ W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 329. Nos parece que Tilliette no compartiría esta visión tan positiva de Hegel, a la que en el fondo el mismo Pannenberg pone algunas reservas al referirse, casi de pasada como para no darle importancia, a «la acentuación de la libertad del acto creador de Dios» como característica de la filosofía de la Revelación de Schelling. En el fondo, el problema no es tanto el panteísmo sino la libertad, es decir, la posibilidad de concebir a Dios como personal. El propio Pannenberg lo reconoce en la página siguiente: «la concepción hegeliana de la Idea absoluta como una Idea que, tras alienarse, recobra su unidad consigo misma a partir de su propia alienación, no deja espacio alguno para una existencia verdaderamente autónoma de las criaturas. Para la teología cristiana, la existencia de las criaturas no es sólo una estación intermedia en el

La contribución de Tilliette a la conexión entre teología y filosofía propia de la segunda mitad del siglo XX ha sido decisiva; también él se ha destacado como estudioso del idealismo alemán y de sus implicaciones teológicas, aunque se ha concentrado especialmente en la cuestión cristológica, dejando a un lado otros ámbitos interesantes (Trinidad, revelación, conocimiento de Dios, etc.). Hay que reconocer, por tanto, que la investigación del «Cristo filosófico» es una intuición que se debe a su autoría¹⁶⁸. Como ya hemos adelantado unas líneas más arriba, la obra de Tilliette ha inspirado dos importantes estudios que serán referencia para conocer el acercamiento filosófico a Cristo.

El primero de ellos es una antología de textos de varios filósofos, precedidos de una sencilla introducción, obra de importantes especialistas¹⁶⁹. En la presentación, su editor ya se refiere al trabajo de Tilliette como inspirador de una cristología filosófica no sólo histórica —constatada de hecho— sino principalmente de derecho¹⁷⁰. En esta introducción, se alude al Congreso de Gallarate al que nos hemos referido más arriba, y se señala la contribución de nuestro autor:

«Xavier Tilliette es ciertamente pionero y protagonista absoluto en el terreno de la cristología filosófica, con múltiples contribuciones ya sea en el ámbito histórico como en perspectiva teórica. Del mismo modo que detrás de las reflexiones de Cornelio Fabro se entrevé la potente y sugestiva sombra de Kierkegaard, detrás de la infatiga-

desenvolvimiento de una Idea absoluta». Una razón más para preferir a Schelling, aun sin negar que Hegel ha desarrollado el destino cristológico de la filosofía.

¹⁶⁸ Lo venimos repitiendo desde el principio. Otras obras sobre la conexión de Cristo y la filosofía son: H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris 1961; P. GIRE (ed.), *Philosophies en quête du Christ*, Paris 1991. Ésta obra (como varias de Tilliette) pertenece a una colección excepcional creada y dirigida por J. Doré, *Jésus et Jésus-Christ*, que desde 1977 viene publicando diversos estudios cristológicos pertenecientes al ámbito teológico, filosófico y de la historia de las religiones. Cf. J. DORÉ – B. XIBAUT, *Jésus, le Christ et les christologies*, Paris 2011.

¹⁶⁹ S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I: Da Kant a Nietzsche. II: Il Novecento*, Milano 2000, 2002. Nuestro autor colabora con la presentación de H. Bergson y M. Blondel: X. TILLIETTE, «La cristología “da catecumeno” di Bergson e la “filosofía del Cristo” di Blondel», 33-49.

¹⁷⁰ Cf. S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, 14.

ble investigación de Tilliette está muy presente el magisterio decisivo de Blondel y la perspectiva schellingiana»¹⁷¹.

El resumen del trabajo de nuestro autor ocupa aquí casi diez páginas, en las que Tilliette destaca por ser «sin duda, el exponente actual más riguroso y coherente del pensamiento que sostiene la legitimidad y fecundidad de una cristología filosófica»¹⁷². Las referencias a nuestro autor son constantes en el primer tomo, en el que se presenta una analogía de textos «cristológicos» de los principales autores idealistas (desde Kant hasta Hegel y Schelling, sin dejar a Schleiermacher), sin olvidar a los principales autores del XIX (Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Kierkegaard, los tradicionalistas, Rosmini, Soloviov, Nietzsche, entre otros). El segundo tomo es aún más amplio que el primero, y contiene la presentación que Tilliette hace de Bergson y Blondel¹⁷³. Hay una introducción y una antología para autores alemanes (E. Husserl, M. Scheler, K. Jaspers, R. Guardini, F. Rosenzweig, L. Wittgenstein, M. Heidegger, E. Stein., H. G. Gadamer) y austríacos (M. Buber, el círculo de Viena, F. Ebner), rusos (P. Florensky, V. Ivanov, N. Berdaiev), italianos (B. Croce, P. Martinetti, G. Gentile) y franceses (además de los ya citados, J. Maritain, G. Marcel, E. Mounier, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, M. Henry), y también dos españoles (M. de Unamuno y M. Zambrano). Se trata de una obra completa, aunque sencilla, porque la cristología de cada uno de los autores bien merece un tratamiento independiente¹⁷⁴.

¹⁷¹ S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, 17. Se recogen aquí los principales títulos de la bibliografía de nuestro autor, que omitimos. Se destacan sobre todo las tres obras principales de nuestro autor: *Philos.*, *CI* y *Christ* (aunque en su edición italiana, que es varios años posterior a la original).

¹⁷² S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, 23.

¹⁷³ Omitimos aquí su presentación, porque nos referiremos a estas páginas en otros lugares: para Bergson, cf. el apartado siguiente; para Blondel, en particular, el cap. IV.

¹⁷⁴ La recensión que hace nuestro autor (X. TILLIETTE, «La cristología filosófica», en *RdT* 43 [2002] 923-929) indica la ausencia de «pocos nombres» en esta obra: Secrétan, Teilhard, Nabert, Labelle, Nédoncelle, Laberthonnière, Siewerth. Sin embargo, no teme decir que se trata de una obra magnífica, que ha recogido el testigo de la primera elaborada en este género (más allá de la ya citada de H. Gouhier): la de P. Gire, recién nombrada (cf. *supra*, nota 168), a la que Tilliette califica de «precipitada».

El influjo de Tilliette es muy evidente también en una segunda obra de este género, en la que E. Brito estudia la presencia de Cristo en la filosofía moderna¹⁷⁵. Con un tratamiento muy detallado de los distintos autores y con una cuidada bibliografía, esta obra presenta la acogida que los filósofos modernos han dispensado al cristianismo. Desde el principio se reconoce también la cercanía de esta obra con la de Tilliette:

«En la obra de Tilliette lo más interesante no es la multitud de retratos, sino el hilo conductor que los vincula, a saber, la idea de una cristología filosófica. En nuestro libro, de manera análoga, lo principal es la idea de filosofía del cristianismo. Nos esforzamos por poner en evidencia la relación estrecha que vincula la filosofía al cristianismo. Esta relación —y Tilliette nos ha ayudado a percibirlo— puede tomar figuras diferentes»¹⁷⁶.

La obra de Tilliette ofrece a Brito una sólida base para desarrollar su investigación sobre filosofía del cristianismo. Es difícil no apreciar los esfuerzos de nuestro autor:

«Tilliette subraya el contraste y el vínculo entre el destino cristiano de la filosofía y el destino filosófico del cristianismo. No se trata de oponer de modo marcado ambos movimientos, porque ambos pueden conjuntarse para formar un arco ojival. Tilliette se hace lenguas de un intento como el de M. Blondel, en el que el cristianismo apoya la filosofía y ésta ofrece un nuevo cimiento al cristianismo»¹⁷⁷.

En el primer volumen, Brito estudia sobre todo la filosofía del cristianismo realizada durante los siglos XVIII y XIX, incluyendo también las críticas de finales de siglo. El segundo volumen comienza con un estudio de la filosofía cristiana del siglo XIX (M. de Biran, Bergson, Baader, Weiße, Dilthey, Newman, Rosmini, entre otros) y se detiene después en el análisis del cristianismo de las filosofías del siglo XX, separadas por ámbitos lingüísticos: anglo-americano (Russell, Wittgenstein), alemán (Troeltsch, Weber, Scheler, Stein, Ebner, Hei-

¹⁷⁵ E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme*, I-II, Leuven 2010.

¹⁷⁶ E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme*, I, 30. En particular, Brito debe su inspiración a *Philos.*, obra a la que se refiere en esta cita.

¹⁷⁷ E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme*, I, 31.

degger, Habermas), francés (Blondel, Marcel, Camus, Merleau-Ponty, Mounier, Henry), para tratar finalmente de algunas cuestiones particulares (por ejemplo, el pensamiento judío y el cristianismo, o la cuestión de la filosofía cristiana). La conclusión de la obra, nuevamente inspirada en Tilliette, anima a encontrar la convergencia entre filosofía y cristianismo, entre el destino cristiano de la primera y el destino filosófico del segundo¹⁷⁸.

Los homenajes dedicados a nuestro autor continúan de algún modo, en artículos más pequeños, este género filosófico que muestra la conexión de Cristo con el pensamiento contemporáneo¹⁷⁹. Una vez constatada la investigación del Cristo de la filosofía y sus rasgos elementales, vamos ahora a presentar la primera vía de la cristología filosófica, que brota de la policristía de manera casi espontánea.

4. De la filosofía a Cristo

Ya no es necesario justificar que para Tilliette la primera vía de la cristología filosófica es la que conduce desde la filosofía hasta el encuentro con Cristo. Nuestro autor ha señalado algunos ejemplos destacados de este primer tipo de cristología filosófica, y que nosotros hemos designado con el título de «vía apologética», porque nos parece encontrarnos ante un esfuerzo apologético que quiere conducir la razón al encuentro de Cristo¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Se pueden apreciar algunos esfuerzos desde el ámbito teológico; Brito señala en este sentido a Tillich y a Rahner. Cf. E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme II*, 1436s. Volveremos sobre algunas indicaciones de Brito en las páginas siguientes.

¹⁷⁹ A. RUSSO– J. L. VIELLARD-BARON (eds.), *La filosofia come santità della ragione. Scritti in onore di Xavier Tilliette*, Trieste 2004; S. DIETZSCH– G. F. FRIGO (eds.), *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlin 2006; M. VETÖ (ed.), *Philosophie, Théologie, Littérature. Hommage à Xavier Tilliette SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, Louvain-Paris 2011.

¹⁸⁰ Cf. DTF 235; aquí se mencionan los autores que nosotros vamos a estudiar aquí: J. Lequier, M. de Biran, los fenomenólogos, M. Scheler, H. Bergson en *Deux sources* y el Blondel del segundo período. Nos vamos a concentrar más especialmente en Blondel.

4.1 *J. Lequier*

Tilliette aprecia este esfuerzo por conducir la razón hasta el encuentro con Cristo sobre todo en la obra de Jules Lequier (1814-1862)¹⁸¹. Para Tilliette, el centro de las reflexiones de este filósofo francés está en la noción de libertad, con la que desarrolla «una filosofía que lleva al encuentro del cristianismo, porque descubre en el centro de la Revelación cristiana las dos verdades que la engendran, la libertad y la encarnación (el vínculo entre Dios y el hombre)»¹⁸². De este modo queda establecida una analogía entre la Revelación y la filosofía:

«La filosofía abarca verdades que el espíritu concibe como eternas; la religión reposa sobre un hecho contingente, sobre una caída original que podría no haber tenido lugar. Pero la filosofía tiene, como la religión, un acto de fe; es notable que dos actos de fe distintos y sin embargo análogos basten al hombre para abrazar los dos órdenes de verdades que constituyen para él la verdad completa»¹⁸³.

Se podría decir que para Lequier existen, por tanto, dos «órdenes»: el de la metafísica, que corresponde a las verdades eternas; y el de la revelación, que corresponde al orden de la historia tal y como ha transcurrido (acentuando la dimensión de pecado y de restauración ofrecida por Cristo); ambos órdenes tienen un acceso fiducial, y eso los hace análogos. Es difícil conocer exactamente las propuestas de Lequier, porque su pensamiento se sitúa a menudo en el terreno de la poesía y la parábola. En todo caso, por encima de cualquier otro elemento destaca su reivindicación de la libertad humana, que él pone en conexión con la cuestión dogmática de la predestinación:

«El enigma de la predestinación se convierte en el misterio de la elección, es decir, de las preferencias o de la libre elección de Dios. Pero esta inescrutable opción divina se ofrece en todo momento a una libertad, cuyo comportamiento viene puesto a

¹⁸¹ Cf. *Philos.*, 312-320; J. LEQUIER, *La recherche d'une première vérité*, Paris 1865; ID., *Œuvres Complètes*, Neuchâtel 1952; ID., *Opere*, Brescia 2006.

¹⁸² *Philos.*, 315-316. Cf. J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris 1946, 153s.

¹⁸³ J. LECQUIER, *Œuvres complètes*, 324s, cit. en *Philos.*, 316.

prueba; sólo importa esta prueba, de la que no se puede prejuzgar el resultado y de la que Dios mismo quiere ignorar el desenlace»¹⁸⁴.

De manera que en Cristo queda expuesto el enigma de la libertad humana y de la opción, anunciado de muchas maneras en la historia bíblica (Caín y Abel, Abraham e Isaac, Esaú y Jacob, Pedro y Judas...). Para Lequier, Cristo es el testigo de la grandeza del hombre y de las posibilidades de su libertad¹⁸⁵. La insistente reflexión sobre la libertad humana hace de Lequier un antecesor de los existencialistas y un pensador de gran actualidad. Tilliette no oculta sus simpatías, y a su juicio Lequier conduce la metafísica al encuentro con Cristo por medio de la meditación sobre el significado y el sentido de la libertad¹⁸⁶. Se convierte así en un ejemplo del primer tipo de cristología filosófica.

4.2 *M. de Biran*

Otro gran ejemplo de esta primera vía de cristología filosófica lo constituye la reflexión anterior de Maine de Biran (1766-1824), que es para Tilliette uno de los grandes filósofos franceses de la Modernidad. Su pensamiento se concentra sobre todo en distinguir la vida animal, también llamada orgánica o sensible, que es inconsciente, de la vida humana, esto es, del sentimiento consciente de la existencia. Sin embargo, sus *Diarios* atestiguan una progresiva influencia de la fe religiosa, que Maine de Biran quiere coordinar con la centralidad de la concien-

¹⁸⁴ *Philos.*, 318.

¹⁸⁵ Cf. *Philos.*, 319. Ya hemos dicho que su obra fue publicada de manera póstuma; sus páginas están llenas de una admiración por el misterio de la libertad, que sólo queda defendida plenamente en Cristo. Cf. J. WAHL, *Jules Lequier*, Paris 1948; A. CLAIR, *Métaphysique et Existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Paris 2000; ID., *Kierkegaard et Lequier. Lectures croisées*, Paris 2008. Sería interesante comparar el pensamiento de Kierkegaard, protestante y receloso ante el pensamiento metafísico, con el de Lequier, católico que se sitúa en el terreno de la metafísica para entender la libertad.

¹⁸⁶ Cf. X. TILLIETTE, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris 1964; ID., «Jules Lecquier (1814-1862)», en CORETH, E., *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, I*, Graz-Viena-Colonia 1987. Cf. *Philos.*, 312: «Su filosofía cristiana ofrece, sin duda la única antes de Blondel, el esbozo de esta cristología filosófica que nos persigue como tema».

cia en su filosofía. Los críticos se dividen respecto a la autenticidad del cristianismo que Biran habría abrazado en el momento de su conversión; parece ser que no habría aceptado la Revelación como un acontecimiento exterior e histórico, sino sólo como una iluminación interior: Biran estaría de acuerdo en que la Palabra ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,5), pero sólo internamente, en el ámbito de la conciencia; de ser así, nos encontraríamos ante una nueva «platonización» del cristianismo que retiene lo ideal abandonando lo corporal¹⁸⁷. A pesar de todo, para incluir los elementos revelados, Biran eleva un peldaño su escala de la vida: inconsciente, consciente y, finalmente, «espiritual», la «vida tercera» de la humanidad. De este modo, se identifica la experiencia que conduce al yo consciente más allá de sí mismo y se tiende a Cristo como modelo que permite explicar la vida interior: «la psicología de Cristo confirma y realza la psicología del hombre, Cristo es el modelo y el espejo del hombre espiritual, sin detrimento de su transcendencia»¹⁸⁸. La filosofía acude a Cristo para explicar las inquietudes humanas, buscándolo como el modelo de la humanidad¹⁸⁹. Aunque el planteamiento de Biran sea muy limitado, prueba al menos que en algunas ocasiones no ha habido reparos para presentar a Cristo como destino de las explicaciones filosóficas.

4.3 *La fenomenología y Scheler*

En tercer lugar, Tilliette hace una presentación de la fenomenología como camino que conduce a Cristo¹⁹⁰, a juzgar por el número de discípulos de Husserl y

¹⁸⁷ Cf. H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948, 387. Tilliette discute la visión que Gouhier tiene de Biran, que prácticamente lo reduce al gnosticismo y lo acusa de vaciar la Encarnación y la Redención; nuestro autor, sin embargo, cree que Biran terminó abandonando una visión sólo «íntima» de la Revelación y reconociendo que había descuidado el elemento objetivo de la religión; esto es precisamente lo que quiere resaltar Tilliette: cf. *Philos.*, 306.

¹⁸⁸ *Philos.*, 310.

¹⁸⁹ *Philos.*, 311: «Jesucristo, inimitable en perfección, pero inimitable en la acción, perfecto modelo en plenitud y por eso mediador sublime».

¹⁹⁰ Cf. *Philos.*, 359: M. Scheler, A. Reinach, E. Stein, D. Von Hildebrandt, J. Hering, R. Ingarden, W. Conrad-Martius, entre otros. También hay otros fenomenólogos que no aca-

otros fenomenólogos que han abrazado la fe. Es el caso, por ejemplo, de A. Reinach (1883-1917); aunque era estudiante de Derecho, frecuentó los cursos de Husserl en Göttingen, y terminó siendo su colaborador. La búsqueda del Absoluto que se anuncia en el análisis fenomenológico le lleva al encuentro con Cristo, en quien «el ser de Dios, intemporal y exterior al mundo, parece revelarse en el tiempo a los ojos del mundo»¹⁹¹. El recorrido es semejante en Edith Stein (1891-1942), a quien ya nos hemos referido y sobre cuyo pensamiento volveremos en el capítulo V. La fenomenología despierta en ella un hambre cada vez más incesante de verdad, que encuentra en la lectura del *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús, y que le sumerge en el tomismo sin renunciar a sus convicciones fenomenológicas¹⁹². De este modo elabora una investigación antropológica que se centra en la Encarnación¹⁹³.

También hay lugar para el cristianismo en la reflexión de M. Scheler (1874-1928). Sus estudios sobre el sentido del sufrimiento, del amor, de la muerte y la supervivencia, el pudor, etc., sin imponer ninguna deformación racionalista, descubren la atracción humana por los «valores», que hacen del ser humano una «epifanía de Dios». El camino de esta atracción lo marca Cristo, el Justo sufriente que transmite el alegre anuncio de haber convertido el dolor en algo sagrado. Él es la epifanía del amor, el modelo superior a cualquier razón. La fe en su persona deriva de su comprensión como Hijo de Dios¹⁹⁴. Para Tilliette una página de Scheler permite destacarlo en el recorrido de la cristología filosófica:

ban siendo cristianos, por ejemplo: F. Kaufmann y E. Lévinas (judíos), J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty (ateos). Pero ya hemos dicho que Tilliette se pregunta si hay en la filosofía una educación de la mirada que predispone a la fe, en especial en el conocido como grupo de Göttingen que aglutina a los primeros discípulos de Husserl, citados en primer lugar.

¹⁹¹ *Philos.*, 363. Reinach muere en las trincheras de la I Guerra Mundial después de haberse convertido del judaísmo al cristianismo luterano.

¹⁹² Cf. *Philos.*, 364. Cf. E. STEIN, *Obras completas, I-III*, Burgos 2002; ID., *Sobre el problema de la empatía*, Madrid 2004.

¹⁹³ Cf. *Philos.*, 366s. Cf. R. GUILLEAD, *De la Phénoménologie à la Science de la Croix. L'itinéraire d'Édith Stein*, Louvain 1974; X. TILLIETTE, «Édith Stein et la philosophie chrétienne», en *Greg.* 71 (1990) 97-113.

¹⁹⁴ Cf. *Philos.*, 374.

«Cristo no es solamente Maestro de doctrina y legislador; Él es la “figura personal y encarnada de Dios y de su voluntad de amor”. De modo que detrás de esta figura no hay ninguna idea, ninguna ley, ningún valor o razón que pueda juzgarla o con la que deba concordar. “Cristo no ostenta la verdad, sino que Él mismo es la verdad por el carácter concreto de su persona”. La persona preexiste a la Idea, y el amor al conocimiento. Scheler reprocha a la “filosofía cristiana” el haber invertido nuevamente los términos. De manera que, para santo Tomás, la Redención sólo es parte integrante de un dogma intelectualizado, y el amor del prójimo un precepto de la Ley»¹⁹⁵.

4.4 *H. Bergson*

El encuentro del pensamiento con el cristianismo caracteriza también la obra de H. Bergson (1859-1941)¹⁹⁶. A lo largo de las distintas etapas de su pensamiento va perfilando la existencia de un «impulso vital» que subyace a los acontecimientos y al desarrollo de la vida; ahora bien, en la medida en que este «impulso» supera el terreno de lo empírico, Bergson no encuentra el modo de hablar sobre ello y se hace muy difícil acertar con un modo de designarlo. Su mejor ayuda la descubrirá en la lectura de los místicos, con quienes empieza a pensar en una forma de existencia humana superior:

«Los místicos son los precursores, anuncian tierras nuevas y, por su vida, el avenir de una humanidad divina, de acuerdo a la famosa conclusión: “para que pueda cumplirse, hasta en nuestro refractario planeta, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Philos.*, 242. Las ideas de Scheler proceden de su crítica a Nietzsche, que se encuentra en M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, Paris 1933 [orig. alemán de 1919].

¹⁹⁶ Se trata, sobre todo, de H. BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*, Paris 1932. Cf. *Philos.*, 349s, donde se indica abundante bibliografía, aunque la obra de referencia es la ya citada: H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris 1961.

¹⁹⁷ *Philos.*, 353. Tilliette realiza dos precisiones sobre esta cita contenida en H. BERGSON, *Les deux sources...*, 343: en primer lugar aclara que «refractario» tiene que ver con la difícil situación política y social de los primeros años del siglo XX; en segundo lugar, la comprensión del mundo como «máquina» produce cierto rechazo al sugerir que la divinización es sólo un resultado «natural» —o mejor, mecánico— de la historia del mundo.

Pues bien, los místicos sólo son continuadores incompletos del Cristo de los evangelios, cuya superioridad se convierte en el lema de la religiosidad de Bergson. De este modo, «la experiencia mística revela al filósofo la verdadera naturaleza de la energía espiritual que conjunta al mundo: es el Amor, es Dios»¹⁹⁸.

4.5 *El último Blondel*

El autor que completa este recorrido por la primera vía de la cristología filosófica es el último Blondel¹⁹⁹, aunque sobre este aspecto Tilliette se refiere al filósofo francés casi de pasada²⁰⁰. Habitualmente se considera que pertenecen al «último» Blondel la *Trilogía* y los dos tomos de *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*²⁰¹; el primero de estos siete volúmenes fue publicado en 1934 y el últi-

¹⁹⁸ *Philos.*, 356. Cf. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Evangiles*, 118s: «Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios con el método comparativo, los ha analizado e interpretado bajo la luz que desprende la visión que Bergson tiene del mundo: si de esta manera se ha actualizado verdaderamente su verdad metafísica, se descubre así la experiencia que lo ha inspirado todo: “El Cristo de los evangelios” es filosóficamente el Absoluto místico; para reconocerlo así, no se requiere ningún acto de fe: basta con ser bergsoniano; reconocerle como tal no implica adhesión a ninguna religión constituida: significa solamente que se continua siendo bergsoniano hasta el fin de la página».

¹⁹⁹ Cf. *DTF*, 235, donde dice «segundo Blondel». Nos parece mejor utilizar la expresión «último Blondel», porque creemos que el concepto es fundamentalmente cronológico; no hay un Blondel «segundo» distinto del «primero», porque la intuición de la primera obra, *L'Action*, se mantiene viva a lo largo de toda la trayectoria del filósofo francés, aunque para aclarar su posición y, sobre todo, para darle una mayor plausibilidad filosófica, Blondel quiso con el tiempo distinguir más netamente lo que es itinerario filosófico de lo que es reflexión sobre la Revelación, ésta última realizada sobre todo en *La Philosophie et l'Esprit chrétienne*. Cf. la presentación de P. FAVRAUX, «El segundo Blondel (1861-1949) y su influencia», en E. CORETH (ED.), *Filosofía cristiana*, III, 363s. Éste es también el sentido que da a la expresión E. TOURPE, *Penser l'Être de l'action. La métaphysique du «dernier» Blondel*, Leuven 2000.

²⁰⁰ Nos parece que esta breve referencia se explica porque la contribución de Blondel a la cristología filosófica es más decisiva en lo que se refiere al segundo sentido (destino filosófico de la cristología), que es el estudio que reservamos para el siguiente capítulo.

²⁰¹ Unos pocos días antes de su muerte, Blondel había terminado de revisar un escrito que se publicó de manera póstuma: *Exigences Philosophiques du Christianisme* (1950).

mo en 1946. Son los años del debate sobre la «filosofía cristiana» a los que nos hemos referido ya. Blondel no está de acuerdo ni con Bréhier, que niega la filosofía cristiana, ni con Gilson, que la muestra sólo en su dimensión histórica. En *Le problème de la philosophie catholique* (1932), Blondel afirma que la filosofía católica es, «si no de hecho, al menos de derecho» la filosofía por antonomasia. Sin renunciar a la doctrina de *La Acción*, la trilogía quiere demostrar esta pretenciosa posición con un método más claramente filosófico para responder simultáneamente a los celosos de la autonomía de la filosofía y a algunos teólogos que consideraban amenazada la transcendencia del sobrenatural. No se niega con eso que el método de *La Acción* no fuera ya decididamente filosófico; sin embargo no parece suficiente para acometer la ardua tarea de responder a quienes toman como punto de partida la separación entre filosofía y religión²⁰².

Es evidente que aquí no podemos resumir el contenido de la trilogía de Blondel²⁰³. El estudio del pensamiento, del ser y de la acción responde a la doble intención clásica de la metafísica: alcanzar una visión unitaria del mundo y ofrecer una respuesta al destino del hombre. El tratamiento de cada una de estas dimensiones conduce a descubrir su trascendencia: el pensamiento reclama no sólo una dimensión noética, sino también un aspecto «pneumático» (el bien, la vida); el ser invoca, tanto en lo que ya posee como en lo que necesita, la perfección del ser en sí; y la acción conduce a un actuar puro que integre todas las dimensiones del ser humano. Dios aparece como horizonte necesario al que se dirige la lógica del

Esta obra, en realidad, es un estudio de los años 30, que explica cuál es la intención de Blondel al publicar la Trilogía —que, en realidad, es una Tetralogía que se completa en los dos tomos de *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*. Cf. E. BRITO, «La “dogmatique” de Blondel», en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 76 (2000) 283-326; ID., «Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel», en *Révue Théologique de Louvain* 32 (2000) 209-254.

²⁰² J. P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997, 15: «Blondel ha pretendido siempre no hacer otra cosa más que filosofía, y filosofía rigurosa: “No introduzco nada ni entro nunca en el menor contenido de la religión católica. Me detengo en el umbral».

²⁰³ Una gran síntesis de su pensamiento es: P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1941.

pensamiento, del ser y de la acción, de manera que el destino del hombre sólo se explica por una opción por o contra Dios. La visión que Blondel tiene del hombre se caracteriza tanto por la insuficiencia como por la sobreabundancia de la vida humana en sus dimensiones esenciales²⁰⁴.

En todo caso, la intención del Blondel desde el principio es mostrar que el sobrenatural no es un añadido a la naturaleza humana (extrinsecismo); se trata ciertamente de una vocación gratuita, que por sus efectos puede conocerse con una metodología filosófica de la inmanencia, que es la propia del hombre de hoy. El método de inmanencia consiste en «poner en ecuación en nuestra conciencia lo que parece que pensamos, queremos y hacemos, y lo que hacemos, queremos y pensamos en realidad»²⁰⁵. De este modo, la filosofía puede realizar su misión de «mostrar lo que tenemos inevitablemente y lo que nos falta necesariamente para que podamos reintegrar en nuestra acción querida lo que está dado y postulado por nuestra acción espontánea»²⁰⁶. Blondel soñaba por tanto con una filosofía que fuera preparación para la fe, e incluso explicación de la misma²⁰⁷.

²⁰⁴ Cf. P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne*, 112: «deficiencia reconocida significa presentimiento de una abundancia a desear y recibir, conciencia de una plenitud a explorar y conquistar. Porque aquí se trata no tanto de una ausencia cuanto de una presencia, que se revelará mejor en la medida en la que no tratemos de disimular la ausencia. Porque cada nueva ganancia convence al ser más de su miseria, mientras que cada confesión de miseria la abre a una ganancia más elevada».

²⁰⁵ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences contemporaines en matière d'apologétique* (1896), Paris 1956, 39.

²⁰⁶ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, 85.

²⁰⁷ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, 89: «La filosofía tendría un buen papel preparando o haciendo oportuna una de las definiciones dogmáticas que en el futuro enriquecerá quizás el tesoro siempre crecido de la fe; hasta el momento, hay libertad sobre dos opiniones teológicas: la primera sostiene que la Encarnación del Verbo se explica sólo en virtud de la falta original con miras a una Redención sangrienta; la segunda afirma que el plan primitivo de la creación incluía ya el misterio del Hombre-Dios, de manera que la caída sólo determinaría la forma dolorosa y humillada de Cristo, una sobreabundancia de gracia y dignidad que es el fruto de una sobreabundancia de amor. Pues bien, es posible que la Iglesia decida un día a favor de la segunda tesis». Cf. *STh* III, q. 1, a. 3. Sin que se trate de una definición formal, el Vaticano II ha afirmado esta posibilidad en GS 22.

En sus últimas obras Blondel realiza esta apologética filosófica, mostrando que los caminos de la razón conducen a la fe cristiana. Se trata, en todo caso, de un esfuerzo filosófico:

«Nuestra tarea no es la de un exegeta ni la de un historiador. Se trata de comprender la concatenación racional, de descubrir la armadura inteligible que el espíritu filosófico debe recuperar, la cooperación que aporta la sabiduría humana al considerar la intervención providencial en el seno de la historia humana»²⁰⁸.

Y más adelante repite en el mismo sentido:

«A partir de ahora se trata de seguir el desarrollo de este ministerio cristiano y de justificar, desde el punto de vista especulativo y filosófico, las razones que, más allá de las virtudes naturales y la simple ascesis moral, exigen algunas virtudes de inspiración más alta o de carácter inédito, y algunas prácticas sacramentales contra las que se han dirigido varias críticas en nombre del libre pensamiento y de una pretendida dignidad humana. Si ha parecido filosófico contradecirlas e incriminarlas, es porque hay aquí un terreno sobre el que la filosofía tiene el derecho y el deber de proponer su juicio»²⁰⁹.

Blondel pretende mostrar, por tanto, que las ideas cristianas no son contrarias al espíritu humano; más aún, que la razón misma conduce hasta ellas, porque los enigmas filosóficos encuentran su explicación en los misterios revelados²¹⁰. El enigma de la relación, del pensamiento y del amor, encuentran su respuesta en el misterio de la Trinidad; el enigma de la existencia del mundo la encuentra en el misterio del destino sobrenatural de las criaturas espirituales, y éste, a su vez, lo hace en el misterio de la mediación: «la especulación filosófica se abrió camino no sólo hacia la idea de una mediación oculta e inexplicable, sino hacia la concepción sublime de un Mediador universal y perfecto»²¹¹. Después se estudia el

²⁰⁸ M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 137.

²⁰⁹ M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, II, 105-106.

²¹⁰ Cf. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 30.

²¹¹ M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 87. Blondel encuentra antecedentes en Aristóteles y Kant. La doctrina de la Encarnación da respuesta a los enigmas filosóficos del conocimiento y de la capacidad de obtener una comprensión global de la realidad.

desarrollo histórico de esta ordenación al sobrenatural: el estado original y el valor de la decisión humana, la carestía de la humanidad y el estado «transnatural»²¹², el misterio de un mesianismo «secreto»²¹³ y de la redención en la cruz²¹⁴. El primer tomo de *La filosofía y el espíritu cristiano* se detiene en los misterios dolorosos; Blondel admite que la revelación de los misterios gloriosos es moralmente necesaria para conocer la salvación, pero no tiene una necesidad ontológica, puesto que Cristo ya ha realizado completamente la salvación del ser humano en la Cruz²¹⁵. El segundo tomo comienza discutiendo lo paradójico de la expresión «misterios gloriosos» (si algo es glorioso deja de ser misterio), como condición para mostrar la lógica de estos signos ofrecidos a la fe. Y así, la resurrección prueba que las certezas sensoriales deben recibir un significado nuevo, ordenado a las realidades sobrenaturales; la ascensión nos muestra que debemos liberarnos de los vínculos que nos sujetan a tareas terrenas y abrir el horizonte de la caridad, lo mismo que el misterio de Pentecostés; la existencia de la Iglesia despliega en el horizonte sobrenatural la aspiración natural a la sociedad, integrando en esta

²¹² Con este concepto resume Blondel la original comprensión que tiene de la humanidad después del pecado original; en la teología contemporánea, sin embargo, se prefieren otros conceptos (por ejemplo, «existencial sobrenatural»), cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 14-30.

²¹³ M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 151: «Por tanto, por y en el realismo de la acción comienza, crece y se ilumina la verdad, la adoración se traduce inefablemente, se adquiere la maestría de la enseñanza, se justifica y obtiene su dulce imperio por la atracción del ejemplo».

²¹⁴ Cf. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 175-176. La explicación trinitaria (la obediencia del Hijo es una razón que tiene el Padre para amarle, y la ofrenda de sí que hace el Hijo perfecciona al mismo tiempo su amor por el Padre) y antropológica (un crecimiento para la humanidad misma) del misterio de la cruz bien merece tener un lugar en las reflexiones teológicas comunes.

²¹⁵ Cf. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, I, 193-194: «Mientras que la muerte en Cruz es una realidad total, la Resurrección, la Ascensión, a pesar de su insigne teofanía, no son la verdad exhaustiva y la expresión plena de la divinidad, ni en su encarnación, ni en la visión futura que está reservada a los elegidos». Blondel llama a los misterios gloriosos «subsiguientes», y los distingue de los estudiados en el primer tomo, llamados «constitutivos».

comunidad humana la unión con Dios que es su más auténtico cumplimiento. Esta unión con Dios se hace visible y se realiza plenamente en el sacramento de la Eucaristía, que desvela el significado ontológico de la Encarnación²¹⁶. Blondel termina su libro con una presentación del ideal cristiano a partir de las bienaventuranzas y con un comentario de los últimos artículos del credo.

De este modo comprobamos que, reflexionando sobre el espíritu cristiano y la filosofía, Blondel muestra el cumplimiento de lo que él mismo ha propuesto filosóficamente en su trilogía. Hay una filosofía que conduce a la Encarnación, a la Cruz y a la unión con Dios (Eucaristía) en las que se encuentra la explicación de todo; Blondel presenta los misterios cristianos como la única iluminación razonable para orientarse en las vías que se han abierto en la especulación filosófica sobre el pensamiento, el ser y la acción. Por esta razón la hemos denominado cristología filosófica en el primer sentido de la expresión.

5. Conclusión

Las reflexiones precedentes muestran que, en contra de lo que habitualmente se piensa, Cristo ha ocupado un lugar relevante en la filosofía moderna, ha despertado el interés de los filósofos y ha suscitado admirables reflexiones. En algunos casos, Tilliette no teme hablar de algunas filosofías que conducen a Cristo y que encuentran en Él las respuestas a las preguntas que plantean: M. de Biran, J. Lequier, los fenomenólogos y, sobre todo, el M. Blondel de la última etapa.

La presentación que hace Tilliette de la obras de los filósofos se limita a la presencia de Cristo en la reflexión. En este sentido, su trabajo tiende a ser más una recopilación de estudios precedentes que una investigación original. Sin duda, cada autor merece un estudio más sosegado. La presentación de Tilliette, sin embargo, tiene el enorme mérito de resaltar la presencia de Cristo en la reflexión filosófica; nos parece, además, que nuestro autor ha sabido resaltar las líneas ma-

²¹⁶ M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien* II, 165: «No hay que sorprenderse de desear que en la Hostia consagrada se concentren todas las soluciones a los problemas ontológicos, éticos, sociales, escatológicos y místicos, problemas todo que, de manera al menos implícita, pero positivamente práctica, los fieles deben resolver para cumplir la plenitud de su vocación itinerante en este mundo de preparación y espera».

estras de esta influencia cristológica. De este modo, la «policristía» tiene que ser valorada más por lo que tiene de interés filosófico sobre Cristo que por lo que pueda tener de deformación racional de la fe —lo que tampoco ocurre en todos los casos. Nos encontramos ante un importante ámbito de estudio para la teología fundamental, que consiste en hacer una lectura de la filosofía en clave cristológica. Esto sería muy interesante en el caso de algunos autores españoles a los que antes hemos aludido.

Por cuanto se refiere a las obras concretas de Tilliette, queremos una vez más llamar la atención sobre la intuición de Blondel que va a ser decisiva en el resto de la investigación: la cristología no puede construirse adecuadamente obviando la conciencia divina de Jesús. Como tendremos ocasión de comprobar después, la principal pregunta cristológica no ha de ser cómo se entiende la divinidad de Jesús —dando por supuesta su humanidad— sino cómo entiende Cristo su propia humanidad —dando por supuesta su divinidad y el reflejo de ésta en la conciencia humana. Admitir este planteamiento supone un cambio metodológico comparable al que se exige a la filosofía para que admita a Cristo como objeto y a que recupere la que, al menos históricamente, ha sido una de sus preocupaciones principales.

Nos gustaría señalar además que la concentración de Tilliette en la obra de Blondel, que va a ser también cada vez más decisiva en nuestra investigación, ni se produce por un interés directo ni es el resultado de un encuentro fortuito. Nuestro autor ha alcanzado la hondura del planteamiento del filósofo de *La Acción* después de haber comprendido la cristología de Schelling, a la que aún tendremos que referirnos brevemente después. En este sentido, en el planteamiento de Tilliette hay una coherencia de fondo que es necesario percibir y que ya ha hecho su aparición en este capítulo. En *La Cristología idealista* Tilliette ha organizado sistemáticamente lo que en *El Cristo de los filósofos* no pasaba de ser una recopilación positiva. Visto por los filósofos, Cristo es el Maestro ejemplar, el Modelo ético, pero también la Síntesis del mundo. Los idealistas perciben en Cristo el principal problema de la filosofía: la armonía entre lo necesario y lo histórico, entre lo absoluto y la libertad.

Lo que en el próximo capítulo, y sobre todo en el quinto, veremos que puede solucionarse con el recurso a la conciencia y a la fenomenología, tiene su origen

en el planteamiento idealista y, sobre todo, en la solución de Schelling que, pese a todo, no será suficiente: ¿cómo entender *en vivo*, en Cristo, la simultaneidad de lo histórico y lo Absoluto? Esta pregunta que subyace a la reflexión de Schelling es la que quiere responder Blondel.

De todo esto se sigue que, a pesar del interesante valor de la «policristía» y de la cristología filosófica «apologética», en la que observamos cómo los filósofos acuden a Cristo para encontrar respuesta a los principales problemas que plantea la reflexión humana, la pregunta más importante que Tilliette se plantea es cómo Cristo suscita cuestiones nuevas que hacen avanzar la filosofía y llevan el pensamiento hacia nuevos horizontes. Asistiremos a este desarrollo en la segunda etapa de la cristología filosófica.

CAPÍTULO IV

La vía principal de la cristología filosófica

Maurice Blondel es, a nuestro parecer,
el único que indica la dimensión más importante
de la cristología filosófica,
a saber, el destino filosófico de la cristología.

(*Com.* 4 [1979] 63)

En el capítulo anterior hemos mostrado que existe una primera vía de cristología filosófica que consiste en poner de manifiesto la dirección cristológica que tienen algunas reflexiones filosóficas; se trata de una vía apologética o, en sentido más amplio, de la llamada filosofía cristiana, esto es, una reflexión racional que no teme contar con datos procedentes de la Revelación y pensarlos. El ejemplo más destacado por nuestro autor en la época del idealismo alemán —y en el que además se inspira más ampliamente— es el de Schelling¹. En su sistema fi-

¹ Cf. X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», Avant-propos de F. G. W. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation, Deuxième Partie, Livre III*, Paris 1994, 5-20. Las características de esta cristología de Schelling vienen resumidas en esas páginas: negación de la preexistencia del Hijo y vinculación de su existencia a la creación del mundo; condición mesiánica «accidentalmente» judía, por humildad, porque Jesús es *Lumen Gentium*; la encarnación se comprende como la «visibilización» de la divinidad (cuanto más hombre, es

losófico, Hegel había hecho de la muerte de Cristo el eje que estructuraba todo el sistema; para Schelling, en la *Filosofía de la Revelación*, la cruz es el culmen de la Encarnación, proceso por el cual Cristo se despoja de la gloria del Panteón pagano hasta sus últimas consecuencias. Una conclusión teológica inaceptable, pero que nos adentra en el interés cristológico de los filósofos, y que por eso inspira y adelanta el segundo movimiento en la cristología filosófica: Cristo no es sólo el «destino» del interés de los filósofos, sino también una «fuente» de renovación de sus actitudes y sus conceptos. En este capítulo vamos a estudiar esta segunda vía de la cristología filosófica analizando dos importantes obras de Tilletie en las que queda justificada (*El Cristo de la filosofía*) y ejemplificada (*La Semana Santa de los filósofos*). Después, estudiaremos esta segunda vía de la cristología filosófica, esto es, la inspiración cristológica de la filosofía, en la obra de Hegel y, sobre todo, en la obra de Blondel.

1. El Cristo de la filosofía

En 1990 aparece la que puede ser calificada como obra más importante de Tilletie: *Le Christ de la philosophie*². La «policristía» ha descubierto, por un lado, que la cristología puede ser término o inicio de la reflexión filosófica, y por otro ha puesto de relieve un conjunto de problemas subyacentes a los que se pretende dar una respuesta filosófica³. Por esta razón, la primera parte de la obra es una «heurística», una aproximación a las fuentes históricas atenta a los planteamientos de fondo de la cristología filosófica. Es la parte más importante del trabajo,

más Dios) y reviste una condición *kenótica* (la Encarnación es *Entäusserung*, «exinación»).

² Es la única obra de nuestro autor traducida al español, en 1994, como *El Cristo de la filosofía*. La mayor parte de las veces hemos utilizado la traducción española (cuya referencialidad indicamos entre paréntesis), aunque a veces hemos preferido nuestra propia traducción.

³ El primero de ellos, ya esbozado en *CI*, y que resultará decisivo, es reconstruir la unidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; cf. *Christ*, 10 (*CF*, 10): «No era menos importante considerar la homogeneidad de la cristología filosófica bajo sus diversas formas, puesto que todas ellas giran en torno a la dualidad del Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y puesto que para ellas se trata de dar sentido y contenido a la cópula “es” de la confesión de fe».

porque la segunda parte, denominada «tópica», es sólo un elenco de «lugares» a partir de los cuales se desarrolla la cristología filosófica:

«La segunda parte (tópica) estudia los lugares o puntos de aplicación privilegiados, que son el prólogo joánico, el himno de la carta a los Filipenses, el sermón de la montaña y el Viernes santo. Son éstos los textos sagrados a los que regresa una y otra vez la filosofía como imantada»⁴.

1.1 *La primera parte: heurística*

Los distintos capítulos de la primera parte de *El Cristo de la filosofía* resumen los datos que Tilliette ha consolidado como etapas necesarias para constituir una cristología filosófica, y que nosotros hemos estudiado ya en el capítulo segundo. En primer lugar es necesario definir el entorno, que es la filosofía cristiana. Después, hay que defender la posibilidad de la cristología filosófica frente a las tendencias que exageran la separación entre filosofía y teología. En tercer lugar, nuestro autor resume sus estudios sobre el valor filosófico de Cristo (como maestro de ética o como clave metafísica universal). Y finalmente, se anuncia la síntesis que vendrá por el estudio de la conciencia de Cristo⁵.

La primera tarea de esta obra es, por consiguiente, revitalizar la filosofía cristiana: ¿se puede levantar una verdadera cristología (que, por definición, admite el dato revelado) en el seno de la filosofía (que, al menos usualmente, sólo se concentra en cuestiones «racionales» no reveladas)? Si la filosofía admite la Revelación, ¿deja de ser filosofía? Tanto la cristología filosófica como la filosofía cris-

⁴ *Christ*, 10 (CF, 10).

⁵ Al final de la obra, Tilliette resume de este modo el contenido que nosotros hemos adelantado aquí, *Christ*, 257 (CF, 249): «Nuestra “construcción” de la idea de cristología filosófica, envuelta de prudencia, ha consistido en definir el entorno (cap. I), en defender la idea contra el exclusivismo religioso que se adjudica el monopolio filosófico (cap. II), en precisar las dos vertientes ética y especulativa (cap. III), después en estudiar el desarrollo producido en la identificación de Cristo con el perfecto filósofo (cap. IV), en la versión ética, y en el índice transcendental de la *Idea Christi* (cap. V); por último, hemos elaborado una síntesis precaria difícil examinando la conciencia y la ciencia de Cristo (cap. VI). A continuación, en una segunda parte, hemos intentado ilustrar la doctrina por medio del ejemplo».

tiana reciben miradas de sospecha: parece que en el primer caso Cristo queda sometido por la razón, mientras que en el segundo la filosofía queda subyugada por la fe⁶. Nuestro autor plantea con claridad el problema central:

«El debate de los años 30 tuvo el inmenso mérito de poner de nuevo en circulación la difuminada idea de filosofía cristiana [...]. Pero ha terminado oscureciendo más bien la cuestión central, que es la relación del cristianismo con la filosofía, la capacidad que tiene el cristianismo para inspirar o promover la filosofía. No sólo para constituir el origen de una filosofía —cosa que parece incontestable—, sino para penetrar y vivificar el trabajo filosófico como una médula de pensamiento. Este problema o aspecto del problema, aunque entrevisto, quedó semioculto. Los contrincantes estaban ofuscados por el aspecto inverso: ¿en qué medida puede tolerar la filosofía la doctrina y el mensaje cristianos, permaneciendo al mismo tiempo ella misma, preservándose pura de toda atadura confesional?»⁷.

Es un hecho que, de distintas formas en el transcurso de la historia, el cristianismo ha inspirado la filosofía, o la ha promocionado, y a muchos pensadores cristianos hay que agradecerles las importantes contribuciones filosóficas que han extraído de la fuente de la fe. Hay un camino por el que la filosofía avanza como aspirando a Cristo para quedar completa:

«[La filosofía] puede ser cristiana tanto por defecto como por exceso. Se ve inevitablemente obligada a tomar una postura. El Blondel joven tomaba menos precauciones en sus *Carnets* cuando confesaba sin ambages: “Tengo que trazar las vías actuales de la razón hacia el Dios encarnado y crucificado”. Con ello el filósofo de *L’Action* brindaba, sin pretenderlo, el argumento de una cristología filosófica»⁸.

Este camino es el que en el capítulo anterior hemos llamado con Tilliette «destino cristológico de la filosofía». Pero hay que reconocer además un segundo camino; Tilliette propone una cristología filosófica que parte de Cristo para llegar a la razón y la realidad humana:

⁶ Cf. *Christ*, 17 (CF, 17).

⁷ *Christ*, 21 (CF, 21).

⁸ Cf. *Christ*, 22-25 (CF, 22-24); sobre Blondel, *Christ*, 25 (CF, 24-25). La cita interna es de M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I, 526.

«Por otra parte, a la cristología filosófica le queda por realizar su tarea más difícil, la más importante: mostrar cómo Cristo ilumina y, literalmente, revela nociones cardinales de filosofía, de las que es símbolo y clave: la subjetividad y la intersubjetividad, lo transcendental, la temporalidad, la corporeidad, la conciencia, la muerte, etc., datos todos que ha hecho suyos al encarnarse»⁹.

Ésta es, como sabemos, la vía más importante de la cristología filosófica. Cristo ilumina los caminos de la filosofía para ser, en la admirable expresión de Schelling, «Luz de los paganos», o «*Lumen gentium*»¹⁰. Por esta razón aquí la hemos denominado «vía principal»:

«En realidad, Cristo tiene algo que decir a los filósofos, y es la cristología la que —a la manera del cristianismo para la filosofía cristiana— penetra la filosofía para transformarla. Sería extraño hacer abstracción de la cristología en el momento en el que se deja al cristianismo inspirar y revitalizar la filosofía [...]. Tampoco existe la filosofía en general, ni la filosofía de los filósofos está obligada a guardar las consignas de la abstención»¹¹.

Sería una contradicción de la filosofía consigo misma tratar de evitar todo contacto con Cristo y el cristianismo en la búsqueda de la verdad sobre el hombre. Es cierto que la filosofía no puede dominarlo, sino sólo recibirlo; pero en esto no se diferencia de la teología, ya que al afirmar que Cristo no es un objeto a disposición sin más, sino un sujeto vivo, tampoco puede sometérselo¹². Por tanto, la filosofía está en las mismas condiciones que la teología para acoger a Cristo. La

⁹ *Christ*, 29 (CF, 29).

¹⁰ Cf. *Sch.*, II, 472 (citando *SW XIV*, 76). Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation* III, Paris 1994, 95-99. Cf. T. O'MEARA, «Christ in Philosophy of Revelation», en *Heythrop Journal* 27 (1986) 275-287; C. DANZ, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart 1996.

¹¹ *Christ*, 27 (CF, 27).

¹² *Christ*, 30-31 (CF, 30): «La filosofía no puede usurpar conocimientos que ella no posee, y cuando se convierte en reflexión sobre la teología no se apropia de los contenidos más que bajo condición y en su lenguaje, por medio de una hermenéutica dictada por el objeto. Pero, ¿a qué disciplina filosófica o religiosa no escapa el Cristo vivo? Precisamente porque la fe lo describe vivo, tampoco la teología puede aprehenderlo más que la filosofía».

pregunta es si de este modo se disuelve la filosofía. La presencia de Cristo podría anular la necesidad de la filosofía, porque Él mismo sería la Verdad y, en consecuencia, la única filosofía. Se trata de una objeción que procede de algunos creyentes y que Tilliette resume con la expresión *Philosophia Christus*¹³. La dificultad surge a la sombra del *kerigma* paulino de la cruz: «“He decidido no enseñaros otra cosa que a Cristo, y Cristo crucificado” (1Cor 2,2). [...] La filosofía que es Cristo significa pues, en primer lugar, el Cristo que no es la filosofía, o sea, una vez más el dilema “o Cristo o la filosofía”»¹⁴. Pascal fue especialmente sensible a la debilidad de la condición humana, y por consiguiente a la impotencia de la filosofía; sólo Cristo ofrece el verdadero conocimiento de Dios, del mundo y del hombre¹⁵. Lo afirma en un pasaje de *Pensées* que ya conocemos:

«“Nosotros no nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo”. Un conocimiento que es, simultáneamente, una curación. Él ha revelado la corrupción de nuestra naturaleza y el remedio que nos libra de ella. Todas las contradicciones que hacen del hombre un enigma impenetrable son asumidas, sublimadas y resueltas en Él. El conocimiento a través de Jesucristo, la fe, tiene su fuente en el conocimiento de Jesucristo, razón de las cosas. Él no sólo da razón. Es la razón misma, verídica, de todo. En él “se conciertan todas las contradicciones” porque, al ser Dios y hombre, es el mediador, el punto medio que mantiene el conjunto y reconcilia los contrarios»¹⁶.

Para Pascal, por tanto, cualquier otro conocimiento fuera de Cristo es falso y, en consecuencia, inútil¹⁷. Es decisivo conocer si ante Cristo no queda otra salida que el *sacrificium intellectus*. La «filosofía protestante» de P. Thévenaz reserva a la filosofía exclusivamente una misión de vigilancia crítica¹⁸. Contra este planteamiento Tilliette sólo puede ofrecer la prueba de hecho:

¹³ Cf. *Christ*, 33 (CF, 33).

¹⁴ *Christ*, 34 (CF, 34).

¹⁵ *Christ*, 37-38 (CF, 37).

¹⁶ *Christ*, 38 (CF, 38). Cf. *Pensées* § 547s. Cf. capítulo III, nota 32.

¹⁷ En la misma línea se sitúan Hamman (cf. *Christ*, 39-43), Kierkegaard (cf. *Christ*, 43-47) y S. Weil (cf. *Christ*, 49-50).

¹⁸ Al menos Thévenaz reconoce una función para la filosofía después de la Revelación, cf. *Christ*, 54 (CF, 53): «Incluso si la metafísica queda destronada y el Absoluto expulsado,

«Pero, ¿se agota en su función crítica la filosofía destinada a la fe? ¿No hay que esperar de una filosofía saneada y desintoxicada nada más que un proceso negativo y una hermenéutica de sospecha, después de haber sido sospechosa ella misma? Algo de la sabiduría del Crucificado habrá podido recibir la filosofía purgada de su locura. Es impensable que la ciencia de Cristo deje indemne a la filosofía como tal. La cristología filosófica, en sus realizaciones históricas, hace gala de una tradición de *Philosophia Christi* que hace específica a la filosofía cristiana y salvaguarda el derecho de la filosofía a pronunciarse sobre Cristo»¹⁹.

No debemos olvidar *El Cristo de los filósofos* ni *La cristología idealista*: ambas obras demuestran el innegable encuentro entre Cristo y la filosofía, y sus datos son más que suficientes para sostener que el pensar a Cristo no ha invalidado la reflexión filosófica a lo largo de la historia. Hay una filosofía que subsiste como reflejo de Cristo, un encuentro que Tilliette califica con la expresión de Erasmo de Rotterdam (1466-1536): «*Philosophia Christi*». El autor holandés responde al desafío paulino en *Elogio de la locura* (1511), donde reconoce una sabiduría cristiana que es la presencia redentora de Cristo en la razón:

«La locura en persona hace alarde de sí misma y alardea de su salud floreciente, de su buen humor, de su feminidad. Es experta en disfraces y en ilusionismo. Reina como maestra entre los buenos cristianos y entre los teólogos. No hay nadie que no tenga su grano de demencia y que, sin saberlo, no se comporte como insensato. Los hombres están dispuestos a todas las locuras por vanagloria, por entretenimiento. [...] Para curar la locura y el aturdimiento de los hombres, Cristo ha tomado su parte

el cristianismo no pone un término a la reflexión filosófica sobre Dios». Thévenaz (1913-1955) fue un filósofo protestante; su obra más representativa es P. THÉVENAZ, *L'homme et sa raison. I. Raison et conscience de soi. II. Raison et histoire*, Neuchâtel 1956. Cf. G. WIDMER, «Pierre Thévenaz, croyant et philosophe. Son œuvre et la théologie», en *Révue d'histoire et philosophie religieuses* 3 (1958) 232-249; H. L. MIÉVILLE, «Autour de Pierre Thévenaz: notes sur *L'homme et sa raison*», en *Révue de Théologie et Philosophie* 12 (1962) 1-10; J. DOMENICO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Roma 2003; T. YAMADA, «Une réception de la “philosophie sans Absolu” de P. Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricoeur», en *Révue de Théologie et Philosophie* 146 (2014) 255-266.

¹⁹ *Christ*, 54 (CF, 54).

en ella. Esto tiene como efecto que la locura sea rescatada también y sirva como excusa y como circunstancia atenuante»²⁰.

Su *Enchiridion militis christiani* (1503) es una reivindicación de la centralidad de Cristo frente a otras devociones accesorias. En esta obra encontramos el papel central de una filosofía que se asimila a la Sabiduría y que es completamente evangélica²¹. Sin embargo, en esa época el mayor exponente de una filosofía atraída por el misterio del Dios encarnado es Nicolás de Cusa, como dijimos algunas páginas más arriba²².

Los abundantes ejemplos históricos nos permiten concluir que no es atrevido afirmar una *Philosophia Christi* que muestra la afinidad entre el misterio de Cristo y la reflexión filosófica. El genitivo puede revestir dos sentidos. El primero y más obvio es una filosofía que trata sobre Cristo: «la *philosophia Christi* es, en sus fibras íntimas, filosofía *de Christo*, se dirige a Cristo, le abre el camino, a su manera se reviste de Cristo»²³. Pero hay un segundo sentido, más esencial; la *Philosophia Christi* es también la reflexión que procede de Él, la que Él mismo enseña, Él mismo que es filósofo:

«No hay que tener miedo al genitivo subjetivo: *philosophia ex Christo*, no en el sentido de que la filosofía parta de Cristo o emane de su contemplación, sino en el sentido de que, a través de la palabra y del ejemplo, proclama una sabiduría que es también filosofía, que puede medirse con las filosofías e ilustrar el pensamiento de los hombres. [...] Si existe una filosofía de Cristo, es preciso que se refiera no sólo a un cuerpo doctrinal y a una historia transcendente, sino a un origen personal. Una filosofía anónima no transmitiría más que lugares comunes e *idola fori*. Por consiguiente, es legítimo atribuir a Cristo el título, no exclusivo, de sabio e incluso de filósofo»²⁴.

²⁰ *Christ*, 56 (CF, 56).

²¹ *Christ*, 58 (CF, 58). Cf. G. CHANTRAINE, «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Érasme, Namur 1971; A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève 1982; J. CHOMARAT – A. GODIN (ed.), *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, Genève 1990.

²² Cf. cap. III, p. 175s.

²³ *Christ*, 67 (CF, 66).

²⁴ *Christ*, 67-68 (CF, 66-67).

Esta consideración no extrañaría a los artistas del período paleocristiano: un fresco de la catacumba del *Coemeterium Maius* en la vía Asmara de Roma ya representa como filósofo al *Christus docens*²⁵. Pero es con Spinoza con quien este título reivindicado para Cristo recibió su consagración:

«La iconografía ha ido un tanto por delante de la literatura, pues es preciso esperar a Eusebio para aplicar a Cristo el epíteto de filósofo. [...] Es el cristiano quien es φιλόσοφος, detentor de la sabiduría sobrenatural; y, como ya hemos visto, Cristo puede ser llamado la filosofía, nuestra filosofía, con un contraste bien marcado con respecto a la filosofía pagana. Mas calificarlo de filósofo sin más, supone correr el riesgo de rebajarle e incluirle en la categoría de “faros” de la humanidad, siendo que él es la Luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo. Sin embargo, el signo eminente, transcendente, de su dignidad de filósofo está salvaguardado por la famosa expresión de Spinoza: *summus philosophus*, el filósofo por excelencia»²⁶.

Como sabemos, Spinoza fundamenta su visión de Cristo como filósofo en el conocimiento superior que Cristo tiene sobre la salvación de los hombres, que revela de manera accesible a quienes no pueden transitar por el camino del pensamiento filosófico²⁷. Cristo es un filósofo semejante a Sócrates; una intuición nacida en la Patrística y extendida durante la Edad Media:

«Sócrates tipo de Cristo, como decía Marsilio Ficino, Sócrates cristiano a la manera del Virgilio cristiano, es una exégesis que se repite en la Edad Media y en el Rena-

²⁵ Cf. *Christ*, 69, nota 1 (*CF*, 69s). Es imprescindible contemplar la reproducción en la p. 70 (omitida desgraciadamente en la traducción española).

²⁶ *Christ*, 71 (*CF*, 70s). Nos hemos referido ya a esta expresión en varias ocasiones: cf. p.110, 176; pertenece a unas notas que Leibniz tomó en una conversación sobre Spinoza con Tschirnhaus, probablemente a finales de 1675, aunque fueron publicadas más tarde en E. BODEMANN (ed.), *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hahn 1895 (la expresión en la p. 103): «Christum ait fuisse summum philosophum» («Se dice que Cristo fue el sumo filósofo»). Tilliette cree que esta expresión concuerda perfectamente con el elogio a Cristo diseminado en el *Tratado teológico-político* y en la correspondencia con Oldenbourg; tiene sus dudas G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1962, 73; lo admite de manera más amplia A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971, 234-236.

²⁷ Cf. *Christ*, 75 (*CF*, 75). Cf. *Philos.*, 48-49.

cimiento. La invocación de Erasmo, *Sancte Socrates, ora pro nobis*, ha tenido fortuna, aunque Erasmo no la haya apoyado demasiado»²⁸.

La comparación llegó a su culmen con Rousseau, pero Nietzsche la hizo saltar en pedazos. Al criticarlo, sin embargo, Nietzsche pone en cuestión la misma filosofía, que siempre se identifica con el filósofo que la proclama:

«Sócrates sólo se recuperó muy lentamente de los golpes que le proporcionó Nietzsche, y perdió durante algún tiempo su aureola. Pero con Sócrates vacilante era la filosofía la que se ponía en cuestión. [...] Dado que no ha escrito nada, y sin embargo ha sobrevivido a través de los testimonios, representa el elemento existencial de la filosofía en estado puro. Su obra espiritual, su pensamiento, salvado por la tradición oral, se identifica exactamente con su persona [...]. El vínculo entre el pensador y su pensamiento es imprescriptible en filosofía, lo que no puede decirse de la ciencia»²⁹.

Esta implicación mutua entre el pensador y su filosofía hace a la subjetividad susceptible de convertirse en objeto de reflexión, y a la filosofía en conocimiento del pensador. Tilliette se detiene en esta afirmación porque cree que, antes que a nadie, puede aplicarse a Cristo:

«El título de *summus philosophus* en la boca de Spinoza, experto en pensamientos elevados, implica no sólo una subjetividad adecuada a la más alta filosofía, sino también que ésta subjetividad es como un hilo conductor, como una guía transcendental para alcanzar y distinguir los objetos metafísicos. Quizás no sea suficiente para fundamentar una cristología filosófica, pero Spinoza sobreentiende que quien conozca a fondo el ser y el secreto de Cristo, estaría instruido por la filosofía y sería, al menos por reflejo y participación, el perfecto filósofo»³⁰.

Ya dijimos que una de las coordenadas de la cristología filosófica es la imposibilidad de desvincular la filosofía del filósofo que la enseña, esto es, comprender que en el origen de la filosofía no hay un concepto o un esquema, sino una persona que puede ser fuente de filosofía; y no sólo porque sea su autor, sino precisamente porque su propia subjetividad forma parte del contenido de su pen-

²⁸ *Christ*, 82 (CF, 80-81).

²⁹ *Christ*, 84-85 (CF, 82-83).

³⁰ *Christ*, 85 (CF, 83-84).

samiento. De manera que admitir que Cristo es filósofo implica aceptar al mismo tiempo la Idea que él mismo encarna; considerar a Cristo «filósofo por excelencia» es apelar a la *Idea Christi*³¹. Este concepto manifiesta una tensión, que la filosofía comparte con la teología, que suscita el problema de la unión de lo histórico y lo necesario:

«El problema cristológico significado por la *Idea Christi* es idéntico para el teólogo y para el filósofo. Se trata de poner en conexión al “Jesús histórico”, al que es mejor llamar Jesús de Nazaret o “Cristo de los treinta y tres años”, porque los relatos evangélicos son testimonios de fe, con el Cristo de la fe, o sea, con el Cristo de la comunidad, de la Iglesia y de la teología, uno de cuyos componentes es el Cristo de la Idea»³².

La *Idea Christi* ocupa un lugar destacado en la filosofía de Kant, que ya conocemos³³. En él aparece la tentación ilustrada de reducir la historia de Jesús a ex-

³¹ Cf. *Christ*, 92 (*CF*, 90-91): «¿Cómo pasar, y es necesario hacerlo, del genio prodigioso a la Idea que era de los pies a la cabeza, sin acepción de su persona, sin hacer abstracción del culto y de los dogmas? La preterición del ser y de la persona de Jesús es imposible, la meditación de la comunidad ineludible. ¿La idea que tenemos de Él está orientada por la idea que Él era, es accesible incluso sin la imagen que nos hacemos de él (la “formidable cuestión” de la conciencia de Cristo)? La empatía no es suficiente. La idea subjetiva de Cristo determina la idea objetiva, esto es, el Cristo de la fe y la comunidad; y así el Cristo en idea precede; de algún modo Él gira la llave que abre el ser misterioso del Hombre-Dios. El filósofo por excelencia reclama necesariamente la cristología filosófica, la *Idea Christi*».

³² *Christ*, 94 (*CF*, 94). La expresión «Cristo de los treinta y tres años» es de Blondel, cf. *CCM*, 78; cf. *Christ*, 126 (*CF*, 124).

³³ Nos remitimos a nuestro capítulo anterior sobre la *cristología idealista*. Por una parte, en Kant tenemos una comprensión de Cristo como ideal de la razón: «De una parte, está la *Idea Christi*, que tiene su sede exclusivamente en la razón; Kant lo subraya varias veces: idea personificada del Buen Principio, ideal del hombre perfecto, agradable a Dios. Este arquetipo se representa o se simboliza en las expresiones del lenguaje religioso: el Hijo de toda la eternidad, el Hijo único de Dios, el Verbo del Prólogo joánico, que son monogramas de la razón. De ahí se desprende una reinterpretación moral de la especulación religiosa. El Verbo ha bajado del cielo, se ha revestido de la humanidad y se ha rebajado hasta ella —es la *exinanición*— hasta el punto de sufrir y morir, mostrando con ello que el cumplimiento del Bien exige todos los esfuerzos y todos los sacrificios. Se trata, por consiguiente, de una

presión de su realidad conceptual; lo importante sería lo que Cristo representa como Idea, no lo que Cristo ha vivido en su historia. El mismo planteamiento subyace en la presentación idealista de Hegel, que lee la historia de Jesús como expresión de una necesidad eterna:

«La Encarnación realiza la verdad fundamental [de la cristología]. Responde a una necesidad tanto del lado de Dios como del lado del hombre. Del lado de Dios, porque Él es el *Ens manifestativum sui*, hasta el extremo de la alteridad. Del lado del hombre, porque era preciso la unidad de las dos naturalezas afectara al aspecto de la certeza sensible, de la inmediatez de una existencia exterior [...]. El otro momento *crucial* es la muerte, la extremidad *kenótica*, la alienación hasta el aniquilamiento. [...] En torno al centro *kenótico* de la fe, Encarnación y Muerte, se disponen como en un rosetón los dogmas y contenidos simbólicos en su articulación: Misión del Hijo y Trinidad, preexistencia y divinidad del Hijo, Redención, Resurrección, Iglesia y Biblia, etc. [...] Es de él, de Cristo, de quien se trata, no sólo de la idea, en él se realiza ella, este hombre es claramente el Hijo de Dios; la historia de Cristo es conforme a la idea, la biografía de Cristo es la atestación exterior de la Idea eterna, la idea inmanente da testimonio de Cristo»³⁴.

Para Tilliette, Hegel tendría tendencia a interpretar de manera puramente simbólica la historia de Jesús³⁵. Esto habría permitido a Strauss preguntarse y discutir —contra Kant— si un individuo puede verdaderamente acoger en la historia «el contenido de la idea»³⁶. Para nuestro autor, esta cuestión central sólo se puede solucionar asomándose a la conciencia de tal individuo. El encuentro entre

lectura completamente simbólica, enteramente racional, que hace abstracción de la referencia histórica», *Christ*, 98 (*CF*, 97-98). Pero, por otra parte, Kant no ignora la historia de Jesús, aunque la relativiza: «De otra parte, está el “Maestro del evangelio”, el sabio fundador del cristianismo, el “héroe” de una historia edificante: Jesús innominado como tal, al que no se regatea el elogio. Apareció en un momento de la historia, y es el dato histórico que a él se refiere el que debe ser sometido, no al juicio de la historia, sino al criterio universal de la moralidad», *Christ*, 98 (*CF*, 98).

³⁴ *Christ*, 112-113 (*CF*, 112).

³⁵ Cf. *Christ*, 114 (*CF*, 113).

³⁶ Cf. *Christ*, 115 (*CF*, 114).

el sujeto y la Idea en el terreno de la conciencia se convierte en el problema nuclear de la cristología filosófica:

«La finalidad de toda filosofía de Cristo es conjuntar el esplendor de la Idea con la subjetividad histórica del Testigo. Sus intentos señalan la ambición de una cristología filosófica. Presienten una solución que se aproxima, o al menos una clave, en la inteligencia simpática de la conciencia de Cristo»³⁷.

La cuestión de la conciencia de Jesús es fundamental para la teología contemporánea. No obstante, el acceso a la intimidad de Jesús, a su conciencia, se contempla como una ambiciosa pretensión propia de otra época, y hoy parece más necesario ajustarse a los *facta* de la vida de Cristo³⁸ que podrían ser más o menos comprobados con la investigación científica:

«Por lo general, los teólogos amalgaman una parte narrativa, descriptiva, con una parte dogmática, sin conseguir armonizarlas. El fracaso relativo de las *Vidas de Jesús* habla por sí mismo. Y es que la teología es objetivante, por ser una ciencia, y especulativa, por su estrecha vinculación con la filosofía. Ahora bien, Cristo no puede ser objeto de la psicología: el Cristo interior, el Cristo tal como es en sí mismo, escapa por naturaleza, en tanto que individuo único, al dominio ejercido por el análisis»³⁹.

³⁷ *Christ*, 119 (*CF*, 117).

³⁸ Parece una temeridad en la cristología contemporánea, marcada por la inquietud histórica y la actualidad de la *Third Quest*, plantear la necesidad de recuperar la cuestión de la conciencia de Cristo. Pero lo cierto es que los grandes autores no la han esquivado, cf. *Christ*, 119 (*CF*, 117): Newman, Guardini, K. Adam, Balthasar, Guitton... No se pueden obviar los resultados de la investigación histórico-crítica, pero ¿es posible conformarse con ellos? Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca 1999, 18-19: «Nuestro peligro es el de una cristología unilateral de la separación (nestorianismo), donde la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer la divinidad»; cf. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008. Volveremos después sobre esta cuestión.

³⁹ *Christ*, 119-120 (*CF*, 117). No es fácil probar esta afirmación de nuestro autor, aunque se puede admitir en líneas generales; es verdad que se admite habitualmente que la cristología tiene dos aspectos: uno de tipo histórico o narrativo, y otro de tipo dogmático y ontológico. Lo más urgente es mostrar la conexión de ambos elementos, comprobando que lo

Pero la teología es algo más que la investigación científica «objetiva». Esto significa que el acercamiento a Cristo debe superar, sin destruir, la elaboración histórica o la objetivación psicológica de Jesús. Por eso, Tilliette no rechaza la «psicología teológica» de R. Guardini:

«Por el contrario, es posible desarrollar una psicología teológica, como dice Guardini, atenta a las resonancias y a las huellas producidas en el alma de Jesús por los grandes temas teológicos como la filiación, el Reino, el milagro, la kénosis, el abandono... y atenta, sobre todo, a la experiencia de la subjetividad, de la intersubjetividad, del tiempo, del destino...»⁴⁰.

¿Cómo conocer este fondo personal de Jesús? ¿Cuál es el acceso cierto a su conciencia? El problema de la conciencia de Cristo es la clave de toda la cristología filosófica. Tilliette concluye, como diremos en el siguiente capítulo, que es posible hacer afirmaciones sobre la conciencia de Cristo con la ayuda de la fenomenología. Éste es precisamente el horizonte de nuestro estudio. Abiertamente hay que rechazar el falso «*kenotismo*»:

«Que se nos perdone la rusticidad de la fórmula, pero Jesús no pudo ser Dios y no saberlo: de alguna manera fue consciente de su naturaleza divina sin obstáculo por parte de su naturaleza humana; esto es lo que enuncia de manera torpe la teoría de las tres ciencias. Si era Dios sin saberlo hemos sido engañados, hemos sido víctimas de una ilusión, vana es nuestra fe. No es la tarea de una cristología filosófica sustituir a la teología en la peligrosa investigación de la conciencia humano-divina. Pero puede preparar el camino e indicar los callejones sin salida, pues en ninguna otra parte tiene la cristología más necesidad de la filosofía»⁴¹.

ontológico no está ausente en la dimensión histórica y narrativa; de ahí el interés por recuperar el estudio de la conciencia de Jesús.

⁴⁰ *Christ*, 120 (*CF*, 118).

⁴¹ *Christ*, 121 (*CF*, 119). Nos gustaría subrayar la relevancia de esta intuición de Tilliette e insistir en ella. No en vano, lo que vamos a decir en la última parte de nuestro trabajo pretende ser el desarrollo de esta convicción esencial: la teología necesita la filosofía para llevar a cabo el estudio de la conciencia de Cristo; su condición divina ilumina su realidad humana, y es accesible mediante un acercamiento fenomenológico.

En nuestra opinión, el gran mérito de Tilliette es haber lanzado desde la filosofía la pregunta por la conciencia de Cristo; sólo el planteamiento de la cuestión de la conciencia divino-humana de Cristo ya justificaría la merecida existencia de la cristología filosófica. Las razones de esta afirmación nos parecen evidentes. En efecto, la cuestión de la conciencia de Cristo no puede resolverse sólo en el terreno de la exégesis: en primer lugar, porque toda interpretación bíblica que no se limite a realizar un análisis lingüístico implica ya una determinada filosofía; y en segundo lugar, sobre todo, porque los textos evangélicos en los que se proclama la divinidad de Cristo, aun sin considerar las afirmaciones abiertas, son bastante explícitos y sólo con una afirmación filosófica puede negarse que los textos evangélicos reflejan la conciencia de Jesús⁴². Lo mismo habría que decir si quisiéramos limitarnos a una investigación teológico-fundamental sobre la capacidad humana de acoger la Palabra y la Voluntad de Dios: se da por supuesta una respuesta filosófica a la relación de Dios con el hombre, que requiere un tratamiento filosófico. ¿Qué está en condiciones de afirmar la filosofía sobre la conciencia de un hombre? ¿Qué oscuridades son propias de la conciencia? ¿Hasta qué punto el saber delimita y condiciona el ser de un hombre? Mientras éstas y otras preguntas parecidas no reciban una adecuada iluminación filosófica, la teología no pasará de ser una comprensión más organizada de los datos de la fe, quedando lejos del ideal marcado por Santo Tomás: «omnia in sacra doctrina pertractantur sub ratione Dei» (*STh* I, q. 1, a. 10), tratar de todas las cosas a la luz de la razón divina, no simplemente de la razón humana de nuestra comprensión, aunque esto sea más cómodo. La filosofía, por tanto, que no es *ancilla theologiae*, sirve sin embargo a la razón divina, y así la cristología filosófica afronta el

⁴² Cf. Mc 2,7; 14,62-64; Jn 10,33.36; etc. Hay que rechazar planteamientos como el de J. FITZMYER, *Catecismo cristológico*, Salamanca 1997, 93: «¿Afirmó Cristo claramente que era Dios? [...] No tenemos forma ninguna de responderla en términos de lo que pasaba en su mente. Los únicos documentos que tenemos sobre lo que hizo o dijo, que podrían reflejar indirectamente su conciencia, se escribieron cuando menos una generación después de su muerte. Apenas reflejan su conciencia directa o refleja de forma explícita»; cf. *ibid.*, 20. La mera duda no puede negar que las palabras de los evangelios reflejen la conciencia de Jesús, cuando la cuestión de su identidad resulta tan esencial para la verdad de su mensaje y la salvación de la humanidad.

deber de responder adecuadamente al obstáculo que plantean tantas inteligencias hoy: por qué Jesús tenía que saber que era Dios, por qué Jesús sabe que es Dios.

Ya hemos dicho que M. Blondel no temió afrontar las dificultades que suscita la cuestión de la conciencia de Cristo (no sólo de su «ciencia») en el contexto de la disputa modernista⁴³. Según Blondel, admitir la imagen recortada de Jesús del modernismo, y en particular de Loisy, implicaría renunciar a la mediación salvífica de Cristo; Él mismo conocía su identidad y su misión, que necesariamente tenían repercusiones en su conciencia:

«Blondel ha comprendido que no se podía desligar de la conciencia en acto de Cristo la Redención, el sacrificio voluntario, la libertad de la obediencia... ocultar la conciencia final, extender la oscuridad de la *kénosis* sobre el Yo divino y *hegemonikon* equivale a hacer que se hunda el cristianismo, prolongada ilusión, esperanza vana»⁴⁴.

El argumento que Blondel utiliza para explicar esta misteriosa realidad es la unidad de Cristo por encima de la distinción de sus estados⁴⁵. Y la gran dificultad de esta elevada visión de Cristo es que parece poner en entredicho la autenticidad de su humanidad. La única salida que Blondel contempla para esta dificultad es «extender» y «ampliar» la humanidad de Cristo y su conciencia, de modo que su compasión se comprende como la asunción e inclusión de todas las conciencias e inconciencias humanas en su propia conciencia, una incorporación o participación que Blondel denomina «simpatía»:

«La simpatía, según Blondel, supone un esfuerzo constante para “olvidar” la divinidad y hundirse en la humanidad. “Jesús, habiéndose anonadado, no conservó de su divinidad esencial más que la ciencia seca, abstracta, si puedo hablar así...”. Mas to-

⁴³ Cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme. La Philosophie de l'action et les sciences religieuses*, Paris 1980.

⁴⁴ *Christ*, 130 (CF, 128).

⁴⁵ Cf. *Christ*, 126 (CF, 124): «Cristo es único en la diversidad de sus apariciones, ningún modo cristológico podría quedar separado y aislado. Hay que pensar conjuntamente al Verbo encarnado, el Jesús de los Evangelios (al que Blondel llama el Cristo de los treinta y tres años) en todas las fases de su vida, el Jesús prepasual y el Resucitado, el Cristo glorificado, el Cristo eucarístico, el Cristo interior y místico, el Cristo sacerdotal, el Cristo de los pobres, etc.».

da la capacidad divina queda sepultada, en cierto modo, en el abismo de la simpatía humana, de ahí la extraordinaria inversión, inspirada por Pascal, que hace que el punto extremo de la exinanición, la agonía, coincida con el momento de la conciencia hiperestesiada»⁴⁶.

Esta intuición de Blondel, según la cual nuestras conciencias forman una pantalla que impide que la humanidad de Cristo se disuelva en su divinidad, sirve a Tilliette para construir su fenomenología de Cristo, que aquí, en *El Cristo de la filosofía* queda sólo anunciada⁴⁷.

1.2 La segunda parte: tópica

a) La segunda parte de *El Cristo de la filosofía*, titulada *Tópica*, recoge aquellos textos bíblicos en los que los filósofos se han detenido con más frecuencia para elaborar sus reflexiones sobre Cristo. El primero de ellos es el prólogo del evangelio de Juan, que desde el maestro Eckhart ha ocupado un lugar privilegiado en la reflexión filosófica⁴⁸. En la filosofía moderna, el primer comentario al

⁴⁶ *Christ*, 131 (CF, 128-129). Recuérdese la importancia que la espiritualidad ignaciana da a este momento en el que «la divinidad se esconde», aunque no desaparece, sino que «deja padecer a la humanidad» (Ej. 196). Cf. CCM, 236-237.

⁴⁷ Ya hemos señalado el duro juicio que Sesboüé reserva al tratamiento de la conciencia de Cristo que Tilliette hace en esta obra: cf. *supra*, p. 158; cf. B. SESBOÜÉ, RSR 81 (1993) 155.

⁴⁸ Cf. M. ECKHART, *Le commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1,1-18)*, Paris 1989. También merece ser destacado el comentario al evangelio de san Juan hecho por santo Tomás: cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan*, Pamplona 2005. Además de las referencias que incluimos en las notas siguientes, se encontrarán interesantes reflexiones sobre el significado filosófico del prólogo joánico en: C. H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Oxford 1953; A. FEUILLET, *Le prologue du Quatrième Evangile*, Paris 1968; L. MILLER, «The Johannine Origins of the Johannine Logos», en *Journal of Biblical Literature* 112 (1993) 445-457; F. PÉREZ-BORBUJO, «El Logos del amor: Filosofía y Religión en el idealismo alemán», en *Ars Brevis* 11 (2005) 31-66; P. BLANCO SARTO, «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 14 (2006) 57-86; D. S. GARROCHO SALCEDO, «Hermenéutica y existencia en el cuarto evangelio», en *Pensamiento* 70 (2014) 369-384.

prólogo digno de mención es el de Fichte, quien ve en estas líneas del evangelio el acuerdo perfecto entre el cristianismo y la razón⁴⁹. El prólogo tiene también una función esencial en el *Diálogo sobre la Navidad* de Schleiermacher, que lo interpreta como una alegoría del nuevo nacimiento que se pide al ser humano⁵⁰. También Schelling hizo un comentario, que inspiró a Soloviov sus propias líneas sobre Jn 1, en las que se detiene en la pregunta sobre la posibilidad de la encarnación (la marcha del mundo hacia la unión con Dios) y el modo de la misma⁵¹.

b) El segundo texto en el que han recalado los filósofos en su especulación sobre Cristo es el capítulo segundo de la Epístola a los Filipenses. Sin embargo, a diferencia del texto anterior, este hecho es más desconocido:

«Como la meditación del Prólogo, también la del Himno [Flp 2,6-11] reagrupa en su ámbito de influencia a varios de los pensadores más ilustres, de lo más especulativos, y en especial a Schelling [...]. Sin embargo, la enorme masa de los estudios exegéticos ni siquiera le menciona, la miríada de sabios, eruditos y filólogos, cuya nube se ha abatido sobre esta página, ignora soberbiamente a Schelling y los esfuerzos que realizó»⁵².

⁴⁹ Cf. *Christ*, 147 (CF, 143). Se encuentra en la séptima lección de la *Exhortación a la Vida Bienaventurada* (obra de 1806): J. G. FICHTE, *Exhortación a la Vida Bienaventurada o Doctrina de la Religión*, Madrid 1995; cf. X. TILLIETTE, *Fichte. La Science de la liberté*, Paris 2003.

⁵⁰ Cf. *Christ*, 155 (CF, 150). Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Kritische Ausgabe*, Leipzig 1908 (la obra original es de 1806; trad. francesa: *La fête de Noël*, Paris 1892). Cf. K. BARTH, «Schleiermachers “Weinachtsfeier”», en ID., *Die Theologie und die Kirche II*, München 1928, 106-135.

⁵¹ Cf. *Christ*, 166 (CF, 161). Cf. lecciones 26 y 27 de la *Filosofía de la Revelación* (1831), que inspiran unas conferencias de Soloviev sobre el prólogo joánico recogidas de manera póstuma en V. SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, Paris 1948, 96-132. Omitimos aquí otras referencias de Tilliette al estudio del prólogo joánico realizadas por M. de Biran, A. Rosmini o E. Stein (cf. *Christ*, 168). Cf. S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble 1996; D. COURCELLES (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble 2007.

⁵² *Christ*, 177 (CF, 173). El comentario se encuentra en la *Filosofía de la Revelación*, lección veinticinco (SW XIV, 39-45) y treinta (SW XIV, 159-175).

El comentario de Schelling al himno paulino se centra en el modo humillado de la Encarnación. El texto puede ser leído desde la perspectiva de la condescendencia —«la aptitud voluntaria de Dios para hacerse menos que Él mismo»— o desde la perspectiva de la *kénosis* —que «insiste en el aspecto existencial de la realización»⁵³. Tilliette reduce las posibilidades de interpretación de la *kénosis* a las tres siguientes, según se aplique a la persona del Hijo o a Cristo, Hijo de Dios encarnado:

«La unión hipostática implica simultáneamente una especie de aniquilación de la divinidad en la humanidad y una elevación de la humanidad a la divinidad. Mas para que la distancia infinita que media entre Dios y el hombre quede colmada, es preciso que Dios, sin dejar de ser Dios, abandone su ser divino, o al menos lo restrinja, y que aparezca con la figura de un hombre. Este es el teorema de la *kénosis*, bisagra de las dos naturalezas, de las dos voluntades. Puede ser referido al Hijo de Dios en persona, y entonces la *kénosis* es la condescendencia con todo lo que ella supone de humillación y de participación en la humanidad sufriente. Puede ser referido también al sujeto de la unión hipostática, al Hombre-Dios, y entonces la *kénosis* queda vinculada o bien a la ocultación (κένωσις κρύψεως), es decir a la supresión de las prerrogativas y cualidades divinas (κένωσις κτήσεως), o bien a la suspensión voluntaria de su empleo (κένωσις τρήσεως). Si la *kénosis* en el primer sentido, aplicada al Cristo preexistente, quiere decir algo más que la simple condescendencia y, por consiguiente, connota una renuncia a la naturaleza divina, entonces se convierte en *kenotismo*, una teoría cristológica de los siglos XIX y XX, elaborada sobre todo en Alemania, en Inglaterra y en Rusia»⁵⁴.

Aplicada al Hijo de Dios, la *kénosis* es la condescendencia misericordiosa por la cual comparte nuestra condición humana para salvarnos. Pero aplicada al Hijo de Dios encarnado, la *kénosis* puede significar la supresión de las cualidades di-

⁵³ *Christ*, 178 (CF, 174).

⁵⁴ *Christ*, 178-179 (CF, 174-175). Para Tilliette, Schelling ha sido el único gran filósofo en ofrecer una teología de la *kénosis* fundada en la interpretación de Flp 2; cf. el estudio de la *kénosis* que comentaremos más adelante: X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ: théologies de la kénose», en *Les quatre fleuves* 4 (1974) 48-60. Cf. A. BELLANTONE, «Le don du sacrifice – ou ce que la “kénose” peut dire aux philosophes», en *Com.* 40/6 (2015) 97-107.

vinas (el *kenotismo* de finales del XIX), o bien la renuncia a su empleo. Pues bien, Schelling aporta una nueva posibilidad de lectura, que identifica la *kénosis* con la misma Encarnación:

«La *kénosis* no afecta sólo al modo humillado de la Encarnación, a la *forma servi*, sino que es la condición y la causa de la misma. Despojándose de la forma de Dios es como Cristo se ha hecho hombre, no mediante una obra accidental, sino por una necesidad intrínseca. La exinanición *homini Jesu unica causa fuit existendi*. El hombre Jesús “nació pura y simplemente del acto de exinanición”. Dicho de otro modo, si la *kénosis* no es más que la suspensión de las prerrogativas divinas, pierde su carácter propio. ¿Cuál es entonces el objeto del despojo, la *μορφή θεοῦ* que, trocada contra la forma de esclavo, deja sitio inmediatamente a la humanidad? Más exactamente, la forma divina es el sujeto de la humillación y la humanidad el objeto de la misma. La *μορφή θεοῦ* no es divinidad propiamente dicha, que permanece intacta. Bien al contrario, es la divinidad quien, despojándose de la figura divina, cumple y manifiesta su verdad, se hace visible del modo más luminoso»⁵⁵.

Para Schelling, la divinidad se despoja de su figura para mostrar su gloria en la forma del siervo; sólo este movimiento de *exinanición* explica la vida de Jesús: «la aparición de la gloria verdadera del Hijo único coincide con su Encarnación. Esta no es, por tanto, nada más que *exinanición*»⁵⁶. Se trata de una paradoja, pero es muy sugerente:

«Lo importante es poner de relieve el carácter original, paradójico, de la *kénosis*-encarnación: a saber, que la Encarnación revela la verdadera divinidad y la *kénosis* despoja una falsa gloria divina. “La Encarnación es la condición de la liberación de lo divino, antes cautivo y latente” [...]. Los textos de Schelling, releídos sin preven- ciones, ponen de relieve el aspecto positivo de la *kénosis*, ésta no le quita al Logos más que una gloria falaz, aun cuando la Encarnación se realice laboriosamente en una carne de pecado»⁵⁷.

⁵⁵ *Christ*, 184 (*CF*, 180).

⁵⁶ *Christ*, 187 (*CF*, 183).

⁵⁷ *Christ*, 188 (*CF*, 184).

En el terreno filosófico, Hegel ha convertido la *exinanición* —*Entäußerung*— en un proceso necesario captado por el entendimiento⁵⁸. Por su parte, los teólogos modernistas, acentuando la historicidad de Jesús, interpretaban la *kénosis* como la ocultación de la conciencia divina en Cristo. Para responderles, Blondel pone más de relieve la *condescendencia* divina: la *kénosis* no puede ocultar la divinidad de Cristo, y por este motivo, el momento cumbre del despojo y la humillación —cuando la humanidad de Cristo llega a su cima, en el Huerto de Getsemaní— coincide al mismo tiempo con la plenitud de su conciencia salvífica, mesiánica y, por supuesto, divina. Ya nos hemos referido más arriba a esta fenomenal intuición de Blondel, tan del agrado de Tilliette:

«La pasión se confunde con el estigma de la humanidad total y, por consiguiente, con la compasión. La paradoja estriba en que el momento en que la conciencia de la Humanidad, movida por la “ciencia divina” llega al máximo de intensidad y de amplitud, durante la Agonía —“yo he derramado tal gota de sangre”— ese momento coincide con el *summum* de la angustia y del abandono, con la “ciencia completamente seca” de su divinidad»⁵⁹.

En la sombra de la *kénosis* se descubre la caridad más excesiva y la compasión más universal. De manera que, para Blondel, en Jesús «coexisten la conciencia de *su* divinidad y de *la* humanidad»⁶⁰. Por eso, «la *kénosis* ha consistido en que Cristo ha tomado conciencia *humano modo* de su personalidad, y de su personalidad divina, sin haber dudado nunca de que era Dios, del mismo modo que no dudamos nosotros de que somos hombres...»⁶¹. Blondel no piensa que la naturaleza humana asumida por Jesús tenga la capacidad de ocultar su conciencia divina, sino más bien el sentido de impedir que lo humano se disuelva.

⁵⁸ Cf. *Christ*, 190-191 (*CF*, 186-187).

⁵⁹ *Christ*, 199 (*CF*, 194). Cf. PASCAL, *Pensées*, § 553 (Br.); *CCM*, 220, 237.

⁶⁰ *Christ*, 200 (*CF*, 195). Subrayados en el original: *CCM*, 150.

⁶¹ *Christ*, 200-201 (*CF*, 195-196), citando *CCM*, 245; la pregunta que hace titubear a Blondel es si de este modo se puede hablar realmente de *kénosis*, manteniendo para Cristo una conciencia elevada de su condición divina. La única posibilidad es que la humanidad de Cristo lo vincule más solidariamente con toda la humanidad; de este modo, su condición divina lo haría «extensivamente» más humano. Lo estudiaremos más adelante.

c) El tercer texto a partir del cual se ha elaborado cristología filosófica es el Sermón de la Montaña, y en particular su pórtico, las Bienaventuranzas. Denominado frecuentemente «la esencia del evangelio», orienta las reflexiones al ámbito moral, llamando la atención de los filósofos sobre la predicación de Jesús:

«En la época moderna, desde la *Aufklärung*, mientras que los filósofos tomaban sus distancias con respecto a los dogmas y a los milagros, y, por lo general, eliminaban el elemento sobrenatural, se acercaban a la moral evangélica: puro núcleo intacto arrancado a la ganga de la superstición y de la impostura. Jesús era reverenciado como el Maestro por excelencia, *der Lehrer*»⁶².

Los más destacados son Spinoza, Rousseau, Leibniz y, sobre todo, Kant. No nos detenemos en analizar los comentarios de Tilliette, que redundan en las principales ideas cristológicas que ya ha analizado en *La cristología idealista*.

Tilliette señala también que algunos acontecimientos de la vida de Cristo despertan entre los filósofos un interés especial: la Navidad (que han tratado profundamente Schleiermacher y Schelling), el Bautismo, la tentación de Jesús (estudiada por Kant y Hegel), la Cena (importante para Hegel) y la Eucaristía (estudiada por Descartes, Leibniz, Hegel, Rosmini, Blondel...) y, sobre todo, el Viernes santo para Hegel, visibilización histórica de la «muerte de Dios», que no hay que entender en sentido ateo, sino trasladarla al terreno filosófico («Viernes santo especulativo») para expresar la emancipación de la libertad de toda tutela dogmática. También S. Weil o M. de Unamuno dan a la cruz un lugar destacado en la filosofía⁶³. En estos episodios hay una «condensación filosófica» que va a ser muy importante en el análisis fenomenológico de Tilliette y que nosotros estudiaremos en el capítulo sexto.

1.3 *La conclusión*

Tilliette reivindica en la obra que acabamos de resumir una cristología filosófica que tiene dos tareas fundamentales. La primera, «liberar al Cristo cautivo», confinado en «la particularidad de los pensamientos y de los sistemas, que con

⁶² *Christ*, 207 (CF, 201).

⁶³ Cf. *Christ*, 248, 250 (CF, 240, 242).

frecuencia le retienen involuntariamente prisionero»⁶⁴, y mostrar el lugar que las filosofías le reservan⁶⁵. La segunda tarea, más importante, consiste en mostrar el valor filosófico de la cristología. Nuestro autor alude a esta dimensión de manera muy clara:

«Una integración de la cristología en la filosofía, para fines de la filosofía: se trata de una aportación que tiene que ser examinada y evaluada en cada ocasión, según los esquemas cristológicos que obran en la filosofía [...]. La reflexión filosófica sobre el ser misterioso de Cristo aprovecha también a la cristología teológica, que no dispone siempre de los medios y los instrumentos adecuados a su ambición. Se trata de las grandes categorías humanas como el tiempo, la intersubjetividad, la muerte... a reverberar o perfilar sobre la persona de Cristo»⁶⁶.

No se disimula el valor de esta segunda tarea: es «la más auténtica cristología filosófica, prácticamente toda ella por hacer»⁶⁷. Se encuentra esbozada, sobre todo, en las páginas de Blondel, aunque su desarrollo vendrá en la forma de una fenomenología que estudie algunas vivencias de la conciencia de Cristo: su singularidad y personalidad, su temporalidad, la mortalidad... Sobre ella recae la vocación de ser la forma más excelente de cristología filosófica⁶⁸.

De este modo, lo novedoso no es que la teología se enriquezca por la presencia de la filosofía, sino que, a la inversa, «los filósofos se sienten a la mesa de los teólogos»⁶⁹, y la filosofía recupere un nuevo impulso en el contacto con Cristo:

«Sobre las ruinas todavía humeantes de una guerra catastrófica, Reinhold Schneider tomaba esta resolución: “Si realmente queremos examinar, si realmente queremos tomar en serio la historia del espíritu humano, debemos encontrar por fin el coraje de

⁶⁴ *Christ*, 265 (*CF*, 257): «No está fragmentado más que por el hecho de la particularidad de los pensamientos y los sistemas que con mucha frecuencia le retienen involuntariamente prisionero. Ahora es este Cristo cautivo al que una cristología filosófica, consciente de su tarea específica, se esfuerza por liberar».

⁶⁵ Cf. *Christ*, 265 (*CF*, 257).

⁶⁶ *Christ*, 265-266 (*CF*, 257).

⁶⁷ *Christ*, 266 (*CF*, 258).

⁶⁸ Cf. *Christ*, 272 (*CF*, 263).

⁶⁹ *Christ*, 277 (*CF*, 268).

preguntar a cada pensador si ha creído en Cristo, qué imagen de Cristo ha conservado o concebido; debemos, a la sombra profunda de la historia, de nuestra terrible experiencia particular, preguntar a la filosofía si ha conocido la Luz del Mundo, si ha visto a Jesucristo”. [...] Esta pretensión de “interrogar a todo espíritu sobre su confesión de Jesucristo”, parecerá intolerable a algunos, en pleno período de secularización a ultranza. [...] Sigue siendo verdad que la filosofía, y Blondel lo demuestra, no puede escapar si no a la influencia, al menos a la cuestión de Cristo. No se le exige a la filosofía que sea cristocéntrica o cristomorfa, sino que sea “abierta”, expresión también de Blondel. Cristo frecuenta verdaderamente, aunque sea como el Ausente, los parajes filosóficos»⁷⁰.

El esbozo de este trabajo ha quedado presentado de manera amplia en *El Cristo de la filosofía*. En el capítulo siguiente estudiaremos su forma más elevada, que es la fenomenología de Cristo.

2. La Semana Santa de los filósofos

En 1992 nuestro autor publica *La Semana Santa de los filósofos* a modo de apéndice del libro anterior⁷¹, y a imagen de la obra de S. Breton publicada en 1954 *La pasión de Cristo y las filosofías*⁷². Tilliette está convencido de que la filosofía también debe subir al Gólgota⁷³, y él mismo ha realizado algunas consi-

⁷⁰ *Christ*, 275-276 (CF, 267). Schneider fue un poeta alemán (1903-1958), incluido en la renovación católica de la literatura europea del siglo XX; cf. H. U. VON BALTHASAR, *Nochmals Reinhold Schneider*, Einsiedeln 1991; C. KOEPCKE, *Reinhold Schneider. Eine Biographie*, Würzburg 1993.

⁷¹ Cf. *Sem.*, 21: «Me abstengo de consideraciones teóricas, que el lector podrá encontrar en *El Cristo de la filosofía*, del que el presente ensayo es de alguna forma el apéndice».

⁷² S. BRETON, *La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo 1954; cf. *Sem.* 15.

⁷³ Cf. *Sem.*, 16. Falque ha continuado de algún modo esta intuición de Tilliette: cf. E. FALQUE, *Le Passeur de Gethsemani. Angoisse, souffrance et mort*, Paris 1999; ID., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2004; ID., *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris 2011. El autor ha reunido estas tres obras en una sola publicación: ID., *Triduum philosophique*, Paris 2015.

deraciones sobre la *kénosis*⁷⁴. El libro está dividido en tres partes, dedicadas cada una a Jueves, Viernes y Sábado santos. Cierran la obra unas pocas páginas con el título «Resurrección». Aquí vamos a hacer sólo una breve presentación⁷⁵.

2.1 *Jueves santo*

La primera parte —el Jueves Santo— es en primer lugar una meditación eucarística: Tilliette reconoce que muy pocos filósofos han tomado en consideración la Eucaristía en sus reflexiones; la excepción es Hegel, que en su *Vida de Jesús* hace una lectura de la Cena inspirada por el ambiente amistoso de las sociedades secretas, y en *El espíritu del cristianismo y su destino* reconoce un valor simbólico al pan y al vino, en la línea de la teología luterana⁷⁶.

Pero el Jueves Santo es también la noche de la agonía en Getsemaní. A muchos autores, la imagen de un Cristo que prueba el sufrimiento les escandaliza; frente a ellos, Erasmo señala la gran valentía de Cristo al probar el miedo y venderlo, lo cual es más admirable que intentar simplemente escaparse de él. Para

⁷⁴ Cf. *Sem.*, 147; cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ: théologies de la kénose», en *Les Quatre Fleuves* 4 (1975) 48-60; ID., «Notes pour une théologie de l'agonie», en *Axes* X/1 (1977) 4-11; ID., «Verbum Crucis: la filosofía della Croce», en *RdT* 25 (1984) 350-364, 400-412; ID., «Philosophie et Théologie de la Croix», en *Com.* 4 (1980) 63-69; ID., «Le cri de la Croix», en *Giornale di Metafica* 4 (1982) 85-100; ID., «Le Samedi Sant des philosophes», en *Les Quatre Fleuves* 15-16 (1982) 115-130.

⁷⁵ Ésta es la recensión que Sesboué hace de *La Semana Santa de los filósofos* en *SRS* 81 (1993) 156: «Esta obra constituye una demostración del lugar que ocupa el misterio cristiano en el corazón del pensamiento occidental. Los autores evocados se sitúan de manera muy diferente con respecto a la ortodoxia de la fe. Pero todos se muestran atraídos por la profundidad humana que se inscribe en la pasión de Cristo. Se agradece al autor que nos haga revivir estos testimonios con un estilo poético que marcha al unísono con los autores».

⁷⁶ Cf. *Sem.*, 24-27. Más adelante, el círculo filosófico se amplía: X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006. En esta obra, Tilliette estudia cómo algunos filósofos han encontrado en la Eucaristía un lugar para comprobar sus propias ideas sobre la realidad y la materia. Se parte de Descartes y de Pascal, se sigue por Leibniz y el concepto «Vínculo» al que después nos referiremos, se continúa por la «santa Cena» de los idealistas alemanes y la «física celeste» de Franz Baader, para terminar en la consideración eucarística de Teilhard y de Blondel.

Erasmus, Cristo ha querido someterse a la voluntad de una carne opuesta al espíritu para ofrecer un ejemplo de austeridad sufriente⁷⁷. Pese a todo, el comentario más penetrante de la Oración en el Huerto es el de Pascal, que en la contemplación de este misterio de la vida de Cristo desnuda su propia alma⁷⁸. Para Pascal, la nota característica de este episodio es la soledad:

«El *leitmotiv* de la agonía es la soledad, con su cortejo de angustia, de noche, de tedio y de insomnio. Hay algo desgarrador en este abandono, en este aislamiento, porque es la única vez en su vida que Jesús manifiesta la necesidad de consolación humana, de apoyo afectivo, “que busca la compañía y el consuelo de los hombres”»⁷⁹.

Pascal quiere corresponder a este deseo de Cristo, y descubre así que la santidad es la respuesta de aquellos que han querido acompañar al Cristo sufriente:

«El Huerto de los Olivos es la cita predilecta de los santos, como ha presentido Bernanos, el lugar donde son convocados uno por uno para beber el cáliz de Jesús. Pascal, ávido de la ciencia de los santos, descubre también el lugar en el que más que nunca Dios se esconde, doblemente: a su Cristo y en su Cristo»⁸⁰.

La intuición de Pascal la continúa con pasión L. Chestov, en *La noche de Getsemaní*, que es un comentario de la célebre sentencia de Pascal: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo. No hay que dormir mientras tanto»⁸¹. Este sueño que se desaconseja se identifica sin más con una razón empleada en los dogmas que, como los apóstoles aquella noche, traiciona y abandona a Cristo:

«¡Qué simbólico es el sueño de Pedro, el jefe de los apóstoles! La razón garantiza la verdad, la posesión de la verdad tranquiliza, está tranquilo por el poder de la verdad, el poder de las llaves. En el Huerto, Pedro duerme a pierna suelta mientras que su maestro agoniza. [...] El sueño de la razón, cuyas ensoñaciones engendran mons-

⁷⁷ Cf. *Sem.*, 34-35.

⁷⁸ Cf. *Sem.*, 37ss.

⁷⁹ *Sem.*, 40.

⁸⁰ *Sem.*, 41.

⁸¹ Cf. *Sem.*, 42. Cf. L. CHESTOV, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris 1923 (reeditado en 2012). Cf. PASCAL, *Pensées*, § 553 (Br.).

truos, asusta a Pascal. Rechaza dormirse y pasa a formar parte del pequeño número de elegidos, de mártires, inquietos, insomnes, predispuestos a la vigilia»⁸².

A diferencia de Pascal, Schleiermacher rechaza el episodio de Getsemaní y lo considera un episodio poético: «el abatimiento de la agonía forma parte de un revestimiento edificante y consolador para la debilidad humana»⁸³. También Guardini se prohíbe el acceso al Cristo sufriente⁸⁴. La visión más sobrecogedora, que continúa de cierta manera la de Pascal, es la de M. Blondel, para quien toda la humanidad se ha dado cita en el Huerto de Getsemaní:

«La conciencia teándrica estaba cargada y como tapizada de todas las conciencias e inconciencias humanas (como el azogue del espejo) por un prodigioso *transfer*. Al mismo tiempo, este peso oscuro, esta masa opaca, le impiden volatilizarse en la hoguera de la divinidad. Cristo es el Hombre por excelencia, la Humanidad, el Hijo del Hombre, y posee “una singular realidad por la confluencia en él de toda vida y de todo ser creado”. De hecho, el “estigma” de la finitud en su conciencia queda grabado y garantizado por las conciencias (e inconciencias) humanas. Ha querido comparecer íntimamente y, por eso, padecer humanamente, todo sufrimiento, todo pecado y todo mal. Es, en una fórmula sobrecogedora, “el estigmatizado universal por las miserias (y dolores) humanos”. Idea oscura y sobrecogedora, que eleva “al máximo” la realidad de la unión hipostática y del vínculo sustancial. La simpatía universal, habitualmente tamizada, es llevada a la incandescencia de la conciencia vigilante precisamente en la noche blanca de Getsemaní»⁸⁵.

En esta extensa cita se muestra que Blondel entiende el episodio de la oración en el Huerto de los Olivos como el momento en el que la compasión de Cristo llega a su nivel más elevado. Más adelante, y en especial en el capítulo VI, volveremos a aludir a la noche de Getsemaní como episodio central de la cristología filosófica de Blondel y, en consecuencia, de la fenomenología de Cristo.

⁸² *Sem.*, 43-44.

⁸³ *Sem.*, 48.

⁸⁴ Cf. *Sem.*, 54.

⁸⁵ *Sem.*, 56-57.

2.2 *Viernes santo*

El Viernes Santo de los filósofos —la segunda parte— da testimonio de la mirada que levantan hacia el misterio de la Cruz, que se vuelve así armazón para muchas filosofías modernas. Tilliette piensa sobre todo en el «Viernes Santo especulativo» de Hegel, quien impactado por el verso «Dios mismo ha muerto» de la coral luterana, desata una corriente especulativa que quiere comprender el Viernes santo como símbolo de la ausencia de Dios⁸⁶. Hegel no es ateo, pero fue fatalmente interpretado a partir de Feuerbach como el iniciador del ateísmo. Los teólogos contemporáneos, sin embargo, disculpan a Hegel explicando que con su expresión sobre la muerte de Dios se refería a la Cruz y al Calvario, es decir, a la muerte histórica de Cristo, interpretándola como el descenso a la noche de la pura interioridad, esto es, como el camino que va de la sustancia al sujeto⁸⁷. Sobre este esquema («*Verbum crucis*»), gira el sistema hegeliano entero:

«La aspereza de la muerte de Dios (“el pensamiento más terrible: que todo lo eterno, lo verdadero, no es, que la negación misma está en Dios”) se desliza amargamente al contacto con el cadalso de la Cruz, la amargura del dolor ilimitado que se convierte a su vez en amor infinito, en sublimidad de amor. Es lo que quiere decir la transición fulgurante a la Resurrección, muerte de la muerte, vuelta atrás de la negatividad»⁸⁸.

Para Tilliette, aun cuando la Cruz se convierte en un símbolo, el mérito de Hegel es no banalizar su simbolismo sino mantenerlo en la órbita de la *kénosis* cristiana⁸⁹. Hay una «ciencia de la Cruz» que la contempla como Árbol de Vida: E. Stein recupera el valor que la Noche tiene en san Juan de la Cruz y lo pone en paralelo con la cruz, en una sabiduría que ella misma rubrica con su martirio⁹⁰.

⁸⁶ Cf. *Sem.*, 69. Cf. G. W. F. HEGEL, *Fe y saber*, Madrid 2001.

⁸⁷ Cf. *Sem.*, 73.

⁸⁸ *Sem.*, 81.

⁸⁹ Cf. *Sem.*, 90. Ya dijimos más atrás que los esfuerzos de Schelling por contestar a Hegel prueban que su sistema no termina de acoger verdaderamente la historia de Jesús. Enseguida vamos a detenernos en la cristología filosófica de Hegel.

⁹⁰ Cf. *Sem.*, 95. Cf. E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, Burgos 1998.

La muerte de Cristo no puede comprenderse sólo especulativamente, y requiere también un acercamiento directo, fenomenológico⁹¹. Son las reflexiones que plantea Tilliette al final de este apartado, apoyándose una vez más en Blondel:

«Dios puede morir, si quiere, Él que es el Viviente absoluto y eterno. Misterio absoluto, hiato y laguna ontológica. El Hombre-Dios muere como un hombre, pero como jamás un hombre ha muerto ni morirá, porque es Dios quien muere en Jesucristo [...]. La muerte es la prueba extrema de la compasión, de la simpatía. *Oblatus est quia ipse voluit*. La muerte acaba el movimiento de la condescendencia y de la filantropía. Es el presentimiento de Blondel, que por otra parte no elimina el carácter único de la muerte de Cristo, la desemejanza. Este Dios que muere y, de un golpe, sumerge el universo en la oscuridad y el miedo, muere y puede morir como hombre, como todos los hombres, porque muere (de) la muerte de todos los hombres, ellos acuden a él con la multitud de sus pobres decesos, y la obnubilación es tal que colma y ahoga este cuerpo palpitante. La muerte es el último sello de una finitud hecha con todas las finitudes»⁹².

Este pensamiento de Blondel, que con tanta insistencia proclama Tilliette y repite en varios lugares, no puede pasarnos desapercibido: la muerte de Cristo es la manifestación extrema de su compasión por todos los hombres, y tiene en su origen una voluntad libre de donación, que es al mismo tiempo la acogida de todas las muertes humanas, de todas las finitudes. La filosofía no puede quedar inmune ante este gesto de extrema compasión, y tiene que preguntarse por su sentido. La pregunta por la vivencia que Cristo tiene de esta «simpatía estigmatizante», de esta «compasión hasta el estigma», es el núcleo esencial de una cuestión metafísica radical: si la historia de Cristo es decisiva para la comprensión del mundo y para la constitución de la historia. La fenomenología de Cristo se orienta a comprender este problema recién planteado.

⁹¹ Cf. *Sem.*, 98.

⁹² *Sem.*, 99-100. La expresión «finitud hecha con todas las finitudes» adelanta una reflexión central en la fenomenología de Cristo que vamos a desarrollar a partir del capítulo siguiente. Es una idea central de Blondel: el Hijo de Dios experimenta la finitud como «finitud de finitudes», la humanidad como «humanidad de humanidades».

2.3 *Sábado santo*

La tercera parte de la obra la dedica Tilliette a la atención que los filósofos han tenido hacia el Sábado Santo, que es considerado por nuestro autor la «desmesurada sombra del Viernes santo», y también el día del silencio y de la esperanza⁹³. Blondel, utilizando una expresión sugerente, lo considera «nuestro día»: «La pasión se ha terminado, pero continúa; el sacrificio ha asegurado la reconciliación del mundo y de Dios»⁹⁴. En la misma línea se sitúan las reflexiones de Balthasar sobre la «espiritualidad del Sábado Santo» que nuestro autor recoge y comenta en este apartado; para el teólogo suizo, el Sábado santo es:

«...el día más largo, coextensivo en definitiva con el *Triduum mortis*, coincide con el hiato de la Encarnación, con el suspenso de la Redención. Señala una «síncopa» histórica, una laguna incomprensible en la volubilidad del tiempo, o mejor, a través de estas horas huecas, queda aspirado por el “tiempo abisal” (G. Marcel), el vértice del tiempo»⁹⁵.

Para Balthasar, que sobre esta cuestión tiene un planteamiento discutible, como enseguida se dirá, Cristo ha sufrido el silencio de la ausencia de Dios y del Infierno donde Dios no está⁹⁶. Más allá de esta lectura, se trata de la prolongación de la «muerte de Dios», que permite a la filosofía recuperar su condición de *me-mento mori*, lo que sugiere la expresión «Sábado Santo especulativo»:

«La distancia o el hiato de Balthasar, la solución de continuidad que se intercala entre la hora nona del Viernes y la aurora de la Pascua, prohíbe conectar, al modo de Hegel, muerte y resurrección en un ciclo ininterrumpido de *Stirb und werde* (morir y llegar a ser). Lo que da a la muerte su peso, su densidad específica, da también a la esperanza una dimensión posible, hecha duelo macerado, “cien libras de aroma, mirra y áloe”. La muerte de Cristo, en su deposición, en sus ritos funerarios inacabados, es también una instrucción en acto sobre la sepultura, la misteriosa puesta en tierra de

⁹³ Cf. *Sem.*, 109.

⁹⁴ M. BLONDEL, *Carnets intimes*, citado en *Sem.*, 110.

⁹⁵ *Sem.*, 111.

⁹⁶ *Sem.*, 112. A esta visión de Balthasar nos referiremos después: *infra*, p. 443s.

tantas y tantas figuras humanas tumbadas, tendidas bajo tierra, a las que san Pablo compara con semillas»⁹⁷.

Tilliette destaca la intuición de Balthasar porque permite incluir en la muerte de Cristo las situaciones de dolor y muerte que forman parte de la historia de la humanidad. El Sábado Santo concede a la muerte su densidad, evitando así que el Viernes Santo se pueda reducir rápidamente al concepto:

«La inhumación de Dios, la prolongación de su estancia “entre los muertos”, obliga a reconsiderar el lema de la muerte de Dios adjuntándole una “muerte en Dios”. La discontinuidad, el “instante inconcebible entre el Sábado santo y Pascua”, con el “descenso a los infiernos” que implica, no crea solamente una ruptura de pensamiento, sino que incita a la conciencia cristiana a ver en esta muerte que no puede ser reducida a dialéctica un acontecimiento de la vida trinitaria»⁹⁸.

Nos parece que la resonancia que tiene la muerte del Hijo en la vida trinitaria impide que se establezca una continuidad inmediata entre la muerte y la resurrección, lo cual tiene evidentes connotaciones para la escatología⁹⁹. El sepulcro de Cristo no es sólo símbolo de ausencia de Dios; es también el tiempo del «descenso a los infiernos». El morir no es sólo un paso, sino un estado¹⁰⁰.

Sobre esta cuestión, H. U. von Balthasar ha defendido una tesis algo polémica, afirmando que Cristo sufre una segunda pasión, atraviesa una segunda muerte; no

⁹⁷ *Sem.*, 113.

⁹⁸ *Sem.*, 114. Es la actitud de la Piedad, que para algunos autores (especialmente para P. Emmanuel) muestra mejor la que la Navidad el misterio de la Encarnación; cf. *Sem.*, 119.

⁹⁹ Cf. Y. LABBÉ, *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Sant*, Paris 1980; C. PALACIO, «¿Pascua como ruptura?», en ID., *Jesucristo: historia e interpretación*, Madrid 1978, 61-66. Sobre la cuestión escatológica de la continuidad entre muerte y resurrección, son conocidas las posiciones de Althaus y Barth que afirman la resurrección del hombre en el momento de la muerte; algo así habrían sostenido también K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965 y G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; la Comisión Teológica Internacional hizo algunas precisiones a esta posición en una carta de 1979 (cf. *AAS* 71 [1979] 939-943, esp. p. 941). La supervivencia del alma, y por tanto la separación entre muerte y resurrección, se defiende en J. RATZINGER, «Zwischen Tod und Auferstehung», en *Communio. Internationale Katolische Zeitschrift* 9 (1980) 209-223.

¹⁰⁰ Cf. *Sem.*, 130.

acude simplemente al Hades, sino al Infierno sin esperanza, de donde Dios está ausente, el reino de la privación absoluta; «desde ahora el infierno pertenece de alguna manera a Cristo: a la desesperación ilimitada, que ha probado al reprobársela, responde una esperanza ilimitada»¹⁰¹. Para Balthasar, la *kénosis* y la gloria se implican:

«La *kénosis*, según Balthasar, se prorroga y perpetúa por tanto en la Gloria, ya que la cruz es la manifestación extrema y definitiva del Amor indefectible de Dios. Pero, al mismo tiempo, la existencia *kenótica* de Jesús se continúa en la vida oculta de la Iglesia, en la escuela del cristianismo, por imitación de los santos, camino de humillación y despojo, y sobre todo por los sacramentos y la Escritura... *Ecclesia forma servi*»¹⁰².

De hecho, el Cuerpo eucarístico de Cristo ha inspirado algunas interesantes reflexiones, sobre todo de Rosmini¹⁰³, y especialmente de Blondel¹⁰⁴. Del filósofo francés son también las últimas palabras del libro, dedicadas a la resurrección (que parece no haber ocupado más que levemente los pensamientos de los filósofos):

«25 de marzo de 1894. El Santo día de Pascua. Hay que recibir de Ti un poco de la alegría que nos anima a ir a la eternidad, *usque ad montem Dei!* Esta mezcla de dulzor y amargura que nos hace gustar en el presente, me estremece el corazón, y me reconforta invenciblemente: gemidos inefables del Espíritu que Tú nos inspiras, ahora que has resucitado»¹⁰⁵.

La obra se cierra con la gran meditación sobre la Pascua de L. Wittgenstein, que resulta ser un sorprendente apologeta:

«¿Qué es lo que me inclina a mí también a creer en la Resurrección de Cristo? Juego de alguna forma con la idea de que si no ha resucitado, se ha podrido en la tumba

¹⁰¹ *Sem.*, 132.

¹⁰² *Sem.*, 132-133. Cf. P. IDE, «La kénose selon Balthasar – Une notion centrale?», en *Com.* 40/6 (2015) 39-53.

¹⁰³ Cf. *Sem.*, 137.

¹⁰⁴ Cf. *Sem.*, 140.

¹⁰⁵ M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I, 551, cit. en *Sem.*, 144.

como cualquier hombre. Se ha muerto y se ha podrido. En este caso sería un maestro como los otros y no puede socorrernos. Y nosotros estamos de nuevo solos y huérfanos. Y podemos contentarnos con la sabiduría y la especulación. Estamos, por así decir, en el infierno, donde solamente podemos soñar, separados del cielo por cierto tipo de cobertura. Pero si yo debo *realmente* estar salvado, entonces necesito certeza, no sabiduría ni sueños, ni especulación; y esta certeza es la fe. La fe es fe en lo que necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo. Porque es mi alma, con sus pasiones, con su carne y su sangre, lo que hay que salvar, no mi espíritu abstracto. Se dirá quizás: sólo el amor puede creer en la Resurrección. O: es el Amor el que cree en la Resurrección. Se podrá decir: el Amor redentor cree también en la Resurrección, mantiene firme también la Resurrección. Lo que combate la duda es de alguna forma la *Redención*»¹⁰⁶.

Al parecer, la Encarnación o el Viernes Santo han resultado más interesantes para los filósofos que el acontecimiento pascual, y en particular la Resurrección. En la parte tercera de nuestro estudio insistiremos en la necesidad de una reflexión sobre el Resucitado conectada con la fenomenología del cuerpo. Además, creemos que sería posible interpretar el *pancristismo* de Blondel, en el que aún tendremos que detenernos, como una posición clara sobre este tema: la identidad del Cristo histórico y el resucitado puede ser una afirmación filosófica¹⁰⁷.

3. La cristología filosófica de Hegel

La filosofía de Hegel tiene una clara inspiración cristológica; ya en el capítulo segundo hemos explicado de dónde deriva el interés de Tilliette por el gran idealista: se trata de comprobar hasta qué punto es infundado el riesgo hegeliano de anular la historia y convertirla en un proceso metafísico necesario; si hubiera que

¹⁰⁶ L. WITTGENSTEIN, nota de 1937, *VB* 68s, cit. en *Sem.*, 144-145.

¹⁰⁷ El tratamiento filosófico de la resurrección toma forma irónica y escéptica en el Diccionario Filosófico de Voltaire (de 1764); cf. VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico* VI, Valencia 1901, 99-101. Una toma en consideración del «cuerpo glorioso» de Cristo en X. ZUBIRI, «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», en *EE* 56 (1981) 41-59. Recientemente F. GACHOUD, *Comment penser la Résurrection. Essai philosophique*, Paris 2014, con gran influencia de M. Henry.

admitir esta reducción, quedaría anulada la cristología filosófica¹⁰⁸. Tilliette se ha esforzado en señalar que el esfuerzo especulativo de Hegel no está vacío de historia, y también que no es responsable del ateísmo sistemático de algunos discípulos suyos. Incurra o no en una racionalización del cristianismo, lo cierto es que en Hegel los dogmas cristianos han puesto en movimiento el sistema filosófico.

El planteamiento de Tilliette ha despertado un gran interés académico, inspirando en particular un sólido trabajo de E. Brito sobre la cristología de Hegel¹⁰⁹. En él, después de presentar brevemente los años de formación en Tubinga, Berna y Frankfurt (1788-1800), Brito analiza la *Fenomenología del Espíritu*, las *Leciones sobre filosofía de la religión* y *La Enciclopedia de Ciencias filosóficas*. Las tres obras representan un desarrollo dialéctico sobre la religión cristiana: en la *Fenomenología*, Cristo se presenta como predicador de la alteridad, la representación filosófica del descubrimiento espiritual de la conciencia; en las *Lecciones*, la explicación se concentra en el desarrollo histórico; y finalmente, en la *Enciclopedia* se alcanza la revelación absoluta del Espíritu por el Espíritu: conciencia y naturaleza no son otra cosa que la presencia del Logos¹¹⁰. La reflexión hegeliana más importante desde el punto de vista cristológico, sin embargo, sigue siendo el «Viernes santo especulativo»¹¹¹, al que ya nos hemos referido varias veces en las páginas anteriores.

¹⁰⁸ Cf. W. PANNENBERG, «La signification de Hegel pour le christianisme», en *Archives de Philosophie* 33 (1970) 755-786.

¹⁰⁹ E. BRITO, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris 1983. El influjo de Tilliette en esta obra es notorio, sobre todo de *Philos*. Del mismo autor: cf. ID., *Hegel et la tâche actuelle de la Christologie*, Paris 1979. Aquí nos limitamos al estudio de la primera.

¹¹⁰ Cf. E. BRITO, *Verbum Crucis*, 529-531.

¹¹¹ La expresión es de G.W.F. HEGEL, *Fe y Saber*, Madrid 2001, 164: «Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: “la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre”). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o

Brito ofrece una propuesta de lectura de Hegel que se inspira en el esquema de las cuatro semanas de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio¹¹². Desde esta perspectiva, señala cuatro momentos en la cristología (*kénosis*, encarnación, pasión y resurrección) que configuran la reflexión en cuatro apartados: la *kénosis* del Hijo como don de la adopción, la encarnación como presencia del Mediador, la pasión del Siervo como trabajo de la Redención y gloria del Exaltado como comunión universal con Dios¹¹³.

El primer apartado se plantea el motivo de la Encarnación y de la *kénosis*: «¿Es la generosidad de una plenitud fontal, o la carencia, la avidez primitiva? Y al mismo tiempo, ¿la divinización es una refutación que disuelve la humanidad o su confirmación? ¿Hay que comprender el don que nos aporta el nuevo Adán sólo a partir de la falta o sobre todo a partir de la integridad de la inocencia?»¹¹⁴. Las posiciones clásicas son conocidas, y también la valoración que hoy hace la teología actual: ni la pasión es algo accidental en la glorificación del Padre por el

precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad».

¹¹² Cf. E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien I-II*, Wien-München, 1964; G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de s. Ignace de Loyola I-II*, Paris 1956-1966; cf. X. TILLIETTE, «Le Père Gaston Fessard et les Exercices», en *Greg.* 71 (1991) 317-347.

¹¹³ Cf. E. BRITO, *Verbum Crucis*, 539-540. Brito cree que con la ayuda de Hegel puede elaborarse una propuesta para afrontar los principales problemas cristológicos planteados en la actualidad: cristología ascendente o descendente (cuestión metodológica), cristología en el horizonte cosmológico o antropológico (cuestión dogmática), Jesús de la historia o Cristo de la fe (cuestión exegética) y la relación con la soteriología (cuestión ética); cf. *ibid.*, 543.

¹¹⁴ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 545.

Hijo, ni la encarnación es un simple medio para realizar la redención¹¹⁵. En este horizonte hay que situar la posición de Hegel, que «no se equivoca al articular la automanifestación divina y la salvación del hombre de manera que “doxología” y “soteriología” coinciden: Dios se encarna para revelar en la escisión de la muerte la autoglorificación de la divinidad espiritual»¹¹⁶. La fragilidad no ha quedado fuera de Dios. Tanto, que la comprensión hegeliana de la *kénosis* se refiere no sólo a la humillación de la naturaleza humana, sino sobre todo a la «desapropiación» del Logos preexistente, donación que está marcada en el mundo desde su creación. Ahora bien, la posición de Hegel no respeta del todo la verdad de fe, porque la «mediación del mundo» que él plantea lleva inscrita la necesidad de su refutación dialéctica, de modo que la divinidad sólo puede reaparecer en la medida en que la naturaleza humana se niega; por eso, «la concepción hegeliana de la divinización reduce tanto la gratuidad divina como la consistencia humana»¹¹⁷.

El segundo apartado considera la mediación salvífica de Jesús como Dios y hombre: Hegel «concibe la unión hipostática de manera unilateralmente negativa. Su comprensión de la preexistencia del Hijo y de la verdadera humanidad, lo

¹¹⁵ Cf. G. MARTELET, «Sur le motif de l'Incarnation», en H. BOUËSSÉ (ed.), *Problèmes actuels de christologie*, Paris 1965, 35-80; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 234. En la discusión medieval, santo Tomás presenta la encarnación como remedio al pecado (cf. *STh* III, q. 1, a. 3, aunque se deja abierta la posibilidad de que el Verbo se hubiera encarnado si Dios lo hubiera dispuesto así, incluso sin el pecado del hombre), siguiendo la tradición agustiniana («si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del hombre no hubiera venido», S. AGUSTÍN, *Sermo* 174,2 [PL 38,940]); por su parte, Duns Scoto cree que la encarnación sucede para la gloria de Dios en cuanto el Verbo encarnado es la excelencia de la creación (*Summum Opus Dei*; cf. D. SCOTO, *Opus Oxoniense*, III, d.7, q.4; ID., *Opus Parisiensis*, III, sent. 7,4). Esta cuestión, sin embargo, no fue especialmente problemática hasta comienzos del siglo XX, cuando se radicaliza la postura tomista (sobre todo con R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Motivum Incarnationis fuit motivum misericordiae», en *Angelicum* 7 [1930] 289-302). Algunos quieren ver una posición intermedia en H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1964, 75-78.

¹¹⁶ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 549.

¹¹⁷ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 558. Por la misma razón, Hegel no ha pensado en Cristo como «Nuevo» Adán, sino como «Segundo», es decir, la contrapartida dialéctica del hombre viejo; cf. *ibid.*, 566.

mismo que de su ministerio salvífico, se encuentran desfiguradas»¹¹⁸. La comprensión hegeliana de la unión hipostática es una racionalización de la doctrina luterana según la cual las naturalezas no conservan sus propiedades, sino que se vinculan en virtud del intercambio y la indigencia; esta teología incompleta permite a Brito presentar las diversas lecturas que se han hecho del concilio de Calcedonia en la teología reciente, en lo que parece un intento de aprovechar algún elemento de la filosofía hegeliana, que en este punto se aparta claramente de la ortodoxia de la fe. Es más fácil interesarse por sus ideas sobre la preexistencia del Hijo, aunque la comprensión de la humanidad de Cristo presenta «el aspecto más anti-cristiano de la teología hegeliana», más próxima al docetismo que a la fe ortodoxa¹¹⁹. Es verdad que Hegel ve en la relación con el Padre la expresión de la identidad de Jesús, pero, toda vez que la humanidad ha de ser «superada», la cristología de Hegel termina siendo casi una doctrina gnóstica. Quedan abiertas muchas preguntas: la posibilidad de admitir una «conciencia humana» de Jesús, el modo de comprender la «enhipóstasis» que es respuesta al monotelismo, el valor redentor de toda la existencia de Jesús es redención, y no sólo el momento de la muerte, etc.

En tercer lugar, Brito se centra en la comprensión hegeliana de la economía de la Redención, que ha recibido diversas explicaciones en dependencia de la dimensión antropológica que se toma como punto de partida: el sacrificio (el cuerpo, la teoría física), la satisfacción (la relación, teoría jurídica), el mérito (la libertad, teoría histórica) y el cumplimiento (comunión del hombre y el Ser Absoluto, teoría ontológica); es difícil afirmar que la interpretación hegeliana respeta completamente los datos de la fe¹²⁰. Finalmente, en el cuarto apartado se estudia la Gloria del Hijo, que para Hegel es la comunión universal con Dios: la Resurrección es obra del Padre (dimensión teológica), presencia del Hijo (dimensión cristológica), colaboración del Espíritu (dimensión soteriológica) y recapitulación de

¹¹⁸ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 567.

¹¹⁹ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 585.

¹²⁰ E. BRITO, *Verbum Crucis*, 605: «Ningún filósofo, como subraya el P. Breton (*La Passion de Christ et les philosophies*, 21-37), ha explotado el dogma de la redención con el rigor de Hegel. Ahora bien, ¿la salvación hegeliana es plena?».

la historia humana (dimensión cósmica)¹²¹. Al comparar algunas visiones teológicas con las ideas de Hegel no para de crecer una sospecha: «como para el gnosticismo, para Hegel sólo hay liberación definitiva por la abolición del cuerpo»¹²².

Es verdad que la filosofía contemporánea sólo puede hacerse en diálogo con Hegel¹²³, y en consecuencia también la teología¹²⁴. Por eso, aunque en algunos momentos los reparos teológicos estén sobradamente justificados, la aportación de la teología hegeliana es valiosa para afrontar las cuestiones actuales; algo así había señalado ya W. Pannenberg¹²⁵. Nos parece, sin embargo, que las dificultades se multiplican cuando se desciende a los elementos concretos. Con Tilliette, preferimos una contemplación más amplia de la visión hegeliana que se contenta con su intuición fundamental; de este modo puede apreciarse mejor su valor como cristología filosófica: el acontecimiento central del cristianismo, que es la Encarnación del Hijo de Dios hasta su muerte en la Cruz, posee una potencialidad filosófica como centro e imagen del sistema dialéctico.

¹²¹ Cf. E. BRITO, *Verbum Crucis*, 635.

¹²² E. BRITO, *Verbum Crucis*, 651.

¹²³ Cf. X. ZUBIRI, «Hegel y el problema metafísico», en ID., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987⁹, 267-287; especialmente p. 269: «La madurez intelectual de Europa es Hegel [...]. La verdad de Europa está en Hegel. [...] Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel». Interesante artículo en el que se resume el planteamiento metafísico de Hegel y se plantea su superación, primero por el cuestionamiento de la intencionalidad fenomenológica (Husserl) y después por la comprensión del hombre como luz del universo.

¹²⁴ Es lo que propone H. KÜNG, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Brescia 1972, aunque esta obra merece una crítica muy dura: X. TILLIETTE, «Actualité de l'idéalisme allemand», en *Les Quatre fleuves* 1 (1973) 80, nota 20: «El libro de Küng es una compilación mediocre, mal recibida por los especialistas»; más interesantes son P. HENRICI, «Hegel et la théologie», en *Archives de Philosophie* 31 (1968) 36-71; W. PANNENBERG, «La signification de Hegel pour le christianisme», en *Archives de Philosophie* 33 (1970) 755-786. Cf. también E. BRITO, *Verbum Crucis*, 13-14.

¹²⁵ Cf. *supra*, 220-221. No hay en Pannenberg referencias al trabajo de Brito.

Es indudable que existe un uso de la Cruz como símbolo; para Tilliette, este uso no es ilegítimo¹²⁶ cuando se utiliza para explicar con una imagen la estructura del mundo; ahora bien, los problemas aparecen cuando la cruz se reviste de necesidad. Parece que hay que aceptar que en el periodo de Jena, la Cruz no era para Hegel más que un símbolo. Sin embargo, Tilliette cree que después, sobre todo en las *Lecciones sobre filosofía de la Religión*, al conceder a la cruz un valor histórico, se inserta en una comprensión filosófica de la Encarnación como la síntesis de lo finito y lo infinito:

«La Encarnación es, por tanto, la realización de la verdad fundamental. Responde a una necesidad del lado de Dios y del lado del hombre. De lado de Dios, porque es propio de la naturaleza del Espíritu y de Dios manifestarse hasta el fondo, hasta el extremo de la alteridad. Del lado del hombre, porque es necesario que este contenido, la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana tome el aspecto y la realidad de una certeza sensible, de una existencia exterior. Por eso era necesario que Dios se encarnara en un solo hombre individual, en la particularidad»¹²⁷.

Dejando aparte esta afirmación de la necesidad de la cruz, Tilliette admite un fondo cristológico justo, a saber, la traducción filosófica del valor salvífico de la cruz. Para Hegel, lo finito es un momento de lo infinito; si la extrema finitud es la muerte, la negatividad suprema es al mismo tiempo el supremo amor, pues la cruz sería un momento de la dialéctica, que sólo está completa después del tercer momento de superación. Para Tilliette, Hegel no habría querido remplazar al cristianismo, sino inspirar en él la filosofía¹²⁸.

4. La cristología filosófica de Blondel

El segundo tipo de la cristología filosófica encuentra su mejor expresión en la labor intelectual de M. Blondel, y en particular en *La Acción*. Acabamos de sintetizar las líneas de la cristología filosófica de Hegel que, según Tilliette, elabora

¹²⁶ Cf. *Philos.*, 119.

¹²⁷ *Philos.*, 128.

¹²⁸ Cf. *Philos.*, 129-131. En eso consiste la segunda vía de la cristología filosófica. De ahí que, a diferencia de Fabro, Tilliette admita algún valor al planteamiento hegeliano.

una filosofía que pone su centro en el acontecimiento de la *kénosis* y la cruz, aunque termina proponiendo la necesidad de superar dialécticamente la encarnación, lo que corre el riesgo de suprimir la historia, acercándose a posturas gnósticas. Por su parte, la reflexión de Blondel es una aportación más eficaz y sugerente. No sólo abre un camino filosófico hacia las verdades de fe —en particular hacia la mediación de Cristo—, como hemos resumido en el capítulo anterior; *La Acción*¹²⁹ es el resultado de una inspiración cristológica, que es lo que vamos a mostrar ahora, con el objeto de descubrir por qué nuestro autor señala a Blondel como modelo de este segundo tipo de cristología filosófica.

4.1 *Síntesis de La Acción (1893)*

El interés de Blondel en *La Acción* es elaborar una respuesta a la cuestión por el sentido de la vida humana y su destino, y para eso contempla la acción como «la síntesis del conocer, del querer y del ser, el vínculo del compuesto humano»¹³⁰. La tesis de Blondel comienza demostrando la existencia de la voluntad humana, fuente de la acción, haciendo frente a otras posiciones teóricas que la niegan. A continuación, describe el valor filosófico de la acción: históricamente se ha fundado la realidad de las cosas apoyándose en los sentidos o en la razón, pero en realidad, según Blondel, las cosas están constituidas por la unidad mutua de lo sensible y lo inteligible, una unidad que es resultado, producto, esto es, acción: «conocer es ser lo que se conoce, producirlo, tenerlo, convertirse en él. *Summus quod videmus*»¹³¹. Al reconocer el papel mediador de la acción, surge la necesidad de desarrollar una ciencia de la práctica: «Toda disciplina científica

¹²⁹ Aquí hemos usado la versión de sus obras completas: M. BLONDEL, *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses*, Paris 1995, preparada por C. Troisfontaines. Existe una buena versión española: M. BLONDEL, *La Acción (1893) Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC 557, Madrid 1996, preparada por C. Izquierdo. Su introducción es imprescindible para comprender la obra. Cf. también R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel (1893). Relecture pour un centenaire*, Paris 1992.

¹³⁰ *La Acción*, 52. La acción es el resultado de la suma de las facultades del hombre y de su propia composición personal. Resulta sorprendente que hasta aquel momento ninguna filosofía hubiera tomado en consideración la relevancia filosófica de la acción.

¹³¹ *La Acción*, 508.

requiere para subsistir del postulado de la acción, y la misma acción debe llegar a ser, si la voluntad es consecuente con el movimiento inicial del saber, objeto de una ciencia propia»¹³². El objeto de esta ciencia, y en consecuencia el grueso de la obra, lo constituye una fenomenología de la conciencia en la que se desgrana el origen de la acción y, sobre todo, lo que Blondel llama «determinismo»:

«En lo que se quiere siempre hay un determinismo latente. Sólo el rigor de esa necesidad permite una verdadera ciencia de la acción. El desarrollo de esa necesidad manifiesta poco a poco a la voluntad la serie de medios que ella misma se impone. Sólo esa necesidad tiene una importancia suprema para el hombre, ya que ella le descubre lo que no puede evitar ser antes o después, ya que por una lógica inexorable, saca de sus acciones queridas todo lo que ya contienen»¹³³.

Este determinismo de la acción fundamenta no sólo una disciplina moral sino un verdadero esquema metafísico, que Blondel se propone presentar. «En lo que sabemos, esperamos más de lo que sabemos, y hacemos una especie de apuesta de nosotros mismos, y lo misterioso conocido lo amamos tanto por lo que contiene como por lo que promete»¹³⁴. Así es como se consigue apreciar una desproporción entre aquello que procede de la voluntad y aquello que se hace objeto de la voluntad, de modo que la acción querida parece no adecuarse a la misma voluntad¹³⁵. Como consecuencia de este determinismo, la acción siempre se dirige hacia un término necesario, pero alcanzarlo implica la mediación de la colaboración, la «co-acción»:

«La desproporción de la acción con la causa eficiente es justamente lo que hace surgir y lo que explica la causa final. Sólo va hacia delante el que no tiene, ni detrás de sí ni tampoco en el lugar en el que está, seguridad o suficiencia [...]. El hombre no se

¹³² *La Acción*, 111. Cf. *La Acción*, 115: «Las ciencias no nos dan ninguna luz sobre el fondo de las cosas, las ciencias exigen la mediación de un acto que es irreductible a ellas».

¹³³ *La Acción*, 172.

¹³⁴ *La Acción*, 143. Este «determinismo» no excluye ni impide la libertad, porque en la necesidad de actuar descubre al hombre su capacidad infinita de acción. Cf. *La Acción*, 155-156. La noción de «apuesta» descubre las raíces pascalianas del pensamiento de Blondel.

¹³⁵ Cf. *La Acción*, 167: «*quod procedit ex voluntate*» y «*quod voluntatis objetum fit*»; se expresa así más claramente lo resumido con «*volonté voulante*» y «*volonté volue*».

basta a sí mismo [...], no puede solucionar sólo por sí mismo los asuntos de la propia vida»¹³⁶.

De este modo, por el camino de la mediación de los otros (la familia, la sociedad, la humanidad entera) se muestra la coherencia de postular también una ayuda superior: «El término al que la acción refleja parece experimentar la imperiosa necesidad de referirse es un absoluto, algo independiente y definitivo que se halla fuera de la cadena de los fenómenos, algo real fuera de lo real, algo divino»¹³⁷. El hombre ha intentado controlar de muchos modos este elemento divino¹³⁸, pero lo único aceptable es admitir su condición trascendente: «El más grande servicio que se puede rendir al hombre es el de hacer desaparecer una tras otra ante sus ojos todas las supersticiones, para que obtenga el sentimiento puro de la espera religiosa»¹³⁹.

El paso más decisivo, a nuestro parecer, tiene lugar al comienzo de la cuarta parte de *La Acción*. El «determinismo» del que habla Blondel no consiste sólo en que la voluntad se vea conducida necesariamente a la acción libre, con la necesaria colaboración de otros (y Otro), sino en que tiene que aceptarse a sí misma¹⁴⁰. Por eso, si la misma voluntad del hombre no se agota en los actos a los que con-

¹³⁶ *La Acción*, 236s. Cf. *ibid.*, 237: «Para lograr ser mejor y más completamente uno, no se debe ni se puede permanecer solo»; *ibid.*, 252: «Toda acción es una demanda de concurso y es ya una obtención de ayuda»; *ibid.*, 319: «El hombre anhela desposarse con la humanidad misma y formar con ella una sola voluntad».

¹³⁷ *La Acción*, 347.

¹³⁸ Cf. *La Acción*, 353: «El excedente del acto humano hace surgir la tentación de darle un objeto»; cf. *ibid.*, 354: «No hay acto humano, por infame que sea, en el que no se haya podido integrar lo divino; ningún acto que no haya suscitado una idolatría», incluso el mismo hecho de pensar que el ser humano se basta a sí mismo (idolatría más actual).

¹³⁹ *La Acción*, 364. Cf. *ibid.*, 367: «Tan artificial es toda religión natural como natural la espera de una religión».

¹⁴⁰ Cf. *La Acción*, 375: «Todo lo que tiene no le basta, y cuando lo tiene no le parece nada porque él no se basta y no se posee a sí mismo»; *ibid.*, 376: «Nosotros no hemos querido aquello que resulta ser lo central de nosotros mismos»; *ibid.*, 380: «Lo peor no es quizás no poder cambiar nuestros actos, sino que nuestros actos nos cambian de tal manera que ya no podemos nosotros cambiarnos a nosotros mismos».

duce, cuando el objeto de la voluntad es ella misma entonces se alcanza a comprender la auténtica transcendencia de la acción:

«La voluntad no se contenta con ninguno de los objetos que ha querido [...]. ¿Cómo podría quererse a sí misma? [...] ¿Cómo adecuar el sujeto al sujeto mismo? Para quererme a mí mismo plenamente, es necesario que quiera más de lo que hasta ahora ha sabido encontrar»¹⁴¹.

Si querer un objeto implica aceptar la voluntad que lo quiere, entonces el quererse la voluntad a sí misma implica aceptar una voluntad mayor. Y así, Dios se impone en la reflexión filosófica en virtud del determinismo de la acción:

«La idea de Dios depende doblemente de nuestra acción. Por una parte, debido a que al actuar encontramos en nosotros una infinita desproporción, por eso nos vemos constreñidos a buscar la ecuación de nuestra propia acción en el infinito. Por otra parte, debido a que al afirmar la absoluta perfección no conseguimos nunca adecuar nuestra propia afirmación, nos vemos obligados a buscar su complemento en la acción»¹⁴².

La acción más importante a la que nos vemos abocados es precisamente aceptar o no la voluntad de Dios como ayuda necesaria para la perfección de nuestra acción: «Querer y no poder, poder y no querer, ésta es precisamente la opción que se presenta a la libertad: amarse a sí mismo hasta el desprecio de Dios o amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo»¹⁴³. Es justamente en la acción humana que exige el esfuerzo de salir de uno mismo (la abnegación) donde se acepta esta colaboración divina. La acción, si se permite la expresión, es la única realidad con capacidad teándrica¹⁴⁴: «Lo que mejor manifiesta la vida y la transfigura son las obras [...]. Sólo la práctica es capaz de unir entre sí dos órdenes

¹⁴¹ *La Acción*, 385s.

¹⁴² *La Acción*, 399.

¹⁴³ *La Acción*, 403. Cf. *ibid.*, 404: «O excluir de nosotros toda otra voluntad distinta a la nuestra, o entregarnos al que no somos nosotros como el único salvador».

¹⁴⁴ Cf. *La Acción*, 454.

que parecían comunicables»¹⁴⁵. Y entre esta acción sobresale la «práctica literal», esto es, la acción religiosa (la moral cristiana y los sacramentos)¹⁴⁶. «Aun siendo individuales, dos voluntades pueden armonizarse de tal modo que, en una estrecha colaboración, no formen más que una sola cosa, *ut unum sint*. Por esto se le atribuye sólo a la acción el poder de manifestar el amor y de alcanzar a Dios»¹⁴⁷.

Ahora bien, la capacidad teándrica de la acción la convierte en fundamento del conocimiento y del ser. La acción, al aunar al hombre con Dios, permite explicar el conocimiento como unión de lo sensible y lo inteligible, y el ser como vínculo entre lo universal y lo particular. Por eso, *La Acción* concluye afirmando esta síntesis metafísica, que brota de la vinculación de la obra divina con la humana: «El verdadero infinito no está en el universal abstracto, sino en el singular concreto»¹⁴⁸. La explicación del mundo exige una acción teándrica:

«La realidad objetiva de los seres está vinculada a la acción de un ser que, viendo, hace ser lo que ve, y queriendo llega a ser lo que conoce. Si las cosas existen porque Dios las ve, en principio, sólo son pasivas respecto de su acción creadora y como inexistentes en sí. Pero si las cosas son activas y verdaderamente reales es porque la mirada divina las ve a través de la mirada de la misma criatura, no en cuanto las crea

¹⁴⁵ *La Acción*, 461. Cf. *ibid.*, 460: «Lo que no podemos conocer ni, sobre todo, comprender claramente, lo podemos hacer y practicar»; *ibid.*, 469: «En la práctica literal, el acto humano es idéntico al acto divino, y bajo el ropaje de la letra se insinúa la plenitud de un espíritu nuevo».

¹⁴⁶ Cf. *La Acción*, 473: «Por el contrario, en la maravillosa operación que, gracias a una doble asimilación, forma de dos vidas infinitamente separadas una síntesis y una acción única, la práctica literal inyecta el germen divino hasta en las más humildes funciones del organismo y asocia el cuerpo a una vida más alta aún que la del espíritu. Y precisamente de esta materia sacramental, bajo la cual el infinito viviente parece anonadado y como muerto, debe resucitar, gracias al esfuerzo de la buena voluntad, esa vida a la vez humana y divina. Todos nosotros debemos dar a luz engendrando a Dios en nosotros mismos: θεοτόκοι. [...] El don que le aporta la acción religiosa se incorpora tan estrechamente a su sustancia, que la naturaleza humana llega a ser capaz de producir y de crear de alguna forma a quien le ha dado todo lo que tiene».

¹⁴⁷ *La Acción*, 475.

¹⁴⁸ *La Acción*, 502.

sino en cuanto son creadas y en cuanto su autor se hace pasivo respecto a su propia opción»¹⁴⁹.

Esta acción teándrica postulada al final de *La Acción*, además de concluir en la necesidad de una opción por el sentido que supera el itinerario filosófico pero que es coherente él, nos muestra el núcleo de la cristología filosófica de Blondel, que es lo que directamente nos interesa aquí y en lo que vamos a centrarnos enseguida. Una de las principales críticas que se hizo a *La Acción*, y que el propio Blondel pagó con su destino profesional, fue que introducía elementos religiosos en la reflexión filosófica. Esta entrada, que fue mal comprendida en su tiempo, es lo que Tilliette llama precisamente cristología filosófica, y lo que reclama como posible. Si tales ideas proceden de intuiciones religiosas que quedan en el trans-fondo y no impiden una elaboración filosófica coherente, no se ve la razón por la cual pueden invalidar el discurso.

4.2 *La Acción en la cumbre de la cristología filosófica*

El párrafo de *La Acción* que acabamos de citar contiene una afirmación central, de la que brota la fuerza de la interpretación cristológica de la obra de Blondel: en la Encarnación, Dios mismo se hace «pasivo» respecto a sus criaturas; encarnándose, el Hijo de Dios se hace «Vínculo» del mundo y le asegura de este modo consistencia metafísica, cognoscibilidad filosófica y estructura fenoménica. Y así, se puede decir que la filosofía resuelve sus enigmas en el misterio de la Encarnación:

«La humanidad da sentido y solidez al cosmos, pero la humanidad no es ella misma ni está verdaderamente realizada más que en Cristo. En él todo tiene su subsistencia. De manera que la cita de san Bernardo, que vuelve como leitmotiv (*aliter per divinitatem, aliter per carnem idem eadem conoscens*) quiere decir que el Verbo encarnado, conociendo como hombre lo que conoce como Dios, es el Vínculo vivo de este doble conocimiento y así el Vínculo sustancial universal. La palabra de Bossuet, otra

¹⁴⁹ *La Acción*, 513. La interpretación de este famoso pasaje es hoy discutida. Cf. E. TOURPE, «Esprit et médiation. Considerations sur Blondel», en *Filosofia Oggi* 21 (1998) 79-94. Enseguida haremos una referencia a la propuesta de Tourpe; cf. *infra*, nota 166.

frase querida para Blondel, “las cosas son porque Dios las ve”, es susceptible entonces de un sentido nuevo y esperanzado: las cosas son porque Dios las ve de una manera empírica, sensible, y la objetividad de las cualidades sensibles está místicamente vinculada a la condescendencia, a la metafísica de la caridad»¹⁵⁰.

Esta metafísica de la caridad es el único fundamento posible para la fenomenología de Cristo; es otro modo de decir que la condescendencia y el amor divinos dan fundamento metafísico y fenoménico, universal y concreto, a la realidad, que encuentra su Clave, su Vínculo, en el Hijo encarnado por amor. Esta comprensión de la Encarnación es la primera de una serie de ideas de *La Acción* que justifican su enclave en la cumbre de la cristología filosófica. Se trata de afirmaciones filosóficas, que pueden ser aceptadas como elementos de un discurso «científico». Proceden de la cristología, pero no es necesario hacerse teólogo para aceptarlas¹⁵¹.

Después de la Encarnación como Vínculo, la primera de estas verdades es el valor que se da a la acción en sí. La acción es la traducción filosófica del ἀγαπή

¹⁵⁰ X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 78-79. Se recordará que la cita de san Bernardo es: S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis et superbiae*, III, 6, 10; la de Bossuet se encuentra en M. BLONDEL, *L'Action*, 459 (*La Acción*, 513s). Unos años más tarde, en una carta de 1919 a A. Valensin, Blondel insiste precisamente en esta idea: «Desde hace mucho tiempo, desde siempre, he tratado de resolver este problema: ¿cómo conferir a esta pobre apariencia de ser que somos nosotros y que son las cosas una solidez definitiva?, ¿cómo absolutizar lo relativo, cómo comprender que todo esto vale la pena para Dios? Y así, estudiando las condiciones requeridas para esta “solidificación” de la criatura (la palabra es de san Agustín, *Conf.* XI, 30), he encontrado en todas las avenidas lógicas, metafísicas, morales y religiosas de mi pensamiento este *pancristismo* ontogénico y filogénico»; H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, Paris 1965, 35.

¹⁵¹ En la defensa de su tesis, Blondel responde abiertamente a los profesores: «La inspiración de mi trabajo no es de ningún modo teológica. Me he esforzado por ir tan lejos como la razón puede y debe ir, sin invadir ningún terreno extranjero: lo racional debe ser entregado a la libre reflexión de todos. No hay necesariamente que despreciar las conclusiones a las que llego [...]. Yo no he investigado si el sobrenatural es real (es de otro orden), ni si es posible (a la mirada humana y por nuestras fuerzas no lo es); sólo he investigado cómo se engendra esta noción y cómo el sobrenatural es necesario a la acción para que esté en ecuación en la conciencia»; cf. M. BLONDEL, *Œuvres Complètes*, I, 738.

joánico y paulino. La realidad del amor es la acción, y ya san Ignacio decía del amor que «se debe poner más en las obras que en las palabras» (*Ej.* 230). La acción es otra manera de denominar al amor llevado al acto; al afirmar que la acción es el fondo del conocimiento y del ser, se coloca por eso al amor como cimiento de todo: «En el fondo de mi ser, o hay un amor y un querer del ser, o no hay nada»¹⁵². No hay que entender esta afirmación de Blondel de manera poética: realmente una voluntad al mismo tiempo divina y humana constituye la consistencia del mundo, como hemos dicho unas líneas más arriba. La acción es la encarnación del amor, de modo que se puede afirmar que «la encarnación del pensamiento y del sentimiento es una verdad humana, y la verdad sólo es humana cuando se encarna»¹⁵³.

La acción más excelente es el sufrimiento. He aquí la sorprendente segunda gran afirmación de esta cristología filosófica. «Quien no ha sufrido por una cosa, no la conoce ni la ama»¹⁵⁴. Conocer y amar se resuelven, en último término, en sufrir. «El sufrimiento nos saca del engaño de querer lo menos para querer lo más»¹⁵⁵. Y aún de modo más explícito: «amar significa querer sufrir»¹⁵⁶. No se ha de ver en estas afirmaciones una exaltación del propio perjuicio, sino la apertura a una voluntad mayor: «Lo esencial y lo costoso es hacer bien lo que se hace, es decir, con espíritu de sumisión y de desapego, hacerlo porque en ello se siente el imperativo de una voluntad a la que se debe someter la nuestra»¹⁵⁷. La acción alcanza su cumbre cuando es capaz de renunciar a la propia inclinación para aceptar la verdad de otro: «La aceptación del sufrimiento manifiesta la medida del corazón del hombre, ya que testimonia en él la impronta de otro»¹⁵⁸. Hay aquí un criterio decisivo para determinar la moralidad de las acciones: «De acuerdo con el testimonio inmediato de la conciencia, la acción es buena cuando, para

¹⁵² *La Acción*, 15.

¹⁵³ *La Acción*, 225.

¹⁵⁴ *La Acción*, 428.

¹⁵⁵ *La Acción*, 426.

¹⁵⁶ *La Acción*, 429.

¹⁵⁷ *La Acción*, 423.

¹⁵⁸ *La Acción*, 428.

llevarla a cabo, la voluntad se somete a una obligación que le exige un esfuerzo y una especie de victoria sobre sí misma»¹⁵⁹. Unas líneas más arriba hemos visto que la apertura al otro, a la «co-acción», es un paso decisivo para que la acción alcance su propio término.

No sorprende, por tanto, que Blondel encuentre la gran afirmación de la cristología filosófica en la comprensión del sacrificio. No se trata sólo de que la mortificación sea la auténtica experiencia metafísica¹⁶⁰, sino sobre todo que el acto supremo del amor y su triunfo es que un hombre pueda dar la vida en sacrificio por otro¹⁶¹:

«La inteligencia profunda de los sentimientos del prójimo siempre ha tenido como causa o consecuencia un lazo afectivo... El ser es amor: por tanto, si no se ama no se conoce nada. Por eso la caridad es el órgano del conocimiento perfecto. Pone en nosotros lo que está en el prójimo. En la medida en que las cosas son, actúan y nos hacen padecer. Aceptar esta pasión, recibirla activamente, significa ser en nosotros lo que ellas son en sí... Excluirse de sí por la abnegación significa engendrar en sí la vida universal»¹⁶².

Nos encontramos ante una afirmación filosófica; su trasfondo es la Cruz de Cristo, pero no se exige la fe para admitir las conclusiones filosóficas; además, a diferencia de Hegel, la presentación de Blondel no difumina la realidad histórica. La acción es, en última instancia, la capacidad de pasión. La acción suprema es obediencia, es acogida de la acción de otro; en el hombre, y también en Dios. La capacidad de la acción de albergar lo divino y lo humano la convierte en clave de la realidad, expresando así el concepto más elevado de cristología filosófica, y poniendo en continuidad encarnación y creación¹⁶³. Es una verdad que acabamos

¹⁵⁹ *La Acción*, 424.

¹⁶⁰ *La Acción*, 430-431. Cf. *ibid.*, 495: «El sacrificio es la solución del problema metafísico por el método experimental».

¹⁶¹ *La Acción*, 499. Cf. *ibid.*, 495: «Si Dios se ofrece al hombre bajo una forma de aniquilamiento, el hombre sólo puede ofrecerse a Dios aniquiándose él también».

¹⁶² *La Acción*, 496.

¹⁶³ Cf. X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 79-80: «La unión hipostática manifiesta de manera excelente la conjunción del Logos divino y de la creación. Es un ápex.

de recoger unas líneas más arriba al afirmar que la Encarnación, en cuanto acción divina y humana, concede consistencia a la realidad entera, incluso al nivel de los fenómenos:

«La realidad del fenómeno, y con ella el sistema total y el conjunto mismo de los espíritus, se desvanecería sin este doble vínculo de lo relativo con lo absoluto y de lo absoluto con lo relativo. No se trata de que lo relativo sea algo mínimamente necesario. Es real sólo en la medida en que recibe del absoluto el don de ser causa en el ámbito de lo absoluto. Es una necesidad condicional que no merma en nada la independencia soberana de la causa primera, sino que manifiesta simplemente a qué grado de condescendencia por su parte queda subordinada la existencia de las causas segundas. *Quod sciebat ab aeterno per divinitatem, aliter temporale didicit experimento per carnem*. Hay que llegar hasta este punto para ver, si no la razón total y el verdadero fin, por lo menos la expresión del amor creador en el don gratuito del ser a otros que no son el ser. Y sin este enfoque nunca se llegará a fundar la existencia de una cosa cualquiera. Siendo pasiva en el fondo, es preciso que la naturaleza, para ser, tenga una verdadera acción, y que dicha acción encuentre su consistencia en la pasión voluntaria de un ser capaz de conferir a su conocimiento un carácter de absoluto»¹⁶⁴.

La reflexión precedente traduce las ideas que Blondel, en sus cartas, ha resumido con la expresión «*pancratismo*»¹⁶⁵. La condescendencia de Dios, su con-

Pero es la cima o término, el *telos* de la creación, sólo porque Cristo es ya el fundamento y el comienzo».

¹⁶⁴ *La Acción*, 514. Aunque lo comentaremos más adelante, la continuación del texto es también muy iluminadora por su referencia cristológica explícita: «Quizás el hombre, destinado a reibir en sí la vida divina, hubiera podido desempeñar este papel de vínculo universal y ser suficiente para esta mediación creadora [...]. Pero para que la mediación fuera total, permanente, voluntaria, tal que pudiera asegurar la realidad de todo lo que indudablemente podría no ser y de aquello que, siendo como es, exige un testigo divino, quizá fuera necesario un Mediador que se hiciese paciente respecto de esta realidad integral y que fuera como el “Amén” del universo, “testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei”», *ibid.* Cf. Ap 3,14. Destáquese el valor de la expresión «Testigo divino».

¹⁶⁵ Remitimos a las referencias a Blondel del capítulo II: cf. *supra*, 103, 114, 138, 152s, 194-201. En el siguiente nos detendremos en la importancia del *pancratismo* para una fenomenología de Cristo.

sentimiento a volverse pasivo en el Hijo, confiere a la acción contingente una relevancia absoluta, la posibilidad de vincular lo universal y lo concreto. Blondel piensa en la acción humana, pero admite que es necesario un «Testigo divino», un Mediador, «Amén» del universo y medida de todas las cosas¹⁶⁶. Tilliette no oculta que *La Acción* debe ser leída en perspectiva cristológica:

«La estructura de este capítulo muestra que Blondel prepara la evocación de Cristo. Se trata de conjuntar a Dios y al hombre en la acción teándrica, de manera que la divinidad humana abra el camino a la humanidad divina, y por tanto que la hipótesis de la Encarnación nazca como espontáneamente. Pero se comienza de alguna forma desde arriba, por la unión de los corazones, las inteligencias y las voluntades (la metafísica de la caridad). De todos modos, el problema sigue siendo el de la consistencia del orden creado, la objetividad del mundo y la intuición sensible. Y bajo el ángulo inesperado de la pasividad inmediata y de la objetividad apremiante de lo sensible es como el “Testigo divino” hace su aparición. Éste es el aspecto más interesante, pero también el más delicado, del pancristismo, y Blondel lo atenúa más tarde. Es normal que haya acentuado, de entrada, la presencia contundente y ligera de lo infinito, la constitución cristófora de la humanidad»¹⁶⁷.

En el trasfondo está la unión hipostática, por la cual Cristo posee una intuición divina creadora («*nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt*»)¹⁶⁸ y una percepción humana de las cosas. Es de Cristo de quien afirma S. Bernardo: «*quod sciebat ab aeterno per divinitatem, aliter temporali*

¹⁶⁶ *Philos.*, 334. Cf. la cuestión de la mediación en E. TOURPE, «Esprit et médiation. Considerations sur Blondel», 89, especialmente las notas 18-22. Tourpe reconoce que se ajusta a la intención de Blondel interpretar que el Verbo encarnado es la clave de la realidad («el trabajo cristológico de la creación»), una lectura que ve en nuestro autor. Pero él prefiere una segunda posibilidad, que es la de interpretar la mediación por el «espíritu»: la naturaleza espiritual de la mediación, o lo que es lo mismo, la acción sin más. Por eso, dice: «La operación del espíritu explicaría la *naturaleza filosófica* de la mediación, mientras que la “cristificación” del mundo explicaría la *naturaleza teológica* de la mediación», *ibid.*, 90. Nosotros pensamos que esta lectura, aun siendo ajustada, está desenfocada. Es precisamente la naturaleza teológica de la mediación lo que justifica su naturaleza filosófica.

¹⁶⁷ *Philos.*, 335.

¹⁶⁸ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII,53, citado en *Christ*, 127 (CF, 124).

didicit experimento per carnem»¹⁶⁹. Sin embargo, esta capacidad puede decirse también del hombre:

«[Blondel] debilita un tanto su posición al admitir como alternativa al Adán primitivo elevado a la gracia. El “Adán metafísico”, como dice Rousselot, bastaría para realizar la tarea de “vínculo universal” y de atlante de la creación. Con ello se tranquilizaría a los filósofos. Pero esto no es, sin duda, más que una reserva prudente, una precaución oratoria, aunque aparezca reiterada en la *Lettre sur l’apologétique*. Blondel piensa en Cristo a través del Adán original y aprueba la tesis escotista sobre la Encarnación»¹⁷⁰.

Para Scoto, la creación se da en vistas a la encarnación; y así, para Blondel, la cristología filosófica comienza aceptando la mediación cristológica de la creación. Hay otros elementos de cristología filosófica que se encuentran dispersos por *La Acción*¹⁷¹. En la quinta parte, aparece la necesidad de un mediador para que se produzca el conocimiento de la revelación y su cumplimiento¹⁷². Un poco después, asentado el carácter teándrico de la acción, Blondel afirma:

«El don que le aporta la acción religiosa se incorpora tan estrechamente a su sustancia [del hombre], que la naturaleza humana llega a ser capaz de producir y de crear de alguna forma a quien le ha dado todo lo que tiene. Como si, al mismo tiempo, el donante quisiera depender totalmente del destinatario del don y como si el hombre, llamado a dar finalmente cumplimiento al exceso infinito de su querer, se convirtiera, como dice santo Tomás, en “el Dios de su Dios”»¹⁷³.

¹⁶⁹ S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis et superbiae*, III, 6, 10, citado en *Christ*, 127 (CF, 124). A Blondel le recuerdan las palabras de S. Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual*: «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de su Hermosura» (quinta estrofa del *Cántico espiritual*).

¹⁷⁰ *Christ*, 127 (CF, 125). Cf. P. ROUSSELOT, «L’être et l’esprit», en *Revue de Philosophie* 16 (1910) 561-574; ID., «Idéalisme et thomisme», en *Archives de Philosophie* 42 (1979) 103-126.

¹⁷¹ Cf. *Philos.*, 335.

¹⁷² Cf. *La Acción*, 449-450.

¹⁷³ *La Acción*, 473. La cita de santo Tomás corresponde a un opúsculo falsamente atribuido al santo, el número 63, *De Beatitudine*, cap. 7: «Similiter notabile est quod etiam

Tilliette destaca esta misteriosa expresión, atribuida a santo Tomás, para mostrar la condescendencia divina que se somete a la libertad humana, dando a conocer al mismo tiempo la vinculación del mundo. Se emplean también dos expresiones bíblicas para extender la explicación metafísica: la verdad del ser se impone desde fuera («su cetro es de hierro»), pero surge al mismo tiempo de la libertad más íntima («su yugo es voluntario») ¹⁷⁴. Blondel retomará esta expresión al final de la quinta parte, cuando relea la expresión del prólogo joánico como resumen de su propio recorrido filosófico:

«A la verdad del primado de la acción, *Im Anfang war die That*, “en el principio era la Acción”, corresponde la gran afirmación del análogo primado de la verdad: *In principio erat Verbum*. Este reino de la verdad está totalmente fuera de nosotros, y nunca será privado de su cetro de hierro. Pero, a su vez, este reino de la verdad está totalmente en nosotros, ya que realizamos en nosotros mismos todas sus exigencias despóticas. En el destino humano no hay nada de tiránico, en el ser no hay nada involuntario, en el conocimiento verdaderamente objetivo no hay nada que no salga del fondo del pensamiento. Esto sí que es la solución del problema de la acción. He aquí estrechado ya el nudo común de la ciencia, de la metafísica y de la moral. Basta con sacar fuera lo que se encuentra en el menor de nuestros actos, en el menor de los hechos, para encontrarse con la inevitable presencia no sólo de una causa primera abstracta, sino del único autor y del verdadero realizador de cualquier realidad concreta. La acción mediadora hace la verdad y el ser de todo lo que existe, hasta el último detalle del último de los fenómenos imperceptibles. Y, en efecto, sería extraño

omnes angelos convocat ad congratulandum, non drachmae, non homini, sed sibi, quasi homo Dei deus esset, et tota salus divina in ipsius inventione dependeret, et quasi sine ipso beatus esse non posset» (*Opera*, XVII, 102, col. 3, Roma 1570). Se trata de un comentario al texto de Lc 15,10 sobre la alegría que provoca en el cielo la conversión del pecador. Nos parece que la expresión procede de una novena de Navidad de san Alfonso María de Ligorio (en castellano: S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Once discursos para una novena que sirva de preparación a la fiesta del Santo Nacimiento*, Barcelona 1849, 13).

¹⁷⁴ *La Acción*, 482-483.

que se pudiera explicar cualquier cosa fuera de aquel sin el cual nada se ha hecho, sin quien todo lo que ha sido hecho vuelve a la nada»¹⁷⁵.

5. Conclusión

La obra de Blondel muestra cómo puede Cristo renovar los caminos de la filosofía. En ningún momento se discute que la única respuesta adecuada al misterio de la salvación es la obediencia la fe. Estaría equivocado quien buscara contentarse con un pretendido «Cristo filosófico». Pero a la verdad de Cristo pertenece su repercusión en la inteligencia humana del mundo y de la historia, ya que no pueden quedar como realidades ajenas a su eficacia salvífica. Tilliette entiende que los filósofos tienen su peculiar comprensión de esta eficacia metafísica, pero que no siempre se trata de presentaciones deficientes. Por esta razón sostiene que existe una auténtica inspiración cristológica de la filosofía, que se aprecia especialmente en Blondel, como hemos visto:

«Ha sido Blondel quien nos ha proporcionado más que nadie, en bosquejos sencillos, las intuiciones cautivadoras de una cristología en búsqueda de filosofía, de una filosofía que echa de menos la cristología. Cómo vivifica la cristología la filosofía es algo que se comprende examinando con la referencia de Cristo el Yo, el amor y la intersubjetividad, el tiempo, el sacrificio, el sufrimiento, el pecado y el renacimiento, la muerte... El ser de Cristo está “*en abyme*” [como reflejado] en todas estas categorías, o elevado en la bóveda. Encontramos, más allá de las ruinas del tiempo, la intuición de Ireneo, que ve a Dios moldeando la arcilla del hombre pensando en su Hijo encarnado. Que lo más frecuente sea que la referencia a Cristo, en los fragmentos en que él aparece como en filigrana, sea implícita, significa únicamente que la persona y la doctrina han penetrado, secreta y muy profundamente, en la fibra del pensamiento filosófico»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *La Acción*, 519. Cf. *ibid.*, 517, donde se resume la afirmación filosófica del intermediario divino entre el orden natural y el sobrenatural.

¹⁷⁶ *Christ*, 135 (*CF*, 132-133). Esta enumeración recoge las establecidas anteriormente; cf. *Christ*, 29, 120, 130 (*CF*, 29, 118, 128). La lista nos da una idea de la importancia del tema. Sobre él volverá Tilliette al final de la obra, cf. *Christ*, 265s (*CF*, 257s).

La filosofía capta, a su modo, que Cristo, su persona y su doctrina, late en la realidad y su luz ilumina la inteligencia. Esta afirmación no es cierta sólo para los autores platónicos del primer milenio cristiano; lo es también y especialmente para los autores idealistas, que no hay que leer necesariamente en clave atea.

Con este análisis hemos podido comprobar también que la cristología filosófica ayuda a la fe a comprender la lógica de sus misterios. Tilliette considera a Blondel ejemplo y prueba también en este ámbito:

«La estructura teándrica del universo, la solidaridad de Dios con la humanidad, permite comprender, o mejor, acercar el misterio de la Encarnación. Éste, percibido en su profundidad, se resume y reside en la compasión, en la simpatía [...]. Así una trayectoria ininterrumpida conecta el amor primero de Dios con su obra, la perfección de su obra y la muerte en Cruz; y podríamos añadir la presencia eucarística»¹⁷⁷.

Pero la cuestión teológica que parece más beneficiada por las intuiciones de la cristología filosófica es la de la superación de los límites de la investigación histórica sobre Jesús. La presentación histórica ha evolucionado desde la admiración que los filósofos han tenido de Cristo como maestro hasta la valoración que han hecho de su significado filosófico (*Idea Christi*). Esto suscita el problema de la conexión de lo universal con lo concreto, del significado objetivo con la conciencia subjetiva. La cristología filosófica conecta ambas dimensiones en el estudio de la conciencia de Cristo, que trataremos detenidamente en el capítulo siguiente.

La teología, por su parte, tuvo un desarrollo diferente y, en cierta medida, inverso. Mientras que los teólogos católicos se limitaron generalmente a interpretar y comentar las ideas de santo Tomás, los teólogos protestantes fueron progresivamente abandonando la fidelidad al dogma (la afirmación de la identidad divina de Cristo y de su misión salvífica) para limitarse, por influjo del historicismo, al estudio de la realidad histórica de Jesús¹⁷⁸. Si en la cristología filosófica se pasa

¹⁷⁷ X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 80.

¹⁷⁸ Cf. R. GIBELLINI, *Teología del siglo XX*, Santander 1998; especialmente «La teología dialéctica», 15-35, y «El camino de la teología católica desde la controversia modernista hasta el giro antropológico», 165ss. Cf. también la escueta presentación que hace B. Ses-

del personaje histórico a su valor universal, en la cristología teológica protestante se produjo un proceso inverso: del valor salvífico universal de Cristo se ha pasado a su «comprensión» como personaje histórico. Esta corriente tuvo también repercusiones en la teología católica. El desarrollo de la investigación histórica sobre Jesús ha ahondado en la escisión entre la historia y la fe¹⁷⁹, y los principales esfuerzos teológicos tratan hoy de superarla, con dificultades¹⁸⁰.

La concentración en la conciencia de Cristo puede significar una gran contribución de la cristología filosófica a esta difícil discusión. En particular, su versión fenomenológica, que se presenta «como la más auténtica cristología filosófica, prácticamente toda ella por hacer»¹⁸¹. El estudio de las vivencias de Cristo

boüé, «La cristología del segundo milenio», especialmente «Los tiempos modernos: el Cristo de los filósofos y de los historiadores», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. I. El Dios de la salvación*, Salamanca 1995, 371-378; hay referencias a nuestro autor. Aquí se presenta la cristología filosófica con las siguientes palabras: «La presentación dogmática de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre le resulta difícil de aceptar a una filosofía cada vez más autónoma y reticente *a priori* ante la idea de una revelación. Se le opone una interpretación de Jesús hecha a la luz de la razón. La reacción del siglo de las Luces consiste en hecho en reducir a Jesús a sus dimensiones propiamente humanas, aunque exaltando la calidad ejemplar de su humanidad. Jesús es entonces un sabio, un maestro sublime de virtud, el filósofo por excelencia. [...] No obstante, es interesante ver cómo la figura de Jesús sigue estando en el corazón de la preocupación filosófica más libre hasta nuestros días. X. Tilliet ha podido entonces presentar un largo recorrido sobre el Cristo de los filósofos siguiendo en ellos “la idea de Cristo”, es decir, la de la manifestación del Absoluto en la contingencia de la historia», *ibid.*, 372. No discutimos aquí el juicio, incompleto, sobre la obra de nuestro autor. «Si el siglo XVIII criticó la cristología dogmática desde el punto de vista de la razón, el siglo XIX lo hará principalmente a partir de la historia [...]. Así es como se esboza el gran movimiento de investigación sobre la vida de Jesús», *ibid.*, 373.

¹⁷⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, «La question du Jésus historique au regard de la foi», en D. MARGERAT (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme*, Genève 1998, 503-513; cf. R. MARTIN, *The elusive Messiah. A philosophical overview of the Quest for the historical Jesus*, Oxford 1999; cf. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*, Madrid 2004.

¹⁸⁰ Cf. B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas*, I, 374; 377. Cf. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 382s.

¹⁸¹ *Christ*, 266 (CF, 258).

constituye para Tilliette «la forma exquisita de la cristología filosófica»¹⁸², centrada en la unidad vivida por Cristo de su ser divino y humano, o dicho filosóficamente, la unión en la conciencia de Jesús de lo histórico y lo universal. Lo trataremos en las siguientes páginas.

Terminaremos este capítulo con una última consideración sobre la filosofía de Blondel que tiene importantes repercusiones teológicas. Unas líneas más arriba hemos defendido el origen cristológico de *La Acción*, sin detenernos en los subrayados inmanentistas que se ponen de relieve en la interpretación habitual de Blondel. Para la mayoría de los expertos, la gran contribución del filósofo de Aix-en-Provence es que el hombre no se encuentra lo sobrenatural repentinamente, sino en el despliegue de las dimensiones ocultas en el dinamismo propio de la acción. De algún modo esto significa que el hombre extrae de sí el fruto de la gracia divina, lo que Blondel habría propuesto contra la exageración del extrinsecismo. Ahora bien, esta lectura parece empujarnos al error opuesto a Hegel: si con el autor idealista, a pesar de los esfuerzos de Tilliette por disculparlo, se termina en un menosprecio de la historia en contraste con el fulgor de la Idea, ¿con Blondel no se termina en un intrinsecismo, en una absorción de la Idea por parte de la historia? Tilliette entendió bien el problema al apuntar que «el método de la inmanencia no es una doctrina de la inmanencia»¹⁸³: sólo se puede interpretar adecuadamente a Blondel suponiendo un fundamento cristológico en el recorrido de *La Acción*, y más en concreto, colocando la Encarnación como la explicación del destino sobrenatural de la acción humana. Dicho de otro modo, el equilibrio

¹⁸² *Christ*, 272 (CF, 263).

¹⁸³ *Otto*, 2: «El Padre de Lubac, en un penetrante ensayo aparecido en la *Nouvele Revue Théologique* de 1936, discute que la filosofía blondeliana no sea “aún cristiana”, es decir, que se espera y crece desde la Revelación y el Sobrenatural. Un juicio exacto si se refiere a la apologética del umbral, pero quizás unilateral porque no tiene en cuenta el carácter proléctico de la investigación del Único Necesario. En efecto, en sus dos últimas partes, *La Acción* es imantada y dirigida por los objetos sobrenaturales que se insertan en la trama misma del argumento. El método de la inmanencia no es una doctrina de la inmanencia».

entre trascendencia e inmanencia de la gracia sólo puede tener una explicación cristológica¹⁸⁴.

La teología actual enseña que Cristo, Verbo de Dios encarnado, es la meta de la humanidad y de la creación (escatología) porque es su principio (protología), lo que sólo se explica si se admite que la creación tiene como finalidad la Encarnación (la tesis escotista que tanto aprecia Blondel). De hecho, la separación entre creación y Encarnación dejaría sin fundamento el concepto de *Idea Christi*. El problema surge si nos limitamos a ver la creación como un simple desarrollo de la *Idea*, con lo que finalmente se dejaría sin sentido la Encarnación (al modo de Hegel). La primacía teológica de la Encarnación sobre la creación no determina el desarrollo de la historia: Blondel se muestra más equilibrado al no comprender la Encarnación como el cumplimiento de un *fatum* divino prefijado, sino como la vocación que Dios dirige al hombre para que despliegue la verdad cristológica escondida en su ser. La cristología de Hegel pide al hombre que encuentre su ser disolviéndose en la *Idea*; la cristología de Blondel mueve al hombre a descubrirse incluido en la conciencia del Verbo de Dios encarnado.

De este modo, Blondel presenta la Encarnación como el cumplimiento de lo que Dios mismo no podía hacer solo: no sólo la salvación del hombre, que requiere el concurso de su libertad, sino también la consistencia del mundo, acción divina y pasión humana, pero también co-acción humana y pasión divina. Pero no adelantemos más lo que presentaremos más detenidamente en el próximo capítulo.

¹⁸⁴ Cf. P. HENRICI, «Inmanentismo», en *Sacramentum Mundi*, III, col. 916: «la doctrina de las dos naturalezas asegura la realidad de la trascendencia, mientras que la encarnación y la transustanciación son el fundamento del valor de lo intramundano en virtud de la inhabitación de Dios».

CAPÍTULO V

Fundamentos de una fenomenología de Cristo

Nada impide que un individuo
sea el receptáculo y el espejo exacto de la Idea

(*CF*, 253)

...vincular la Idea y sus adherencias
con la vida de la conciencia,
y derramar el flujo de las vivencias (*vissuti, vécus*)
en el esplendor de la Idea

(*Cc*, 82)

La tercera vía de la cristología filosófica es una fenomenología de Cristo, que está aún por elaborar¹, se encuentra «en estado de deseo»² y «prácticamente toda por hacer»³, pese a lo cual aparece como la forma más elevada de cristología filosófica⁴. Es, como la segunda vía, una fecundación cristológica de la filosofía,

¹ Cf. *Christ*, 29, 135.

² *Cc*, 83.

³ *Christ*, 266; cf. X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 17.

⁴ Cf. *DTF*, 236; *Christ*, 266 (*CF*, 258); *Christ*, 272 (*CF*, 263); *Cc*, 123. También X. TILLIETTE, «La cristologia filosofica», en *RdT* 43 (2002) 929.

es decir, una renovación de la filosofía con la ayuda de la cristología. Pero, más allá de ese planteamiento general, se concentra en el estudio de la conciencia de Cristo para comprobar cómo se conjunta la universalidad de la Idea con la subjetividad histórica del Testigo —lo que Tilliette ha denominado en varias ocasiones el problema decisivo de la cristología.

Este estudio de la conciencia viene inspirado por las extraordinarias intuiciones de Blondel, en las que Tilliette quiere ahondar mediante un análisis fenomenológico. Con la ayuda de la fenomenología se puede contemplar el misterio de la conciencia de Cristo: su conciencia humana refleja de algún modo el esplendor de su condición divina, o dicho filosóficamente, la altura de su valor metafísico como Idea. De este modo, la cristología filosófica presenta la razonabilidad de la unión de las dos naturalezas no en el ámbito ontológico, sino en el vivencial, esto es, mirando a Jesús y estudiando las vivencias de su conciencia. ¿Qué vivencias habitaban esta conciencia humana y divina? ¿Cómo vivió Cristo su propia humanidad?

Esta fenomenología de Cristo consiste básicamente en estudiar la vivencia que Cristo tuvo de su yo personal, del tiempo y de la muerte, de la intersubjetividad y la afectividad⁵... Y termina siendo el modo más elevado de cristología filosófica:

«Quizás la cristología filosófica encontrará su mejor cumplimiento y su modelo en una fenomenología de Cristo que, mediante las categorías de su *Dasein* o de sus vivencias, restituya en la medida de lo posible a Dios en el hombre y al hombre en Dios. Si Cristo es el Yo trascendental de la humanidad, entonces su Divino-Humanidad, la humanidad divina manifestada y realizada en Él, exhibe en su pureza las esencias de las que está hecha nuestra existencia»⁶.

La cristología filosófica se siente atraída por los secretos de la humanidad del Hijo de Dios, la «humanidad divina» que manifiesta la esencia de nuestra humanidad, liberada de sus falsas realizaciones. Así, Cristo es comprendido, con la expresión de Schelling, como *Lumen gentium*. Es un recorrido filosófico, pero la teología no puede desinteresarse de este esfuerzo por conocer la encarnación has-

⁵ Cf. *Christ*, 265-266 (*CF*, 257-258).

⁶ X. TILLIETTE, «La cristología filosofía», en *RdT* 43 (2002) 929.

ta en sus detalles, en los pequeños pasos del Hijo de Dios hecho niño, o en los reflejos en la conciencia de Cristo de su relación con cada uno de los hombres, por ejemplo. Dejaremos este interés teológico para el capítulo siguiente, que dedicaremos a los elementos concretos de una fenomenología de Cristo.

En este capítulo vamos a buscar en la obra de Tilliette los fundamentos de la fenomenología de Cristo que él mismo ha propuesto en muchos lugares. Hemos de decir, de entrada, que nuestro autor no ha desarrollado sistemáticamente esta propuesta, y por eso aquí debemos reunir reflexiones que proceden de varias fuentes⁷. En primer lugar, vamos a ahondar en la cuestión de la conciencia de Cristo porque, como hemos dicho muchas veces, nuestro autor cree que en este terreno es posible alcanzar la síntesis que reclama la cristología filosófica; en este estudio, Tilliette considera decisivas las aportaciones de Blondel, y por eso vamos a sintetizarlas en nuestro segundo apartado. Tendremos así el primer fundamento de la fenomenología de Cristo, que es la atención a la conciencia.

Pero será necesario aún que presentemos un segundo fundamento, que es la posibilidad de estudiar la conciencia de Cristo. Para eso, Tilliette sugiere en muchas ocasiones que es necesario un «conocimiento interior», que coincide con lo que la fenomenología ha llamado «empatía». Por eso nuestros dos siguientes apartados estarán dedicados a la fenomenología, el marco de comprensión de la empatía como vía de acceso al conocimiento de la conciencia de Cristo⁸. Tilliette toma de la fenomenología el concepto de «empatía» para sostener su intuición sobre el conocimiento de Cristo. Este capítulo terminará con una breve situación

⁷ Buena parte de sus intuiciones estaban ya apuntadas en *Christ* (que es de 1990), y fueron más ampliamente tomadas en consideración en X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 3-25. Después fueron ampliadas en X. TILLIETTE, «Come Cristo visse la sua umanità. Un saggio di esegesi fenomenologica», en *Greg.* 82 (2001) 527-541, y finalmente resumidas en X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Brescia 2004.

⁸ Además de otras referencias que haremos oportunamente, aquí resumiremos el siguiente artículo de nuestro autor, que resume lo central de un curso universitario sobre el tema: X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», en ID., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma 1994, 143-172.

del planteamiento de Tilliette en el conjunto de otros esfuerzos fenomenológicos sobre Cristo que se han hecho recientemente.

1. El «formidable problema» de la conciencia de Cristo

Tilliette recuerda con frecuencia la expresión de Blondel: la conciencia de Cristo nos sitúa ante un «formidable problema»⁹, que es sin duda admitir su condición absoluta a la misma vez que se afirma su integridad humana, de manera que resulta difícil conocerla en sus detalles sin detrimento de su humanidad ni de su divinidad. La conciencia de su divinidad abandona a Cristo menos que a nosotros la conciencia de nuestra humanidad, pero permanece el misterio del modo en que subsiste en Él esta mezcla de luz y sombra que parece característica de toda conciencia humana. Tilliette está convencido de que si pudiéramos acceder a ella, podríamos suturar la ruptura entre la Idea y el sujeto, podríamos alcanzar a Cristo en su unidad y coordinar lo que desde la Edad Moderna aparece dividido: Cristo como sujeto de la historia y Cristo como Idea, esto es, la condición humana y la dimensión universal, o con dicho terminología teológica, el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe». En *El Cristo de la filosofía* nuestro autor proponía ya el estudio de la conciencia como la mejor manera de mostrar que la condición de Cristo como Idea clave del mundo y modelo de la humanidad, que estudian los filósofos, no anula su humanidad concreta, y que por consiguiente no tiene sentido mantener absolutamente la escisión a la que nos acabamos de referir.

Si tomamos como punto de partida el estudio de la historia y el acercamiento al sujeto, necesitamos llegar hasta su conciencia si queremos de verdad conocer el significado universal de su doctrina, pues según Tilliette entre un filósofo y su enseñanza suele haber una tendencia a la simbiosis y la identificación, de modo que conocer al filósofo es el medio para conocer su mensaje¹⁰. Así pues, si parti-

⁹ Cf. *CCM*, 78, citado, entre otros lugares, en X. TILLIETTE, «Maurice Blondel et la controverse christologique», en P. COLIN (ed.), *Le modernisme*, 133s. Cf. M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», en ID., *Lettre sur les exigences*, 149s, especialmente 224-226.

¹⁰ Cf. *Christ*, 85 (*CF*, 83-84).

mos de Cristo como sujeto, se vuelve imprescindible un tratamiento de su conciencia para descubrir su valor como Idea:

«La filosofía, tanto para Spinoza como para Leibniz, es, en primer lugar, el espíritu de Cristo, el pensamiento de Cristo —entendidos en sentido subjetivo—, con todas sus riquezas conceptuales. Basta con profundizar en esta subjetividad pensante sin igual para pasar a la *Idea Christi*, objetiva, que constituye el nervio y el resorte de toda cristología que quiera presentarse como filosófica»¹¹.

Y, a la inversa, si tomamos como punto de partida la Idea, necesitamos conocer su certeza histórica para mantener su veracidad, para lo cual es también insustituible la mediación de la conciencia:

«En todos los casos la Idea —el ideal— es *objeto* de conciencia, de certeza. Puede, finalmente, restablecer al portador sagrado, manifestarse en una subjetividad cuyo ser y vida es ella misma. La Idea se interioriza, se vuelve conciencia de sí. Esta es la cuestión, teológicamente tan difícil, de la conciencia (de sí) de Cristo, sobre la cual no podría permanecer muda la filosofía»¹².

El estudio de la conciencia de Cristo unifica la cristología filosófica. Es el puente entre las dos orillas del problema filosófico y teológico:

«Existe un modo, si no de solucionar, por lo menos de encontrar una correspondencia y de hacer coherentes las dos partes de la cristología filosófica para construir una bóveda. [...] Este medio es la conciencia: también la cristología filosófica tiene su lugar privilegiado en la conciencia o en la ciencia de Cristo. [...] La conciencia, “última Thule” de la filosofía, que significa ipseidad y memoria, pone en el caso de Jesús ciertamente un “problema formidable”, pero presenta un centro de irradiación que drena la variedad de la Idea y también las acumulaciones de la persona. Sobre este punto el refuerzo de la fenomenología ha sido capital»¹³.

El texto que acabamos de citar reclama la ayuda de la fenomenología para completar el planteamiento de la cristología filosófica. En este sentido, no nos

¹¹ *Christ*, 86 (CF, 84-85).

¹² *Christ*, 117-118 (CF, 116).

¹³ *Cc*, 123.

importa repetir unas líneas de nuestro autor que ya hemos recogido en una cita anterior:

«Cómo vivifica la cristología a la filosofía es algo que se comprende examinando con la referencia de Cristo el Yo, el amor y la intersubjetividad, el tiempo, el sacrificio, el sufrimiento, el pecado y el renacimiento, la muerte... El ser de Cristo está “en abyme” [como reflejado] en todas estas categorías, o elevado en la bóveda. Encontramos, más allá de las ruinas del tiempo, la intuición de Ireneo, que ve a Dios moldeando la arcilla del hombre pensando en su Hijo encarnado»¹⁴.

La cristología filosófica recoge y traduce la orientación cristológica de la creación que afirmaron los Santos Padres y cuya recuperación ha sido decisiva en la teología contemporánea¹⁵. En ella está la razón última por la cual es posible des-

¹⁴ *Christ*, 135 (CF 132). Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 21, 10; III, 22, 3 (*Sch.*, 211, 428-430. 438). A. Orbe añade que se trata de la humanidad resucitada del Hijo (cf. A. ORBE, «El hombre ideal en la teología de san Ireneo», en *Greg.* 43 [1962] 449-491).

¹⁵ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1997, 249: «El hombre que conocemos, llamado desde el primer instante a configurarse según Cristo, no puede entenderse sin el designio paterno de la encarnación del Hijo; desde Adán existen los hombres porque tenía que existir Jesús». Cf. ID., *Introducción a la antropología teológica*, Estella 2000⁴, 70-79. Aquí se recoge brevemente la vinculación entre cristología y antropología que han hecho los grandes teólogos contemporáneos, comenzando por K. Barth y H. U. von Balthasar, K. Rahner («los hombres existen porque el Hijo de Dios iba a existir hecho hombre; aunque hay que afirmar que podrían existir hombres sin la encarnación, porque ésta no viene forzada por la creación, nuestro autor señala que no podrían existir sin la posibilidad que tiene Dios de salir de sí», *ibid.*, 72), W. Kasper y W. Pannenberg. La prioridad de la cristología sobre la antropología es la clave de GS 22, que incluye la cita de Tertuliano: «En lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo que debía hacerse hombre» (cf. *ibid.*, 66). Cf. también IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV, 36, 4; III, 19, 1; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 151. La mediación de Cristo en la creación (que incluye el aspecto de la finalidad de la encarnación al que antes hemos aludido de mano de Blondel, cf. *supra*, p. 292s), y no sólo del Verbo, es reconocida y ponderada en H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 237; en la nota 10 dice el teólogo suizo: «Teologías tan diferentes como las de K. Barth, M. Blondel, E. Przywara, K. Rahner, P. Teilhard de Chardin y H. de Lubac coinciden en este principio»; se remite al proyecto de G. Martelet, que cita unas páginas más atrás (*ibid.*, 234, nota 6) y al que nosotros ya hemos aludido antes (*supra*, p. 278). El autor de referencia, sin embargo, es Máximo el Confesor: «en lo

cubrir en las grandes categorías antropológicas y filosóficas el reflejo del rostro de Cristo y la luz que Él desprende al mirarlas. Para Blondel, la conciencia de Cristo es síntesis de la realidad, centro del mundo y clave de su sentido¹⁶. Tilliette entiende la conciencia tomando en cuenta que «la conciencia general de ser hombre no existe»¹⁷, y comprendiéndola o bien como la aceptación del propio carácter individual y de sus rasgos diferenciadores, o bien como el conocimiento propio de uno mismo a partir de cierto tipo de intuición intelectual o autoposición¹⁸. Descartes y Fichte pensaban que a partir de esta luz intuitiva brota el sujeto. Esta básica visión racionalista de la conciencia no presenta problemas siempre que se admita que Cristo no habría tenido conciencia de sí como hombre, aunque sí conciencia humana:

«Se ve claramente que el Yo de Cristo, Yo de la intuición intelectual originaria, no es el Yo de la subjetividad humana, lo que con un término de otro léxico llamaríamos “persona”. [...] En rigor, limitándonos al espíritu de las adquisiciones de la metafísica de la subjetividad, no podemos decir que Cristo tuviera conciencia de sí como hombre, a pesar incluso de estar dotado de conciencia humana. De todos modos, Él es Hombre, plenamente hombre. [...] Blondel tenía razón de considerar formidable [este problema]»¹⁹.

¿Cómo era en Cristo la conciencia humana de su identidad divina? ¿Cómo se comprende la vivencia humana del misterio de la unión hipostática? Tilliette busca en Blondel los elementos que ayuden a iluminar el misterio de la humanidad

concreto sólo existe la relación [entre el Logos y la imagen de Dios] cuando, como Máximo el Confesor, encontramos el verdadero arquetipo o la idea de cada hombre en el Hijo encarnado, crucificado y resucitado que es el que, en cuanto tal, es la protoidea mediadora de toda la creación» (H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 238).

¹⁶ Cf. *Cc*, 97s. Cf. *ibid.*, 100s: «Es necesario que el *pancristismo* no sea una extrapolación o un *deus ex machina*, sino un presupuesto filosófico, aun a riesgo de introducir una metábasis». Además de Blondel hay importantes afirmaciones en Nédoncelle, Guardini o Guitton, aunque Tilliette no las desarrolla; cf. *Christ*, 272 (*CF*, 262-263).

¹⁷ X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», en P. COLIN (ed.), *Le Modernisme*, Paris 1980, 134.

¹⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 134.

¹⁹ X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 135.

divina del Hijo de Dios. La cristología filosófica ofrece también un fundamento especulativo a la cuestión teológica de la conciencia de Cristo, proporcionando algunos datos que ayudan a superar el espacio abierto en la reflexión entre la historia de Jesús y su valor salvífico universal.

2. Blondel y la conciencia de Cristo

Para afrontar el estudio de la conciencia de Cristo²⁰, Tilliette cree que la visión más sugerente es la de Blondel, que está en la base de la filosofía desarrollada en *La Acción*. En el capítulo anterior presentamos a grandes rasgos la cristología filosófica contenida en esta obra: la acción se presenta como vínculo de la reali-

²⁰ Es difícil precisar el alcance de los accesos a la conciencia de Cristo de la teología reciente. Dejando aparte la cuestión del *homo assumptus* de Leon Seiller (L. SEILLER, *Quelques réflexions sur l'assumptus homo et la Christologie traditionnelle*, Rennes 1951), descartada por Pío XII en *Sempiternus Rex* (DH 3905), son conocidas las posiciones de P. GALTIER, *L'unité du Christ*, Paris 1939, que admite un «yo humano» en Jesús, que es consciente de ser expresión no de una persona humana, sino divina, y la de P. PARENTE, *Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio*, Roma 1952, que afirma en Cristo un solo Yo, el del Verbo, que determina las acciones humanas de Jesús. Es también conocida la posición de Galot, para quien entre conciencia y Yo hay que establecer una distinción análoga a la que hay entre naturaleza y persona, de modo que el yo estaría psicológicamente en la conciencia lo mismo que la persona lo está ontológicamente en la naturaleza (cf. P. GALOT, «La psychologie du Christ», en *Nouvelle Revue Théologique* 80 [1958] 337-358; ID., *La conscience de Jésus*, Paris 1971; [trad. española: *La conciencia de Cristo*, Bilbao 1977]). Fue decisiva la posición de Rahner, para quien la unión hipostática implica una visión inmediata de Dios: «El sujeto único de la conciencia humana de Jesucristo es el Yo personal del Verbo, contenido de este conocimiento y dato a disposición de la propia identidad de Hijo de Dios (conciencia filial) y de la propia misión salvífica (conciencia mesiánica)»; cf. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ID., *Escritos de Teología V*, Madrid 2003, 203-222. Estos datos han de tenerse en cuenta para abordar la psicología de Jesús; cf. *supra*, cap. II, p. 120, nota 68. Otros estudios sobre la conciencia de Jesús: H. U. von BALTHASAR, «La conciencia de Cristo» en ID., *Puntos centrales de la fe. BAC 464*, Madrid 1985, 131-144; ID., «Misión en la dimensión de la conciencia – Misión en la dimensión del ser», en ID., *Teodramática*, III, 143-240; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en ID., *Documentos 1969-1996*, BAC 587, Madrid 2000, 379-391; G. URIBARRI, *La singularidad de Jesucristo*, 391.

dad, capaz de acoger y unir lo universal y lo concreto, lo ideal y lo sensible, lo humano y lo divino, descubriendo así una virtualidad teándrica, una capacidad de mediación que tiene su razón última en la Encarnación²¹. De este modo accedemos al centro de la filosofía de Blondel, que es el *pancristismo*, «la cristología que es el alma de su obra»²². Con esta expresión, el filósofo de *La Acción* quiere sobre todo acoger una idea central de la fe: Cristo es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,9), Aquel por medio del cual se hizo todo y sin el cual no se habría hecho nada (cf. Jn 1,3), el Vínculo universal que, con su conocimiento y su amor, conecta consigo todas las cosas. Por eso llama también al *pancristismo* «doctrina del Emmanuel»²³. En el *pancristismo* en cuanto interesante tratamiento de la cuestión de la conciencia de Cristo vamos a situar el primer fundamento de la fenomenología de Cristo. Pero antes debemos sintetizar cómo comprende Blondel esta mediación ontológica de Cristo.

2.1 *Pancristismo como función universal de Cristo*

Con el *pancristismo* Blondel quiere traducir la convicción de fe que sitúa a Jesucristo en la raíz y la meta de toda la realidad. Es la intuición fundamental de las dos últimas partes de *La Acción*, que ya hemos analizado²⁴. El *pancristismo* sig-

²¹ Cf. X. TILLIETTE, «Prefazione», en M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Roma 1993.

²² Cf. X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 43.

²³ Cf. *Cc*, 99. Cf. la carta de M. Blondel a A. Valensin sobre la obra de Teilhard, contenida en H. DE LUBAC, *M. Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence comentée*, 21s: «Ante los horizontes ampliados por las ciencias naturales y humanas, no se puede —sin traicionar al cristianismo— contentarse con explicaciones mediocres o visiones limitadas que hacen de Cristo un accidente histórico, que lo aíslan en el cosmos como si fuera un episodio postizo, y que parecen hacer de Él un intruso o un despistado en la hostil y abrumadora inmensidad del universo. [...] O retrocedemos hacia un simbolismo mortal o avanzamos hacia un realismo consecuente hasta el final, hacia un realismo integral que pone de acuerdo la metafísica del cristianismo con la mística de los santos». El *pancristismo* es, por tanto, esta «función universal de Cristo».

²⁴ En el capítulo anterior. Cf. también Y. PÉRICO, «De la foi au Christ à la Christologie philosophique», en R. VIRGOULAY (ed.), *Le Christ de Maurice Blondel*, 29: «Cristo está

nifica principalmente que Cristo es el núcleo de la realidad²⁵, Cristo es la clave de todo cuanto existe: «la filosofía de la acción está permeada hasta sus últimas fibras del misterio de la unión hipostática, del Vínculo sustancial: el *Vinculum*, vínculo de todos los elementos del mundo»²⁶. El título de *Vinculum*, que Blondel prefiere para Jesús, nace de su tesis sobre Leibniz²⁷, y Tilliette lo interpreta como eco de la unión hipostática, «el encuentro o el abrazo del hombre y de Dios, de la humanidad y su Dios»²⁸, expresión con la que nuestro autor resume el tema central de *La Acción*. La tesis de Blondel sobre el «vínculo sustancial» en Leibniz analiza el valor filosófico de un concepto surgido en la teología eucarística²⁹. Sin embargo, Tilliette cree que Blondel se interesa por este concepto no sólo por su

presente en primer lugar como un deseo de infinito en el corazón de todo hombre, en el origen de una voluntad que quiere cuyo dinamismo se confunde a veces en sutiles paradas: se trata de “poner al hombre en presencia del misterio que lleva en su propia conciencia”, desvelarle su necesidad invencible del sobrenatural, conducirlo al deseo del único necesario porque, huésped a menudo desconocido, Cristo está ya al principio del impulso invencible, del resorte interno que engendra toda acción».

²⁵ En realidad, el pancristismo tiene dos sentidos: el que acabamos de recoger —la presencia universal de Cristo— y la unión de todos los estados de Cristo (sus edades y sus circunstancias); cf. X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 45: «Significa que Cristo lo es todo, que nada escapa a su resplandor, a su poder, a su reino; en segundo lugar, significa que Él es una totalidad indivisible, *totus Christus*, el Cristo total en la multiplicidad de sus apariciones, de sus prerrogativas, de sus aspectos. Es necesario mantener conjuntamente las metamorfosis y los modos de considerar a Cristo: preexistente, encarnado, escondido, crucificado, resucitado, glorioso, eclesial, eucarístico, interior, místico, inherente a los pobres y los que sufren, etc., sin olvidar por ello las categorías teológicas». La segunda dimensión va a ser muy importante para comprender la conciencia de Cristo.

²⁶ *Cc*, 102.

²⁷ Cf. M. BLONDEL, *Une énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz*, Paris 1930 = M. BLONDEL, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin 1893*, Louvain-Paris 1972. El texto latino y su traducción se encuentran también en M. BLONDEL, *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses*, Paris 1995.

²⁸ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 46.

²⁹ Cf. X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006, especialmente 101-116. Según Blondel, Leibniz habría elaborado su doctrina sobre el «vínculo» para ofrecer un fundamento real a los fenómenos, sin identificarlos con mónadas.

importancia sacramental, sino especialmente porque es apropiado para comprender a Cristo como clave de la realidad:

«Blondel ve una confirmación [del *pancristismo*] en la necesidad de la hipótesis-Cristo, mediador, omnividente, líctor del mundo, para asegurar la consistencia de todo lo creado y el realismo de las apariencias sensibles y, en general, de los fenómenos. El ser doble de Cristo, su conocimiento doble, se postulan para garantizar la verdad de las apariencias y la ontología de lo sensible»³⁰.

Al final de *La Acción*, se postula la presencia de un mediador para otorgar consistencia a los fenómenos sensibles³¹. El mediador postulado por Blondel puede ser el hombre sin más³², aunque en su afirmación se insinúa una inquietud más amplia y un horizonte más alto, a saber, el Hombre Arquetípico, el verdadero Hombre que es Cristo:

«El *pancristismo* lo impulsa más allá, hasta el Primogénito de toda la Creación. En efecto, el Hombre-Dios, Creador y criatura, funda la ontología de lo sensible. Un Ser cuya visión hace ser a las cosas que son; una visión que es a mismo tiempo intuición intelectual y mirada sensible. Las cosas son porque Dios las ve como Dios, y Dios las ve como hombre porque son. *Aliter per divinitatem, aliter per humanitatem idem eadem cognoscens*. La teoría teándrica del conocimiento da a la actividad y a la pasivi-

³⁰ Cc, 100.

³¹ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 46-47: «El filósofo se interroga sobre los fenómenos sensibles, las cualidades sensoriales, que no son nada, aunque necesitan un sujeto para situarse, para darse una consistencia: el sistema de las apariencias sensibles, para que haya un ser de los fenómenos, requiere una coherencia ontológica, y por tanto un vínculo sustancial, que sea la pasividad (recepción) de su actividad y la actividad de su pasividad». Cf. R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002, 136-138. Para este autor, el fenomenismo de Blondel es un intento de superar el idealismo y la insuficiencia del pensamiento especulativo.

³² X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 47: «Ese sujeto es claramente el hombre, *copula Mundi*, luz natural, y Blondel, en una cláusula de estilo, ha considerado la posibilidad de atenerse a él, en *La Acción* y en la *Carta sobre la apologética*, al menos en el caso de Adán, el Primer Hombre íntegro».

dad de la percepción una profundidad insospechada [...]. Cristo realiza las cosas mientras las padece»³³.

Para Tilliette, la ontología de lo sensible tiene su fundamento en Cristo, que unifica la realidad entera armonizando en sí la perspectiva divina y la humana³⁴, en una vertiente metafísica de su condescendencia, que antes hemos denominado «metafísica de la caridad». Se trata de la traducción filosófica del verso del *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz: mirando las obras de la creación, el Amado las ha dejado vestidas de hermosura. La mirada de Cristo sostiene la realidad, la hermosea y la reviste de amor:

«En el Hombre-Dios, Primogénito de la creación, Vínculo sustancial y maravilla de las maravillas, se anudan todos los hilos del conocimiento y de la acción. Él es el gozne y el polo estable, la “medida de todas las cosas”. Las cosas, en efecto, son porque Dios las ve, y como Hombre Él las ve porque son. Blondel se sirve muchas veces de una frase-talismán de san Bernardo: “*Aliter per divinitatem, aliter per humanitatem idem eadem cognoscens*”. Cristo realiza las cosas en el mismo momento en el que las padece. En su juventud, el aprendiz de filósofo había encontrado el verso del *Cántico espiritual* en el que la mirada de Cristo, pasando por los campos, los deja revestidos de su hermosura»³⁵.

Blondel llama por eso a Cristo «*Vinculum vinculorum*», porque como hombre y como Dios mantiene unida la realidad entera; lo que crea como Dios lo «padece» como hombre, y viceversa, aquello que contempla como hombre queda consolidado por su poder divino:

«El misterio inspirador e iluminador es la Encarnación, en la perspectiva escotista y franciscana, y el esquema cristológico emerge a partir de la objetividad de lo sensi-

³³ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 47. Cf. *La Acción*, 513-514.

³⁴ Ya hemos discutido otra posible lectura, que es la de E. TOURPE, «Esprit et médiation. Considerations sur Blondel», en *Filosofía Oggi* 21 (1998) 79-94. Cf. *supra*, cap. IV, p. 292, nota 166.

³⁵ *Cc*, 103.

ble: la sensación es lo real por excelencia, y lo que Cristo ha visto con los ojos de su carne ha quedado para siempre consolidado en el ser»³⁶.

2.2 *El pancristismo y la conciencia de Cristo*

La cristología del *pancristismo* ofreció un fundamento incomparable para defender la identidad de Jesús en el contexto de la controversia modernista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. De este modo, Blondel quiso sobrepasar a las limitaciones de la teología del momento, que respondía a la cuestión de la conciencia del «Jesús histórico» con la terminología clásica de la ciencia de Cristo³⁷. En la controversia modernista, Blondel puede poner a prueba su *pancristismo* y alcanzar un planteamiento más logrado:

«Se trata del *pancristismo* y de su puesta a prueba: “El problema de la simultaneidad y la relación de un conocimiento humano y de la ciencia divina está ligado al problema —del que es un aspecto, o quizás la clave— de la coexistencia del Creador infinito con el mundo creado y finito”. Lejos de él la intención de convertir a Cristo en una especie de Alma del mundo, pero la unión teándrica o hipostática resuelve efectivamente la antinomia de la Creación. Que esto entraña la necesidad de la Encarnación, es la tesis franciscana a la que Blondel se ha vinculado. Sea como fuere, el *pancristismo*, la doctrina del Emmanuel, proyecta una luz penetrante y dulce en los arcanos de la psicología del Mediador»³⁸.

El problema planteado por Loisy era que las afirmaciones dogmáticas sobre Jesús quedan sin fundamento a la luz de las afirmaciones que sobre Él hace la investigación histórica y exegética. En concreto, la afirmación más polémica es la que limita el conocimiento de Jesús y sobre todo su conciencia: no habría sabido nada acerca de su condición divina³⁹. Blondel no evitó esta discusión⁴⁰, des-

³⁶ *Euch.*, 112-113. No entramos ahora directamente en la interesante lectura eucarística que propone Tilliette de *La Acción*. Lo haremos al final del capítulo.

³⁷ Cf. X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 138. Cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 391-436. Cf. *STh* III, q. 9.

³⁸ X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 142.

³⁹ Cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 394-395.

cubrió que no se trata sin más de un problema de hermenéutica bíblica, sino filosófica, y por eso su intervención fue decisiva para defender la divinidad y la humanidad de Jesús:

«Blondel afronta la controversia de la conciencia de Cristo con las armas de siempre: el *pancristismo*. Ha elegido el concepto con el fin de formular la tesis de la fundación y recapitulación de todas las cosas en Cristo [...]. Todo tiene en Él su consistencia. Cristo es todo en todo. Es el Singular universal. En un primer momento, la palabra designa al Cristo total, *Cristus totus*, en la pluralidad de sus apariciones [...]. Y el pancristismo termina suponiendo que Cristo es todo para los hombres, para todos los hombres, que Él ha encarnado la humanidad, girando de ese modo hacia un “caritismo” que es de algún modo su corazón»⁴¹.

La capacidad de «padecer» la realidad, propia del Mediador, que traduce filosóficamente el acontecimiento de la Encarnación, sólo es posible por la descendencia divina (activa). Este amor divino sin límites explica la Encarnación, en la que Cristo no sólo da consistencia a toda la realidad, sino en particular a todos los hombres. Cristo, al encarnarse, ha querido unirse a todos los hombres. Esto ha tenido una importante repercusión en su conciencia⁴², porque sólo es posible en último término como una ampliación de su humanidad:

«Lo que hace que Jesús sea verdadero hombre, siendo verdaderamente Dios, es que lleva sobre sí todas las conciencias y todas las inconciencias humanas. [...] Él se adapta a nuestras miserias, a nuestras maneras de hablar y de oír; se pone en nuestro lugar, es el Hombre hasta el punto de que si nosotros sólo somos por medio de Él, *in quo omnia constant*, Él sólo es hombre por nosotros, puesto que la adorable bondad de su conciencia humana está constituida por la realidad en Él de todo lo que somos nosotros, aunque no lo sepamos»⁴³.

⁴⁰ *CCM* es precisamente el elenco de esta discusión: R. MARLÉ (ed.), *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1960.

⁴¹ X. TILLIETTE, «Le pancristisme...», 52.

⁴² Cf. X. TILLIETTE, «Le pancristisme...», 52.

⁴³ *CCM*, 60-61, Blondel citado por X. TILLIETTE, «Le pancristisme...», 53.

En la unión hipostática, la divinidad ha «dilatado» e «intensificado» la humanidad asumida⁴⁴. La condescendencia del Hijo de Dios y su filantropía, que subyacen a la Encarnación, engrandecen la naturaleza humana asumida, que por una parte es consciente de su origen divino, sin dejar por otra parte de padecer por amor las limitaciones:

«Blondel no ignora las limitaciones que afectan al ser humano-divino, que proceden de la intensidad de la caridad; el extremo del abajamiento o exinanición es correlativo al abismo de la condescendencia. La preocupación de considerar implícitamente todos los aspectos de Cristo impide a Blondel limitarse a la opacidad y a la *kénosis*. La persona divina informa los estados ejemplares de Cristo, de manera que Dios encarnado, también recién nacido y niño pequeño, no ha perdido nunca la conciencia (misteriosa) de sí mismo, de la divinidad, del Yo más profundo; Él es conciencia muda de Dios en los estados más señalados de su pasividad [...]. Incluso en el momento angustioso de la agonía, esta conciencia, colmada de obediencia y de amor, ha alcanzado el paroxismo»⁴⁵.

El momento de la agonía —la oración en Getsemaní— resulta ser uno de los episodios cristológicos más importantes para Blondel. Lo estudiaremos después. Lo cierto es que, en esta presentación, la humanidad del Hijo se comprende engrandecida por la unión, de manera que no sólo es consciente de su vinculación divina, sino que además se vuelve mucho *más humana*, porque es capaz de contener todas las conciencias humanas:

«Blondel se pregunta cómo la conciencia humana no queda incendiada y consumida en la hoguera del Amor divino. Para explicarlo, diseña una teoría original y oscura, según la cual la conciencia de Cristo, Hombre de los hombres, está hecha de todas las conciencias e inconsciencias humanas: éstas le sirven, por así decir, de capa protectora, de amianto, contra la vehemencia ardiente del amor. La humanidad (total) más o menos presente distintamente a su conciencia, hace de pantalla a la divinidad, impidiendo a ésta absorberla»⁴⁶.

⁴⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Le panchristisme...», 54.

⁴⁵ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 48.

⁴⁶ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 48.

La Encarnación habla de la misericordia y cercanía de Dios a todos los hombres, realizada y manifestada de forma sublime en Cristo:

«La encarnación adquiere toda su fuerza gracias al teologúmeno tradicional de la condescendencia o filantropía. No es que haya que aplicarlo a la unión hipostática, a la relación de las dos naturalezas, sino por un cortocircuito genial a la relación de Dios con la humanidad. De algún modo, Jesús se ha vaciado y expoliado de su naturaleza individual: Él es el hombre de los hombres, el hombre de todos los hombres. Y tal condescendencia hasta la cancelación le permite subsistir, no ser consumido en la hoguera de la vida divina y en el crisol de la propia vida. El vaso de su carne estallaría por todas partes si no tuviese la pantalla ignífuga de la solidaridad absoluta o, si se prefiere, el amianto de una conciencia completamente alienada. El Yo de Cristo está hecho de otros»⁴⁷.

No hay que interpretar estas palabras como si Blondel quisiera negar la individualidad de la humanidad de Cristo. Perderíamos su intuición si acentuáramos esta lectura crítica; lo que le interesa sobre todo es plantear la posibilidad de incluir en su humanidad las nuestras. Esto es precisamente lo que trataremos de defender al tratar de la empatía; también volveremos sobre la crítica que se ha hecho a la aparente disolución de la humanidad individual de Jesús. Digamos, de momento, que la *kénosis* es la capacidad de solidaridad del Hijo de Dios con todos los hombres, y un engrandecimiento de su humanidad:

«La simpatía estigmatizante implica el papel fundamental de la intersubjetividad en la psicología de Cristo. El Hijo del Hombre, el Mediador, el Emmanuel, sólo es hombre por los otros hombres; es el Singular Universal. La reciprocidad es absoluta. En último término, recibe su ser de hombre de la com-presencia de la humanidad, revistiendo *la* naturaleza humana, no solamente *una* naturaleza humana [...]. Blondel no duda en escribir: “No podría haber Hombre-Dios si no hubiera hombres-hombres” (CCM, 240). Y también: “La conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas” (CCM, 135)»⁴⁸.

⁴⁷ Cc, 104-105.

⁴⁸ X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 154.

Con este planteamiento, que sostiene la cercanía de la humanidad de Cristo y la nuestra, se defiende también una inaudita posibilidad de conocerle, que alcanza a todos los hombres:

«La relación de la conciencia con Cristo, de cada conciencia con Cristo, se sepa o no, se experimente o no, en el secreto del corazón, en la gracia sacramental, en la presencia eucarística, en el recuerdo (tan manifiesto para Newman), tiene por correlato, supuesto y condición *sine qua non* la inhabitación de Jesús en las conciencias, es decir, en las almas, “la intuición plena del *Dios-hombre* en cada uno de nosotros” (CCM, 136)»⁴⁹.

Es admirable, además, si se piensa bien, que esta mutua inmanencia sea el resultado de la condescendencia divina, de su amor hasta el extremo del despojo y del abandono. Blondel lo define haciendo alusión a las marcas de la pasión de Cristo como «simpatía estigmatizante»:

«Blondel habla de “simpatía estigmatizante”: la simpatía, la alotropía, es la condescendencia; el estigma, más que una llaga, es una marca de finitud: por tanto, la simpatía está mordida, cargada por la semejanza con la carne miserable. Por eso Blondel habla también de simpatía analógica. Cristo es “el estigmatizado universal de los dolores humanos”. Bellísima definición de la unión hipostática, variante de la doctrina del Emmanuel»⁵⁰.

¿Qué significa la «simpatía estigmatizante» que Blondel aplica a Cristo? El filósofo sostiene hacia la humanidad de Cristo una mirada muy particular, que pone de relieve la amistad y comunión que Él ha querido establecer con nosotros:

«La humanidad de Cristo es “deificada, pero estigmatizada de lesa humanidad”. Los estigmas indican el elemento finito, la pesadez, las llagas infligidas por el pecado. Cristo es la conciencia de nuestras inconsciencias y de nuestras conciencias, lo cual quiere decir de nuestras faltas, de nuestros olvidos, de nuestros egoísmos, de nuestras “inadecuaciones”. [...] En este sentido, Blondel habla de simpatía analógica. Cristo

⁴⁹ X. TILLIETTE, «Le panchristisme...», 55.

⁵⁰ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 48. Blondel emplea la expresión «simpatía estigmatizante» para referirse a la voluntad de Cristo de identificarse con todos los hombres, asumiendo el dolor y los estigmas de las inconsciencias humanas.

experimenta y sufre por transposición, por semejanza desemejante, como el inocente conoce el pecado por su punta aguda, en forma de sufrimiento. [...] Incluso nuestras tentaciones Él las ha soportado como nuestras, no como tuyas. Ha comulgado incluso con el sufrimiento del condenado»⁵¹.

Se comprende, por tanto, que la individualidad de Jesús no queda disuelta, como hemos dicho más arriba; ahora bien, su individualidad es también su condición personal divina:

«El paroxismo alcanzado por su conciencia agonizante no cancela el otro aspecto, la íntima presencia de sí a sí [...]. Cristo no es el hombre-masa. Hay un Yo de Cristo, una punta fina, inmunizada, ligada a la Trinidad. Es un misterio impenetrable, no sujeto al crecimiento y a las fluctuaciones de la vida humana, pero siempre la persona divina que informa los estados ejemplares y las edades de la existencia. En virtud del *pancristismo*, los estados se conforman y coexisten. El recién Nacido, el Niño... nunca le ha faltado conciencia de sí, de su propia divinidad, de su Yo profundo. Él es la conciencia muda de Dios en las situaciones más sofocantes de la pasividad: ha sido consciente de su hundimiento»⁵².

De este modo, el *pancristismo* de Blondel subyace a un planteamiento filosófico orientado por la caridad⁵³, que proyecta su luz sobre la encarnación:

«El Cristo de Blondel es antes de nada, obviamente, el Pan vivo bajado del Cielo, pero es también Aquel que hecho hombre, exiliado en la humanidad, ha querido conocer el Cielo y la tierra “desde la tierra misma”. Ya lo hemos señalado antes: es el Vínculo sustancial, *Vinculum vinculorum*, cuya divinidad se mide por la intensidad de su hacerse hombre, *Menschwerdung*»⁵⁴.

Tilliette considera que la obra de Blondel posee una fecundidad aún no aprovechada por la teología. Por este motivo, su aportación es fundamental para la reflexión actual:

⁵¹ *Cc*, 106.

⁵² *Cc*, 107.

⁵³ Cf. X. TILLIETTE, «La cristología filosófica», en *RdT* 43 (2002) 926.

⁵⁴ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo de Blondel”», 48-49.

«Las intuiciones de Blondel, con su trasfondo espiritual, están todavía lejos de haber sido completamente aprovechadas: la teología de su tiempo no estaba aún madura para tal empresa, y la crisis modernista, reprimida enérgicamente, sofocaba la investigación y aconsejaba prudencia. Por otra parte, aquellas intuiciones son difíciles, elípticas, y requieren nuevas investigaciones sobre la *kénosis*, aunque la reflexión debe antes o después topar con alguna dificultad insuperable. Es el precio a pagar por rescatar una cristología filosófica en gran parte sepultada que es necesario asumir y ofrecer a la atención y el examen de los teólogos»⁵⁵.

2.3 *Acogida de las intuiciones de Blondel*

La solidez del *pancristismo* es difícilmente discutible, aunque con el paso de los años Blondel empleó el término con mayor prudencia, porque temía que fuera entendido en clave fisicista o panteísta, es decir, confundiendo el orden natural y el sobrenatural⁵⁶. Blondel admite que «es indispensable señalar con claridad y

⁵⁵ X. TILLIETTE, «La “filosofía del Cristo di Blondel”», 49. Sobre el significado teológico de la obra de Blondel, cf. R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002.

⁵⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence comentée*, 23: «el peligro es el de suponer, sin darse cuenta, que el orden natural tiene una estabilidad divina en tanto que natural, que Cristo juega físicamente el papel que el panteísmo o el monismo atribuyen al Dios vago o difuso con el que se contentan», cuya consecuencia sería «admitir que Cristo podía haberse encarnado para algo distinto del destino sobrenatural, y que el mundo, incluso físicamente, estaría divinizado sin recibir el sobrenatural». Cf. *ibid.*, 52s: aquí se indica que, en una carta de 1930 a A. Valensin, Blondel prefiere «no ofrecer a los críticos ni a los lectores la expresión inusitada y ambigua de *pancristismo*. Sin la conveniente preparación y explicación, corre el riesgo de sugerir —por analogía con la voz panteísmo— la idea de una coherencia necesaria, de una continuidad física o metafísica [...]. Y es que el papel de Cristo, *in quo omnia constant*, no es tanto ontológico, en el sentido abstracto de la palabra, cuanto espiritualizante por la unión transformadora». La expresión fue acogida por Teilhard: «El cristianismo, para mantener su lugar a la cabeza de la humanidad, debe explicitarse en una especie de *pancristismo*, que no es en el fondo más que la noción de Cuerpo Místico llevada hasta el final, la extensión al Universo de los atributos ya reconocidos a Cristo Rey» (TEILHARD DE CHARDIN, *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, 1936, 163). En los años cuarenta, el término se vinculó a una herejía, cf. PÍO XII, *Mystici*

fuerza la absoluta transcendencia del don divino, el carácter inevitablemente sobrenatural del designio deificante»⁵⁷. Sin negar la condición sobrenatural de la Encarnación y de la acción divina, el *pancristismo* supera tanto el extrinsecismo como el intrinsecismo afirmando que lo creado posee consistencia porque en la Encarnación, el Creador ha asumido el punto de vista de la criatura y se ha vuelto pasivo con respecto a ella, asegurando de ese modo la síntesis de la realidad entera. Todo tiene en Cristo su consistencia, y la mirada de Cristo —divina y humana— sostiene cada cosa en el ser.

La presentación de Blondel es filosófica, y pretende responder a problemas epistemológicos y metafísicos; algunos autores, como ya hemos señalado, creen que esta mediación es cristológica de modo indirecto, o bien que la lectura teológica sólo puede hacerse sobre una posición antropológica más elemental. Sea como fuere, aquí valoramos sólo esta vertiente cristológica; intentamos, como teólogos, aprovechar una intuición de la cristología filosófica de Blondel que él mismo empleó para resolver un problema teológico: el de la conciencia de Cristo, en el contexto de la controversia con Loisy, si bien deriva de la cuestión filosófica de la mediación en la acción entre lo absoluto y lo particular. La posición de Blondel es que Cristo-Mediador, Vínculo del mundo, no podría realizar esta misión de síntesis sin ser consciente de ella; por consiguiente, de algún modo tiene

Corporis 86 (DH 3816): la nota de este número vincula el *pancristismo* a la confusión entre el Cuerpo histórico de Cristo y su Cuerpo Místico.

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence comentée*, 25. Blondel reacciona de este modo ante las expresiones de Teilhard, que considera excesivas: «aunque en un sentido hay continuidad en el orden universal, en otro hay inconmensurabilidad, conversión del hombre viejo y de la vieja naturaleza, para el nacimiento del *novum coelum* y de la *nova terra*. Por tanto, erigir con mentalidad de sabio las imágenes sensibles o los conceptos racionales en principio de explicación es un abuso». Hay que matizar, por tanto, lo que dice M. Borghesi sobre la lectura que hace Tilliette del *pancristismo*: que ignora los desarrollos del pensamiento del mismo Blondel. Como vemos, en realidad no hay un desarrollo, sino una lógica prudencia que no anula el valor del *pancristismo*. Cf. M. BORGHESI, «Prefazione», en A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Roma 2015, 15; cf. M. BORGHESI, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Siena 2005.

presentes en Sí, en su ser y su conocimiento, todos los elementos a los que sirve de fundamento. «El *pancristismo* implica, de parte de Cristo, una conciencia sin límite, no sólo de sí, sino de todos los entes con los que ejerce su Mediación universal»⁵⁸.

Esta capacidad es al mismo tiempo divina y humana, «sin confusión ni separación». *Aliter per divinitatem, aliter per humanitatem*. Blondel excluye sin reservas el docetismo, pero indica que la condición divina del Hijo da forma a la humanidad que asume, «extendiéndola» y ampliando su capacidad de conocimiento⁵⁹. ¿Se puede entonces decir que la humanidad de Jesús era auténtica? Esta cristología tan elevada, ¿no implica mitificar la humanidad de Jesús? De la humanidad del Hijo la Sagrada Escritura dice que era «en todo como nosotros, menos en el pecado» (Heb 4,15), y lo cierto es que no podemos imaginar cómo es una humanidad no marcada por el pecado. Los concilios II y III de Constantinopla enseñaron, siguiendo a Éfeso y Calcedonia, que hay en Cristo dos operaciones, de modo que se corre un grave riesgo si se toma como punto de partida para el estudio del conocimiento de Cristo la «ocultación» de la divinidad⁶⁰. Blondel admite en Cristo dos «conocimientos», y tomando como punto de partida el conocimiento divino, el que debe entonces ser contemplado y pensado es el humano; unido al divino, sólo puede ser comprendido finalmente como la presencia en Él de las criaturas:

«Hay en la conciencia de Cristo un elemento que llamaría “extra-divino”, es decir, la presencia real de las criaturas como tales, una simpatía por las sensibilidades indefinidamente múltiples, que llega hasta la Pasión personal [...]. No eliminamos el co-

⁵⁸ R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 415.

⁵⁹ Cf. CCM, 135; M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», 225-226.

⁶⁰ Cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ: théologies de la kénose», en *Les quatre fleuves* 4 (1974) 51: «La kénosis en sentido propio afecta a la divinidad y no sólo a la humanidad, es decir, la Encarnación está ordenada al abajamiento y la humillación. Sin embargo, no debe ser tomada en sentido estricto, porque implicaría una extinción o un eclipse de la divinidad, lo cual es inadmisibles. La divinidad y la conciencia divina, aunque afectadas, quedan intactas bajo el velo de la carne».

nocimiento humano de Cristo para no caer en ninguna forma, siquiera sutil, de doctismo y de impasibilidad»⁶¹.

Por tanto, la convicción de partida es la divinidad de Jesucristo sobre la que no puede haber ninguna discusión: «la conciencia de su Divinidad le abandona menos que a nosotros nos abandona la conciencia de nuestra humanidad»⁶². Entonces, ¿se vuelve superflua su humanidad? En ningún modo; sin su imprescindible mediación, la salvación queda incompleta:

«Jesús es hombre, porque conoce y padece como nosotros; adquiere por la vía de la experiencia directa, por los sentidos, lo que se da a todo hombre. Pero al mismo tiempo, el vaso de su humanidad queda moldeado y dilatado por la divinidad que se entrega; sus plegarias, sus vigiliadas solitarias, análogas a lo que en nosotros es el trabajo de la inquietud religiosa, son el holocausto de su humanidad divinizada. De manera que puede decirse que, sin que haya un crecimiento *extensivo*, hay una progresión *intensiva* por la cual lo finito participa en lo infinito y lo imita sin confundirse con él. Y, sobre todo, el conocimiento experimental del hombre Jesús es el término de comparación que le hace simpatizar literalmente con nosotros; su ciencia divina permite conducir al infinito esta simpatía analógica, permite que su imaginación humana sea capaz de realizar, en su verdad más aguda, nuestros sufrimientos, inconsciencias y desfallecimientos, permite “estigmatizar” su conciencia y todo su ser con esta marca indeleble de la Humanidad total que es la Pasión misma»⁶³.

Blondel admite una conciencia humana de Cristo modelada por su conciencia divina, de modo que se «llena» con todas las conciencias humanas:

«Si me preguntan cómo es que esta humanidad de Cristo no queda absorbida por la Luz y consumida por el calor del Hogar divino, yo respondo que son nuestras humanidades las que sirven de pantalla a la suya; y que si nosotros somos por Él, Él es por nosotros; que Él es, literalmente, el Hijo del hombre. Si la Creación tiene su consis-

⁶¹ M. BLONDEL, *Lettre a Wehrlé*, cit. en R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 416-417.

⁶² CCM, 135.

⁶³ CCM, 135. Los subrayados son del autor.

tencia en el conocimiento perfecto y la voluntad amorosa de Cristo, Cristo tiene realidad singular por el desenlace universal en Él de toda vida y todo ser creado»⁶⁴.

Algunos autores han rechazado este planteamiento de Blondel porque, como ya hemos dicho, parece negar la realidad humana individual de Cristo, como si su humanidad sólo estuviera compuesta de las nuestras: «la concepción de Blondel corresponde al Cuerpo de Cristo en su sentido Místico, pero conviene menos al cuerpo particular e individual de Jesús. Esa humanidad del hombre Jesús corre el riesgo de ser absorbida en la Humanidad genérica»⁶⁵. Sin embargo, extraer esa conclusión es malinterpretar la intuición de Blondel; estamos convencidos de que no se niega ni desaparece la naturaleza humana de Jesús cuando se afirma que está formada por todas las conciencias humanas, porque esta afirmación se hace anticipando una de las realidades puestas de relieve por la fenomenología, que es —como diremos en seguida— la empatía, a la que Blondel ha llamado aquí «simpatía analógica»⁶⁶.

Habría que pensar que, en líneas generales, la controversia modernista ha dejado en la teología reciente una especial sensibilidad hacia la humanidad de Cristo «antes» que hacia su divinidad; en la actualidad, al parecer, se considera como dato fundamental que Cristo es hombre «como nosotros», para justificar después que es el Hijo de Dios (cristología ascendente), mientras que en otras épocas el recorrido parece haber sido el inverso. Sólo desde esta perspectiva se explica por qué el planteamiento de Blondel encuentra algunas dificultades en la actualidad: parece un planteamiento clásico (cristología descendente o «desde arriba») y en

⁶⁴ CCM, 135-136.

⁶⁵ R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 417.

⁶⁶ Cf. E. BRITO, *Verbum Crucis*, 654: «Puesto que Cristo no es un hombre cualquiera entre los hombres, sino el Hijo de Dios hecho hombre, lejos de estar encerrado, como lo estamos todos, en los límites de su individualidad particular, se encuentra, por el hecho de su personalidad divina, abierto a todo lo humano. La humanidad de todos los hombres se encuentra en Él recapitulada, por utilizar la fórmula de san Ireneo, en esta personalidad “común” que es la suya. Él es, sin duda, uno de entre nosotros, pero lo es menos por oposición con nosotros —en una contradistinción que, al modo de Hegel, lo haría distinto a cada uno— que en una asunción susceptible de englobarnos a todos; lejos de excluir algo nuestro, nos incluye a todos y todas las posibilidades de nuestra humanidad».

cierto modo «superado», aunque constituye en realidad, a nuestro juicio, un notable esfuerzo por contemplar la realidad del Salvador y en particular su humanidad⁶⁷. Nos parece que entender la *kénosis* como un «oscurecimiento» de la divinidad en la conciencia de Jesús no se ajusta a los datos de fe⁶⁸. Una lectura más actual de la perfección del conocimiento humano de Cristo de la teología clásica consiste en sustituirla por el «principio de misión»: en su misión salvífica no podría faltar a Cristo el conocimiento divino imprescindible⁶⁹.

Pero Blondel no se conforma con un planteamiento reductor. Alguien le reprocha que no distingue entre ciencia divina y conciencia de la divinidad⁷⁰, como si pudiera decirse que la *kénosis* ha ocultado la ciencia divina, pero al menos ha dejado el resplandor de la condición divina en la conciencia humana. Sin embargo, este reproche olvida lo esencial, y es que la conciencia de la divinidad no puede proceder de la ciencia humana. Por eso, el esfuerzo más importante debe ir encaminado a entender cómo se reflejan en la conciencia humana de Cristo aque-

⁶⁷ Cf. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 391-392.

⁶⁸ *Bible*, 112-113: «¿Puede la *kénosis* llegar hasta el abandono o la ocultación (provisional) de la conciencia divina? Generalmente, los teólogos admiten una especie de crecimiento paralelo de la conciencia humana y del saber divino. La objetividad de la encarnación se interioriza. ¿Esto es suficiente para salvaguardar la divino-humanidad? ¿No hay un riesgo, hoy muy corriente, de transformar el «hacerse hombre» (*Menschwerdung*) en «hacerse Dios» (*Gotteswerdung*)?». Éste sería un grave error cristológico: sustituir la «Encarnación» del Hijo de Dios por la «divinización» del hombre Jesús.

⁶⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, Roma 1985. Las tesis defendidas son cuatro: 1) Jesús tenía conciencia de ser el Hijo de Dios y, Él mismo, Dios como el Padre. 2) Jesús conocía y aceptaba su misión redentora. 3) Con actos concretos, Jesús quiso fundar la Iglesia. 4) En la conciencia de Cristo hay un amor que alcanza misteriosamente a todos los hombres. Éste último aspecto queda especialmente iluminado con la intuición de Blondel.

⁷⁰ R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 431-432, recoge otras críticas secundarias que se hacen al planteamiento de Blondel: a) el desarrollo de la Tradición no necesitaría depender directamente de la conciencia de Jesús, y bastaría con que dependiera de su intención, sin exigir un conocimiento explícito; b) la cristología de Blondel da más importancia al acontecimiento de la Encarnación que al Misterio Pascual, relegando el papel central de éste y reduciéndolo a una función meramente apologética. Es evidente que están en juego dos perspectivas, y que Tilliette prefiere la posición de Blondel.

llos aspectos que son evidentes en su conciencia divina; Cristo es consciente de sí con una ciencia divina que no se oculta, y que se refleja en una ciencia humana que no es oscura; la gran cuestión es cómo conoce Cristo su ser divino y humano, cómo se «relacionan» las naturalezas. La teología reciente ha conseguido distinguir lo que tanto costaba en tiempo de Blondel: la conciencia de Cristo es un aspecto diferente a su «ciencia»; la verdadera humanidad de Jesús implica que su ciencia humana no fuera necesariamente perfecta en su recorrido histórico, al tiempo que la unión hipostática pide que la conciencia de su identidad divina y humana ni se ocultara ni se oscureciera. Por eso creía Blondel que la cuestión de la conciencia no quedaba bien planteada con los argumentos de la ciencia de Cristo. Su planteamiento, en síntesis, consiste en afirmar que la conciencia humana de Jesús refleja su conciencia divina al mismo tiempo que queda agrandada por ella; Cristo conoce como hombre su divinidad al tiempo que su humanidad se amplía no en el sentido de una ciencia más perfecta (extensiva) sino para acoger todas las conciencias humanas (conciencia intensiva)⁷¹.

De este modo, Jesús puede conocer cada cosa como Dios y como hombre. Por la unión hipostática, su capacidad humana es aumentada; por su unión con todos los hombres, su humanidad no queda disuelta. Por tanto, no se puede quitar a Jesús ni la conciencia de su divinidad ni la extensión, o mejor, la intensidad de su humanidad: «Quitando a Jesús la conciencia de su Divinidad y la ciencia de nuestra humanidad, se suprime su papel ontológico»⁷². El conocimiento divino moldea el conocimiento humano de Jesús para agrandarlo y dotarlo de valor salvífico; por la doble vía del conocimiento divino y humano, Cristo sintetiza la realidad entera, que es precisamente lo que resalta Blondel. Como Dios posee un conocimiento activo y creador, como hombre un conocimiento pasivo y redentor.

El *pancristismo* de Blondel es el fundamento que establece Tilliette para su fenomenología de Cristo⁷³. Importa conocer la humanidad de Jesús bajo la clave

⁷¹ Cf. *infra*, cap. VI, nuestro apartado sobre la conciencia de Cristo.

⁷² CCM, 430.

⁷³ Cf. X. TILLIETTE, «La cristología “da catecumeno” di Bergson e la “filosofía del Cristo” di Blondel», en S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. II. Il Novecento*,

de su mirada —de su vivencias— que realiza la síntesis al mismo tiempo divina-creadora y humana-redentora. Se trataría de llevar a cabo una «cristología existencial», que nuestro autor considera imprescindible⁷⁴. El misterio de la condescendencia divina, la caridad hasta el extremo que es la unión de Cristo con todos nosotros (*Vinculum*, Emmanuel), nos permite acceder a la conciencia de Cristo, Singular Universal y Modelo de nuestra propia humanidad. Apoyándose en Rahner, afirma nuestro autor:

«La unión hipostática determina de alguna manera el carácter inteligible de Cristo. Un camino de este tipo nos autoriza a escrutar la historia espiritual del hombre Jesús, una auto-interpretación sobre la base o el horizonte de la filiación divina. Se sobreentiende que la conciencia del Logos en el alma de Jesús es ejemplar, es el paradigma de la relación de Dios y el hombre, de todo hombre»⁷⁵.

3. El «acceso» a la conciencia de Cristo

La cristología filosófica encuentra en el estudio de la conciencia de Cristo desde la perspectiva del *pancristismo* la posibilidad de aunar y armonizar la identidad histórica-concreta de Jesús con su significado universal: a la pregunta acerca de si el Cristo de Galilea conocía realmente su importancia metafísica como Vínculo del mundo, Tilliette acepta la solución positiva de Blondel, y además cree que es posible describirla en sus rasgos más concretos, al menos en los aspectos más elementales.

Es evidente que describir las vivencias de la conciencia de Cristo requiere determinar previamente la posibilidad de acceder a las mismas, pues de otro modo las afirmaciones no pasarán de ser proyecciones de cada autor o expresiones más o menos imaginadas. Nos encontraríamos de nuevo ante los retratos más vario-

Milano 2002, 31-49; X. TILLIETTE, «Le panchristisme dans *L'Action* et les premiers écrits», en R. VIRGOULAY (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2003, 35-57.

⁷⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 156s.

⁷⁵ X. TILLIETTE, «Blondel et la controverse christologique», 158-159. Aquí Tilliette alude a la «cristología de la conciencia» a la que se alude en K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ID., *Escritos de Teología V*, Madrid 2003, 203-222, esp. p. 214.

pintos de Jesús, propios de la época en que proliferaron las *Vidas de Cristo*, esta vez no con un interés «histórico», sino espiritual⁷⁶. Lo más grave, sin embargo, es que esta posibilidad de acceder a la conciencia de Cristo no es tan evidente, y hay que tener en cuenta, además, que algunos teólogos hoy tienden a negarla con demasiada facilidad, y quizás sin la suficiente justificación⁷⁷. En consecuencia trataremos, en primer lugar, dónde sitúa Tilliette la posibilidad del acceso a la conciencia de Cristo, y después cómo este acercamiento puede sostenerse desde el punto de vista filosófico en el marco de la fenomenología.

3.1 «Una cristología de estilo fenomenológico»

Tilliette ha aceptado como punto de partida la metafísica de la caridad de Blondel: la conciencia de Cristo está compuesta de todas nuestras conciencias, de manera que hay que admitir una mutua inmanencia entre Cristo y todos los hombres, entre nuestra conciencia y la suya. De este modo, adentrándonos en el terreno de nuestra propia conciencia podremos encontrar la vía para el conocimiento de Cristo, no sólo mediante la intuición o la analogía⁷⁸, sino precisamente me-

⁷⁶ Describiendo el lugar que habitualmente reserva la filosofía a Cristo, Tilliette había dicho en *Christ*, 263 (CF, 255): «Lo más frecuente es que Cristo no sea el objeto de un proceso filosófico interno, que lo considera de hecho como una hipotiposis. Se le encuentra necesariamente en el cruce de la historia con la religión, como una instancia ineludible, o bien es el objeto de una experiencia viva, un Cristo existencial, y en este caso, se resiente de la idiosincrasia del filósofo». El diccionario de la RAE define hipotiposis como «descripción viva y eficaz de alguien o algo por medio del lenguaje».

⁷⁷ Cf. B. SESBOÛÉ, *Creer*, Madrid 2000, 437-438: «Nunca podremos acceder concretamente a lo que fue la conciencia de Jesús a lo largo de su itinerario terreno. Lo más importante aquí es excluir ciertas interpretaciones contrarias a la verdad de la condición humana de Jesús». En el extremo opuesto, y con un planteamiento muy sugerente, cf. F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1987³; el autor es un biblista que se pregunta si el evangelio de Juan, siendo una composición de finales del siglo I, refleja la revelación que Cristo hizo a sus discípulos más íntimos de la conciencia que tenía de sí mismo. Más adelante indicaremos la necesidad de superar una comprensión «racionalista» de los métodos exegéticos, cf. *infra*, p. 384-385.

⁷⁸ En algún momento, Tilliette da la impresión de conformarse con un «Cristo intuido»; cf.: *Christ*, 261 (CF, 253): «el ser intuido de Cristo, captado en la intuición, le basta a esta

diante una *empatía* que nos permite calificar de «fenomenológica» esta reflexión cristológica:

«Se podría llevar a cabo una cristología de estilo fenomenológico, un Cristo fenomenológico, cuyo *eidos* y cuyas vivencias no son inaccesibles. Serían útiles algunas sugerencias preciosas encontradas en Blondel, M. Scheler, Guitton, Nédoncelle, en teólogos y exegetas como Newman, Guardini, Balthasar, Mouroux, Guillet... incluso en las revelaciones de los místicos. Esta fenomenología de Cristo es una tarea casi toda por hacer, pero no está fuera de nuestras posibilidades, a fuerza de estudio y *empatía*. Una frase incisiva de Péguy es un destello luminoso: “Se puede sostener que el problema de la divinidad del Hijo del Hombre es como un límite al que tiende el problema del genio del hombre”. *A fortiori* el problema de la santidad. Pero se podría decir inversamente que el problema de la humanidad del Hijo de Dios es como un límite al que tiende el orden de la caridad. Hay una asíntota de la condescendencia, como hay una sublimidad del horizonte del hombre, una divinización de lo humano, otra hipérbole de la caridad»⁷⁹.

Tilliette propone un «Cristo fenomenológico», es decir, un conocimiento de Cristo que se adquiere con la ayuda de la fenomenología y que conforma el tercer

cristología»; aunque aquí se refiere más bien a la entrada del Cristo histórico en la especulación filosófica, frente a la *Idea Christi*. Sobre la intuición intelectual y su relevancia filosófica tiene nuestro autor un importante estudio al que ya hemos aludido: X. TILLIETTE, *La intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995. Cf. *supra*, p. 93-95. El principal resultado de aquella investigación es una segura afirmación de la asombrosa capacidad del espíritu humano por alcanzar el Absoluto. El interés de nuestro autor por este tema no es reciente: ya encontramos la pregunta por la intuición intelectual en Schelling en X. TILLIETTE, «Vision plotinienne et intuition schellingienne. Deux modèles de mystique intellectuelle», en *Greg.* 60 (1979) 703-724, que contiene el texto de una conferencia pronunciada en 1975.

⁷⁹ X. TILLIETTE, «Ringraziamento...», 18-19. Hemos subrayado precisamente la palabra *empatía*. La vaga referencia a estos autores no exige que determinemos en concreto la afirmación en la que se inspira Tilliette; por otra parte, las referencias a estos autores son constantes en su obra y en nuestra investigación. Cf. además *DTF*, 236: «Una fenomenología de Cristo que, dotada de intuición simpática, escudriña en la medida de lo posible el *eidos* de sus vivencias y sus categorías, especialmente las que tienen importancia filosófica: la subjetividad, el tiempo, la corporeidad, el sufrimiento, la muerte, el pecado, el mal, el destino».

tipo de cristología filosófica⁸⁰. Nos parece que fortalece su condición fenomenológica el valor que concede a la «empatía» como medio para el conocimiento interpersonal. Esto significa que para conocer a Cristo no debemos conformarnos con las fuentes ya habituales (la experiencia cristiana o eclesial, los trabajos teológicos y exegéticos, o las experiencias de los santos⁸¹) ni con algunas interesantes indicaciones filosóficas (la lectura filosófica de la Sagrada Escritura de la que hablaremos en el siguiente capítulo, las grandes categorías filosóficas, etc.). Para el conocimiento de Cristo podemos apoyarnos en el camino que se abre en nuestra propia conciencia, en la inmanencia mutua que existe entre todos los hom-

⁸⁰ *Cc*, 82-83: «Es necesario buscar otra salida al doble acceso de la cristología filosófica, y el arte de los filósofos-teólogos no es sólo el de tener unidos los dos lados de la cadena, sino de coordinarlos, de hacer que se respalden recíprocamente, por decirlo de algún modo, de vincular la Idea y sus adherencias con la vida de la conciencia, y derramar el flujo de las vivencias (*vissuti, vécus*) en el esplendor de la Idea. Los dos modelos de este difícil y apasionante esfuerzo sintético son, por cuanto me consta, Antonio Rosmini y Maurice Blondel, de modo independiente entre sí. [...] Resulta que el “problema formidable” de la conciencia de Cristo es al mismo tiempo el enigma y la clave de cualquier cristología que quiera presentarse como filosófica y que ésta, en nuestro tiempo, se prolonga naturalmente en una fenomenología de Cristo aún en estado de deseo, a pesar de la magnífica penetración de Michel Henry». En las páginas siguientes nos referiremos al esfuerzo fenomenológico de Henry, para quien Tilliette reserva palabras de elogio: cf. X. TILLIETTE, «La christologie philosophie de Michel Henry», en *Greg.* 79 (1998) 369-379. Sin embargo, a pesar de esta admiración, Tilliette sigue diciendo que la fenomenología de Cristo está aún por elaborar.

⁸¹ Blondel ha prevenido contra la búsqueda obsesiva de las fuentes más antiguas como único criterio de veracidad exegética; la revelación de Jesús tuvo necesariamente que adaptarse a las estrecheces culturales de los hombres con quienes convivió, y por eso es posible que una fuente posterior alcance una inteligencia mayor del misterio de Cristo; cf. M. BLONDEL, «Histoire et Dogme», 178-179; 204-206 (el valor de la Tradición). De aquí se deriva la importancia de la experiencia espiritual para la cristología. Por eso, Ratzinger entiende que la oración debe ser el presupuesto para conocer a Jesús; cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 28-31, especialmente 30: «los verdaderos avances de la cristología nunca pueden provenir de una pura teología escolar, tampoco de la moderna teología escolar, como se presenta en la exégesis crítica, la historia de los dogmas, la antropología orientada según las ciencias humanas, etc. Todo esto es importante, tan importante como lo es la escuela. Pero no basta: ha de agregarse la teología de los santos, que es teología de la experiencia».

bres, en la inmanencia que la fe establece entre Cristo y nosotros: el acceso a la conciencia de Cristo sigue el camino del acceso filosófico al otro, que la fenomenología ha llamado *empatía*⁸². De este modo, el conocimiento de Cristo no es algo ajeno a nuestras posibilidades. Vamos a estudiar estos dos aspectos (acceso a Cristo, acceso al otro o *empatía*) a continuación.

3.2 *Una experiencia de fe: la mutua inmanencia de Cristo y nosotros*

Las dos primeras vías de la cristología filosófica que hemos estudiado en los capítulos anteriores nos han demostrado que la filosofía puede acoger categorías que proceden de la experiencia de la fe sin que se pervierta la capacidad especulativa de la razón⁸³. De este modo, Tilliette no tiene reparos para situar otra experiencia de fe, a saber, la comunión con Cristo, como punto de partida de la cristología como fenomenología:

«Conocemos a Cristo, Cristo se ha hecho en la gracia nuestro amigo, nuestro hermano, nuestro huésped, el centro de nuestra alma. Lo conocemos en tanto en cuanto somos conocidos por Él. Esa es la experiencia de los discípulos y la experiencia de los santos. El primero de todos, san Pablo, entregado completamente a su Señor y poseído por Él: ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí (Gál 2,20), Cristo es mi vida y la muerte una ganancia (Flp 2,21), he sido alcanzado por Cristo (Flp 3,12),

⁸² Cf. X. TILLIETTE, «Ringraziamento...», 19; *Cc*, 111; *Henry*, 373.

⁸³ Aunque Kierkegaard no respeta del todo la autonomía de la filosofía, en el fondo se trata de recuperar su experiencia central; cf. *Christ*, 266 (*CF*, 258): «El genio de Kierkegaard ha hecho surgir, literalmente, de la contemplación de Cristo y de la relación del creyente con Cristo, una verdadera filosofía de Cristo, que forja sus propias categorías: lo absoluto, la paradoja, el escándalo, el instante, la contemporaneidad, la repetición, la reduplicación, etc. Un tratado de la existencia cristiana presupone un conocimiento de Cristo que no se adquiere sino a través de la fe, pero que se recapitula en la reflexión. De suerte que la obra de Kierkegaard está jalonada de intuiciones extraordinarias sobre la singularidad de Cristo, que fue el Individuo por excelencia, la categoría suprema: su amor, su pasión, su resignación infinita, su soledad en medio del desprecio, su sufrimiento, su pureza. El Cristo de Kierkegaard, a la vez doctrinal y afectivo, indica una vía por la que muy pocos se han metido». Cf. F. BOUSQUET, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Paris 1999.

cumplo en mi carne lo que falta a la Pasión de Cristo (Col 1,24), tened los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2,5) y, finalmente, os amo con la ternura de Cristo Jesús (Flp 1,8)»⁸⁴.

Los textos bíblicos enseñan que la gracia que da origen a la fe proporciona un conocimiento mutuo entre Cristo y el creyente. En el caso de san Pablo y de los santos se puede hablar de un intercambio que significa una verdadera connaturalidad. Y si el Apóstol nos anima a compartir los mismos sentimientos de Cristo, es porque está convencido de tener una experiencia que no es exclusiva, admitiendo que avanza por un camino que no es sólo para unos pocos escogidos. La tradición cristiana ha puesto de relieve con mucha frecuencia que la acogida de la gracia conlleva una profunda identificación con Jesucristo, producida por el Espíritu Santo. Esta especial relación con Jesús se consolida con la contemplación de la humanidad de Cristo y por la meditación de sus estados de vida:

«Por parte de los santos y de los autores espirituales son innumerables los testimonios de identificación y de fusión con Jesucristo. Es una experiencia mística e infusa. Pero se trata de Cristo en la quintaesencia de sus estados, traspasando todos los límites de la finitud. Cristo en lo escondido del alma, íntimo, cuya inhabitación es obrada por el Espíritu Santo. Cristo es imagen visible del Dios invisible, y el Cristo histórico de los evangelios sólo vale como prenda y analogía del Cristo vivo por los siglos. El Cristo vida del alma permanece como norma del creyente. Alcanzamos en nosotros la vida de Cristo por la meditación de los misterios de la vida cristiana. La escuela francesa de espiritualidad se ha forjado al recalar de manera interior y concreta al mismo tiempo en los estados de Cristo (*états*)»⁸⁵.

La tradición teológica y espiritual de los misterios de la vida de Jesús atestigua que la fe, como resultado de la acción divina de la gracia, proporciona un conocimiento de Cristo de tipo personal. Conocemos a Cristo porque Él nos conoce y

⁸⁴ CCVU, 527.

⁸⁵ CCVU, 527. Cf. P. COCHOIS, *Bérulle et l'École Française*, Paris 1963; Y. KRUMENACKER, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interètes*, Paris 1998.

viene a nosotros en la gracia⁸⁶. ¿En qué medida este conocimiento espiritual, esta connaturalidad con Cristo, nos permite acceder a su conciencia?

«¿Se puede pasar del conocimiento íntimo y afectivo de Cristo vivo a partir de sus misterios a su interioridad humano-divina? Dicho de otro modo, ¿tenemos verdaderamente acceso a la conciencia de Cristo, a sus vivencias, es decir, a su modo divino de vivir humanamente? ¿El *christianus alter Christus* es un talismán precioso para hacernos penetrar en su existencia subjetiva temporal? ¿O se refiere solamente a la imitación devota, al espejo de las virtudes cristianas en el alma fiel? ¿Se puede extrapolar de la teología y la espiritualidad a la historia y la existencia? Es la *quaestio disputata* de la conciencia o la psicología de Cristo»⁸⁷.

La pregunta traspasa los ámbitos de la teología espiritual para plantear una verdadera cuestión filosófica y teológica: ¿la experiencia personal de fe nos permite acceder al conocimiento de la conciencia de Cristo? ¿Cómo pasar de la imitación de Cristo sugerida por la meditación de los misterios de su vida a conocer las vivencias de su humanidad y divinidad? ¿Debemos resignarnos a dar la razón a Mascall cuando dice que «es ridículo e irrespetuoso preguntarse qué se siente siendo un Dios encarnado»⁸⁸?

En cierto sentido, no se equivoca Guardini cuando se destaca como uno de los más convencidos defensores de la imposibilidad de una psicología de Cristo: Cristo es incomparable, y si la psicología lo estudiara tendría que incluirlo en sus categorías, reduciéndolo a un héroe o un genio⁸⁹. Es verdad que no se puede ob-

⁸⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Benziger 1963 [trad. española: *El todo en el fragmento*, Madrid 2008]; cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, Salamanca 2009.

⁸⁷ *CCVU*, 527-528. Cf. M. NÉDONCELLE, «Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences», en H. BOUËSSÉ (ed.), *Problèmes actuels de christologie*, Bruges 1965, 201-226; J. J. LATOUR, «Imago Dei invisibilis. Esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ», en *ibid.*, 227-264.

⁸⁸ Cf. E. L. Mascall: «It is indeed both ridiculous and irreverent to ask what it feels like to be God incarnate», traducido por M. Nédoncelle: «C'est à la fois ridicule et irrespectueux de demander ce qu'on peut bien éprouver quand on est Dieu incarné», citado en *CCVU*, 528. Cf. M. NÉDONCELLE, «Le moi du Christ et le moi des hommes...», 215.

⁸⁹ Cf. *CCVU*, 530.

viar la distancia entre Cristo y nosotros, pero si la acentuáramos demasiado nos obligaríamos a una cristología negativa:

«En nuestro caso, el Cristo interior, el Cristo vivido, debe servir como apoyo a la investigación. Es verdad que la cristología tradicional es una admirable especulación, sobre todo acerca de la unión hipostática, el sacrificio, la función redentora... y que incluso en la devoción popular la persona de Jesucristo roza el cripto-docetismo, pues también en la humillación Dios lleva la delantera. ¿Se debe decir que, incluso teniendo en cuenta la *kénosis*, el Hombre-Dios es inalcanzable en su humanidad divina? El fracaso de las llamadas *Vidas de Jesús* impulsa a creerlo, lo mismo que el esfuerzo imaginativo de los escritores»⁹⁰.

Pero la cristología apofática sería la forma más sutil de docetismo⁹¹. La teología reciente⁹² ya ha probado que la verdad de la Encarnación sólo se mantiene defendiendo la capacidad humana de conocer humanidad de Cristo:

«Sin embargo, el Verbo se ha hecho hombre, plenamente hombre, y por tanto debe existir una vía para aferrarlo en su humanidad viviente, para captar de algún modo el estilo de su vida y de su experiencia. [...] Si Jesús ha sido un hombre determinado, un individuo, eso lo acerca a nosotros, lo hace un hombre entre los hombres y permite una especie de *simpatía* hacia él, sobre la base de la pertenencia a la misma humanidad. Pero, por otra parte, si su divinidad radica en el hecho de que ha sido el hombre perfecto, y por tanto en la perfección de su humanidad, es obvio y necesario que el hombre sea como tal capaz de Dios, que haya en la esencia del hombre una com-

⁹⁰ *CCVU*, 528.

⁹¹ Cf. *CCVU*, 530.

⁹² Cf. K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfag?», en A. GILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 3-49. Casi simultáneamente, el mismo artículo aparece como «Probleme der Christologie von heute», en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954, 169-222. Su traducción española es «Problemas actuales de cristología», en K. RAHNER, *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 169-222 (en nuestro trabajo hemos empleado la quinta edición). Es sabido que una de las ideas centrales de este artículo es que la unión hipostática, defendida en el concilio de Calcedonia, implica la defensa y la promoción de la condición humana, que queda elevada en la unión con Dios, al mismo tiempo que se convierte en la expresión plena del amor divino. El acto de la redención es, para Rahner, no sólo una obra divina sino también una decisión humana libre.

patibilidad con la divinidad. Como se sabe, éste es el punto de partida y la disposición de la cristología trascendental de Rahner. Cristo es con énfasis el Singular Universal: dos vías se cruzan por tanto en Cristo Jesús, del hombre singular al universal, y viceversa. ¿Quedan así apartados los obstáculos para una psicología de Jesús? Los mejores exegetas o historiadores, sobre la base de los evangelios, multiplican las notas psicológicas, según la analogía con la experiencia humana; atribuyen a Jesús, en grado superlativo, actitudes y sentimientos, que las situaciones y las personas inspiran a un alma santa»⁹³.

Pertener a la misma humanidad facilita el conocimiento de Cristo, y permite la *empatía* con Él. Además, la Encarnación del Hijo de Dios nos muestra la capacidad de transcendencia del hombre. Compartir la humanidad con Cristo nos acerca a su misterio; nos está permitido comprender de algún modo cómo se conoció Jesús a sí mismo: el movimiento de condescendencia —de «simpatía», diría Blondel— que el Hijo de Dios muestra en la Encarnación es el fundamento del acceso humano a la divinidad vivida humanamente. De este modo y sobre esta base se descubre la posibilidad de elaborar una «psicología» de Cristo inspirada e informada por la teología, porque nuestra proximidad con la humanidad de Jesús quita a la «intuición» cualquier rasgo de fantasía:

«Desde el Cristo en nosotros, interior y secretamente entrecruzado con nuestra conciencia y nuestra afectividad, ¿cómo extrapolar de forma retrospectiva a la conciencia del Cristo histórico y evangélico, incluso sosteniendo que éste es siempre análogo a aquel? Una preciosa nota de Kierkegaard en su *Diario* puede servirnos de indicio: “En todo momento, Cristo es tanto Dios como hombre, lo mismo que en el mar el reflejo del cielo tiene la profundidad de la bóveda celeste”. Se trata, por tanto, de intentar penetrar intuitivamente la conciencia que Cristo tiene de sí mismo, una intuición que haga explotar constantemente los “vértices de la psicología humana”»⁹⁴.

⁹³ *CCVU*, 528-529.

⁹⁴ *CCVU*, 530. Tilliette alude aquí a la imagen que Kierkegaard anotaba en su *Diario*: S. KIERKEGAARD, *Christ. Fragments extraits du Journal* (ed. P.H. Tisseau), Vendée 1937, 9: «Christ est à tout moment autant que Dieu qu’homme —comme le ciel se montre aussi profondément dans la mer qu’il est élevé au-dessus d’elle».

Si la humanidad de Cristo refleja el misterio de su divinidad, nuestra humanidad, al conocer la de Cristo, toca de algún modo el misterio de la condición divina de Jesús. La cuestión no es sin más conocer la divinidad de Jesucristo por la gracia, sino conocer su humanidad. El encuentro que hay que buscar y justificar es el que se produce entre humanidad y humanidad, o por decirlo justamente, porque es un camino descendente, entre su Humanidad y nuestra humanidad. El encuentro intersubjetivo es precisamente el problema que la fenomenología afronta con el estudio de la empatía. Pero antes de avanzar en esa cuestión, volvamos un momento a la posibilidad de conocer las vivencias de Jesús. Se han señalado fundamentalmente dos caminos para alcanzar este conocimiento:

«Hay quizás dos acercamientos a la conciencia de Cristo: insistir en la divinidad subyacente (Guardini, Nédoncelle) o en la humanidad adherente a la divinidad (Blondel) [...]. Ambas perspectivas hacen quiasmo. En medio de la naturaleza humana, Cristo vive y actúa como Dios, y en medio del ser divino, vive y actúa como hombre»⁹⁵.

Dos perspectivas son posibles: adoptar como punto de partida la divinidad, o bien partir de la humanidad de Jesús. Hemos señalado la visión de Blondel, que toma como dato primario la identidad divina de Cristo y se pregunta después cómo es que su humanidad no se consume al contacto con el fuego divino. A este respecto, se ha querido ver una analogía para la unión hipostática en el símbolo de la salamandra, que en la mitología clásica no se consumía al contacto con el fuego. La otra visión parte de la humanidad de Cristo y pretende mostrar cómo «alcanza» su condición divina:

«En Blondel, la divinidad se contemplaba “*en abyme*” en la humanidad, Dios hacía esfuerzos para alcanzar su humanidad, su finitud, su contingencia; la solidaridad humana era el asbesto que impedía consumirse a la humanidad de Jesús. Para Maurice Nédoncelle, por el contrario, la imagen de la salamandra, entrañable para el padre Léonce de Grandmaison, no es la más adecuada. La vocación de Cristo es “alcanzarse como Dios”, “vencer una opacidad”, tras haber “bebido el agua amarga de la con-

⁹⁵ *CCVU*, 534.

tingencia” [...]. “La naturaleza humana tiende incesantemente en Jesús a imitar a la persona divina y a ser la persona misma”⁹⁶.

La posición de Blondel nos resulta más convincente. Nos parece, como hemos dicho más atrás, que con un planteamiento exclusivamente ascendente es imposible presentar la verdad de Cristo con justicia; por otra parte, la expresión referida a la naturaleza humana que «tiende a ser la persona» encierra un riesgo nestoriano. Con frecuencia el recorrido de la fe se presenta en la actualidad como un camino que empieza con unos datos más o menos oscuros de la vida de Jesús (sus milagros, por ejemplo, o su autoridad mesiánica) para terminar en la confesión de su divinidad como la explicación más verosímil de su identidad (un «salto» a la fe). Con ello se da por supuesto un «criterio de verosimilitud» que no se explica, pero que representa el menor de los problemas: lo más preocupante es que, al suponer que la cristología primigenia es principalmente «ascendente», se orilla la cuestión de la conciencia de Jesús. Dicho de otro modo, los «títulos cristológicos» pasan a ser confesiones de fe, y no expresiones de la realidad propia del mismo Cristo. Sin embargo, se debe admitir que Cristo incluyó en su predicación una presentación de su misterio personal, abiertamente a la gente y particularmente a sus discípulos, y esto también antes de la Pascua⁹⁷. Ésta es la principal razón para preferir la perspectiva descendente en cristología; no es cuestión sólo de dar por supuesta la divinidad para comprobar su razonabilidad, sino fiarse de las palabras de Cristo que transparentan su conciencia y que ponen en marcha, «desde arriba», el camino que el hombre ha de seguir para conocerle.

⁹⁶ *Christ*, 271-272 (CF, 262-263). Las citas internas se refieren a M. NÉDONCELLE, «Le Moi du Christ et le Moi des Hommes à la lumière de la réciprocité des consciences», 217, 221, 225 y 218. El P. Léonce de Grandmaison (1868-1927) fue director de *Études* y sus principales obras fueron publicadas póstumamente.

⁹⁷ Ésta es también la conclusión del primer tomo del libro de Benedicto XVI sobre Jesús: cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, I, 409: «Las tres expresiones [*Hijo del hombre*, *Hijo*, *Yo soy*] sólo pueden salir de su boca, sobre todo la palabra “Hijo”, a la que corresponde el apelativo de oración *Abbá*-Padre. Por eso, ninguna de las tres podría ser, tal como eran, una simple fórmula de confesión de la “comunidad”». Cf. F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu’il était Dieu?*, 57-71.

Es verdad que con una perspectiva descendente es mayor el peligro de vaciar los episodios más «humanos» de la vida de Jesús —la agonía y la muerte, por ejemplo— o de considerarlos una simple «prueba»⁹⁸. Pero la clave de solución no ha de venir por disminuir la conciencia divina de Cristo, sino por comprender más hondamente su *kénosis* para explicar por qué no resta autenticidad a su verdadera humanidad. Schelling mostró que la divinidad y la *kénosis* no son incompatibles. Blondel ha completado esta reflexión comprendiendo la *kénosis* no como el oscurecimiento de la divinidad en Cristo sino como la intensidad de su humanidad, la conciencia de una humanidad que no es fingida ni está vacía, sino que incluye también las dimensiones inconscientes y sufrientes de todos los hombres, para que a Cristo se le puedan aplicar con propiedad y sin retórica las palabras proféticas de Is 53,12 («tomó el pecado de muchos»):

«Blondel parece mejor armado para integrar la *kénosis* en una cristología que también es elevada. En efecto, dispone de otro punto de partida y de otra representación de la conciencia del Hombre-Dios. [...] La perspectiva blondeliana es claramente descendente, de arriba abajo. Cristo es el Hombre Arquetipo, el Hombre de los hombres; su humanidad es coextensiva a la Humanidad y su conciencia humana está hecha de todas las conciencias»⁹⁹.

Tilliette ha llamado a esta reflexión de Blondel una aportación «oscura»¹⁰⁰. Sin embargo, se comprende bien cuando se descubren sus raíces en el *pancristismo*: Cristo sostiene como Dios y como hombre toda la humanidad; al tomar la humanidad, el Hijo de Dios la ha asumido por completo, incluyendo todas nuestras conciencias, de manera que estamos misteriosamente incluidos en Él. Por eso, la humanidad de Cristo no queda anulada al ser asumida por la naturaleza divina, ni desaparece; antes al contrario, se ve agrandada para contener todas las conciencias humanas. Su conciencia humana no desaparece «al contacto» con la divinidad porque «hacen fuerza» todas las conciencias de todos los hombres.

⁹⁸ Cf. *CCVU*, 530-531; 535.

⁹⁹ *CCVU*, 532-533.

¹⁰⁰ Cf. *CCVU*, 533.

No es un simple problema de conocimiento —si admitimos que la humanidad es capaz de «acoger» la divinidad en la unión hipostática, aceptamos a la vez cierta capacidad para reconocerla—, sino una cuestión de mutua inmanencia entre Cristo y nosotros: no se trata sólo de conocer a Cristo, sino de conocerse en Él, de *reconocerse* en Él. La doctrina del *pancristismo* deriva en una «simpatía estigmatizante» o «compasión» por la que se establece un mutuo intercambio entre la humanidad «divina» de Cristo y la nuestra. En estas consideraciones, sobre todo en lo que se refiere a la *kénosis*, Blondel encuentra su referencia principal en las intuiciones de Pascal:

«La fuerza de Blondel consiste en reunir sintéticamente todas las apariciones, es decir, las *epinoiai* de Cristo, para proyectarlas eventualmente en el “Cristo de los treinta años” y aclarar así su comportamiento y, sobre todo, la intimidad de su doble ser. En efecto, el Cristo eucarístico puede ser referido al Niño del Portal, el Cristo glorioso a la visión del Tabor, y el Cristo arrastrado al Gólgota al largo cortejo de los mártires, humillados y ofendidos..., la vida continuada de Cristo en la Iglesia refleja los aspectos de su presencia histórica. Por eso, el momento supremo de la condescendencia y el abajamiento, la agonía, es también el momento de la vigilancia más aguda, a pocos pasos de sueño profundo de los discípulos. Está claro que Blondel no hace una afirmación fantástica, sino que piensa en la palabra de Pascal: “yo he derramado tal gota de sangre por tí”. Basta con imaginar el pecado como una marea negra que sumerge a la conciencia anegada. El pecado es la suciedad que tiñe de negro el espejo del mar divino. Gracias a la lucidez superior del Vidente, el hombre abandonado y desarmado es aún el Dios al que los ángeles quieren servir»¹⁰¹.

Para Blondel, Getsemaní representa —lo vamos a decir en el capítulo siguiente— el momento de la mayor condescendencia divina y, por eso, la conciencia más viva en Jesús de su filiación divina (es la única vez que el evangelio recoge el término arameo *Abba*, Mc 15,8) y simultáneamente de su máxima unión con todos los hombres, con sus conciencias e inconsciencias. Se muestra así que el *pancristismo* de Blondel es fundamento de la fenomenología de Cristo: lo mismo que el Yo de Cristo aúna todos sus estados, que se iluminan recíprocamente, así

¹⁰¹ *CCVU*, 533-534. Cf. también la cita de Kierkegaard en *CCVU*, 530.

su humanidad divina incluye todas las conciencias humanas, de modo que es posible conocer sus vivencias porque no son otra cosa que nuestra humanidad contemplada y conocida por Cristo.

3.3 *La cuestión fenomenológica de la «empatía» (Einfühlung)*

Hemos afirmado que esta mutua inmanencia entre Cristo y nosotros propuesta por la fe y estudiada por Blondel bajo la perspectiva del *pancristismo* se puede comprender en el marco de la fenomenología: en Husserl, la «empatía» (*Einfühlung*) designa la «conexión interior» entre todos los hombres mediante la cual la fenomenología explica la capacidad de conocer al otro. Tilliette cree que la fenomenología ha superado las dificultades que sobre esta cuestión planteaba la filosofía del Yo¹⁰². Para justificar su posición, tomando como punto de partida la preocupación por la subjetividad propia de la filosofía moderna (Descartes, Fichte) y por consiguiente la certeza del Yo, se plantea cómo es posible dar el salto hacia el conocimiento del otro.

Nuestro autor comienza su reflexión admitiendo el lugar destacado que ocupa el Yo en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes: la autoconciencia, o razón, aparece como la característica humana más decisiva¹⁰³. Esta primacía filosófica se mantendrá —más allá de Kant, que considera al Yo un simple concepto vacío, correlato de las representaciones sensibles— en Fichte, Schelling, o Maine de Biran, los grandes filósofos de la subjetividad. En este contexto, Tilliette plantea el problema central: si el dato principal es el sujeto autoconsciente, ¿cómo se

¹⁰² Lo hace en un curso universitario del año 1985, publicado varios años después: X. TILLIETTE, «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», en ID., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma 1994, 143-172.

¹⁰³ *SEI*, 143: «El sujeto como tal, consciente de sí, el Yo, no ha sido verdaderamente tematizado antes de los tiempos modernos. El *Cogito* cartesiano sitúa la esencia del Yo en el pensamiento, es decir, en la conciencia. La autoconciencia es la esencia de la humanidad, la razón. El hombre es *res cogitans*. A pesar de esto, el mérito de Descartes, especialmente en las *Meditaciones metafísicas*, consiste en no haber eliminado del todo el lado existencial y concreto del hombre».

puede plantear el «tú» desde el «yo»? El racionalismo comprende el acceso al otro como mera analogía:

«La relación con el otro, la intersubjetividad (en el conocimiento y en la afectividad), siempre implícita en las filosofías subjetivas, se comprende bajo la forma de la analogía: la exterioridad me entrega la interioridad, y una breve inducción me permite concluir, por los sombreros y las capas que mueve el viento, que hay hombres que caminan en la plaza (Descartes). Pero en la medida en que no salgo de mí mismo, tampoco los otros salen de sí. Sobre la filosofía clásica planea un fantasma de *solip-sismo*, o mejor dicho, la intersubjetividad y el entrecruzarse de las relaciones humanas, la transición inmediata de sujeto a sujeto, no se ve como problema y no se plantea. El sujeto y la sociedad son una yuxtaposición»¹⁰⁴.

En el racionalismo, el sujeto no sale de sí mismo y el conocimiento del otro es una analogía, una aproximación que no llega realmente a encontrarle. Esta dificultad hace a muchos plantearse la debilidad de las filosofías de la subjetividad, a admitir que las filosofías idealistas nos conducirían a un callejón sin salida. Pero Tilliette cree que la intuición de las filosofías de la Modernidad es irrevocable: en el conocimiento, el punto de partida siempre es el yo, la conciencia, la libertad. Todos los hombres conocemos una «soledad originaria» que es signo y condición de nuestra conciencia, una «soledad» que no es un fenómeno derivado sino fundamento del yo¹⁰⁵. Esta «soledad básica» no queda cancelada aun reconociendo una intencionalidad en la conciencia que, sin embargo, no es aún relación. M. Merleau-Ponty señaló los componentes básicos de esta soledad, que son el nacimiento, la corporeidad, la sexualidad y la muerte¹⁰⁶... Ahora bien, es evidente

¹⁰⁴ *SEI*, 144-145.

¹⁰⁵ *SEI*, 147. Cita Tilliette a este respecto a M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, Paris 1909: «El hombre es el ser que no puede salir de sí, que conoce a los otros sólo en sí mismo, y quien diga lo contrario miente».

¹⁰⁶ Cf. *SEI*, 148-149. Según Tilliette, para Merleau-Ponty el nacimiento es abandono, la corporeidad recluye nuestro yo, la sexualidad —que en apariencia es deseo y referencia a otro— es por una parte una clausura, y por otro lado un mundo introvertido y tenebroso, ciego y animal; finalmente, la muerte es la perfección de la soledad. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1993, 165ss.

que la soledad-subjetividad es compatible con la sociedad y la comunicación; más aún: las requiere. Si el Yo arraiga en la soledad, no es menos cierto que también es el fruto de la relación, y por eso hay que preguntarse cómo se puede, sin renunciar al Yo, establecer la relación con los otros¹⁰⁷. Según Tilliette, esto no puede hacerse comprendiendo la relación como el simple «estar frente a otro», sino como una estructura «interior»¹⁰⁸.

Para Tilliette, la sociedad como estructura interior se ha explicado filosóficamente en dos sentidos: o bien se ha partido del sujeto para tratar de alcanzar la intersubjetividad (como quiere hacer el idealismo), o bien se ha partido del Tú o el Nosotros, que constituyen al sujeto (como establece la filosofía personalista). El idealismo ha respondido a la cuestión de la intersubjetividad partiendo del sujeto: Tilliette recuerda que para Fichte el No-Yo pertenece de algún modo al Yo, porque explica la determinación del Yo (esta limitación que los otros ejercen sobre el Yo trasluce la explicación ilustrada del proceso pedagógico)¹⁰⁹; Hegel, por su parte, escribe en la *Fenomenología del Espíritu* que el origen de la sociedad se encuentra en la conciencia de amenaza que suponen los otros para el Yo, y este temor lleva al sometimiento de unos por parte de otros (es la dialéctica del amo y el siervo)¹¹⁰. Por su parte, los autores personalistas consideran como dato fundamental, a diferencia del idealismo, la intersubjetividad: para Scheler hay una

¹⁰⁷ Cf. *SEI*, 150-151.

¹⁰⁸ Para ilustrar este pensamiento, Tilliette recuerda los casos de lo que él llama «soledades extremas»: los enfermos mentales, o los «niños salvajes». En estas situaciones, falta precisamente la relación como estructura interior, como «proceso interior de extrañamiento»; cf. *SEI* 154-155: «Las soledades extremas y objetivas sugieren la complejidad del problema del uno-otro, que no es solamente la situación de uno mismo frente a la alteridad o al *alter ego*, sino un proceso interno de división y extrañamiento, un complicado conjunto, estructurado e histórico, de relaciones y acontecimientos en el cual el sujeto solitario, luchando consigo mismo, necesariamente adquiere un lugar».

¹⁰⁹ Cf. *SEI*, 157.

¹¹⁰ Cf. *SEI*, 158. El existencialismo de Sartre ha tomado como punto de partida esta sentencia hegeliana: «Cada conciencia persigue la muerte de la otra», cf. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano 1980, 303, citado en *SEI*, 159.

«evidencia del Tú» en el seno de un «Nosotros» originario¹¹¹; con eso se anticipan las filosofías del diálogo de Buber y Marcel¹¹² y también de E. Lévinas, para quien Dios —totalmente Otro— es el fundamento de la relación personal¹¹³. Con todo, para Tilliette es Husserl el autor que mejor responde al problema de la intersubjetividad partiendo del Yo como fundamento. En este contexto surge el concepto central de «empatía»:

«El otro, en la percepción que el Yo tiene en su terreno sobre él, es objeto de empatía (“entropatía”) y se revela como *analogon* de mí mismo, y por tanto *alter ego*, pero sobre todo *ego*, sujeto. La *Einfühlung* [“compenetración, empatía”] ofrece un “emparejamiento” (*Paarung*) que no es exactamente igual al conocimiento. Es una “introyección” que genera una inserción, un injerto, un “descenso de luz”, metáforas éstas que señalan un tipo original de conocimiento»¹¹⁴.

En sentido filosófico, la empatía no es un simple esfuerzo por imaginar los sentimientos de otra persona en determinada circunstancia. La fenomenología define la empatía, *Einfühlung*, como un modo de conocimiento del otro, distinto al

¹¹¹ *SEI*, 162: «La experiencia genuina de Scheler es más bien la de la vida asociativa, comunitaria [...]. El Nosotros pertenece al Yo, pero el Nosotros es una especie de nebulosa de la que se separan y se polarizan el Yo y el Tú: éste es otro Yo y aquel es un Tú potencial. En el principio era la estructura del Nosotros (Yo-Tú). Así se determina una depotenciación del Yo, cuyo privilegio es una falsa evidencia, desmentida por el retorno a los fenómenos». Nuestro autor se refiere al capítulo III de M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980 (trad. española: *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca 2005).

¹¹² Cf. *SEI*, 164-166. Cf. M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923 (trad. española: *Yo y tú*, Madrid 1993); ID., *Das Problem des Menschen*, Heildeberg 1948 (trad. española: *¿Qué es el hombre?*, México 1995). Tilliette resume el pensamiento de Marcel con estas palabras en *SEI*, 166: «La diáda es un ancla lanzada al cielo. El amor lanza un arco más allá de la vorágine de la muerte y de la desesperación. “Amar a una persona es decirle: ¡no morirás!”. Pero la condición humana está hecha de nostalgia, de exilio y de búsqueda. El mito de Orfeo y Euridice es el corazón del pensamiento y la obra de Marcel». Cf. G. MARCEL, «*Tu ne mouras pas*». *Textes choisis et présentés par Anne Marcel*, Orbey 2005 (con prefacio de X. Tilliette); P. COLIN, *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*, Paris 2009.

¹¹³ Cf. *SEI*, 168-169. Cf. X. TILLIETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas», en *La Civiltà Cattolica* 134 (1983) 15-30.

¹¹⁴ *SEI*, 160.

conocimiento propio de los objetos; por el proceso de empatía hay una inserción del otro en mí que modifica profundamente mi conciencia:

«Este conocimiento del otro depende de la autoconstrucción del Ego, es introvertido. [...] El Ego ya no es sólo *alter-Ego*, sino *Ego-alter*, un Yo-para-sí. Los otros me relativizan, me descentran. La palabra para este *Urphänomen* es coexistencia o com-presencia»¹¹⁵.

Al conocer al otro me conozco yo y me «descentro», es decir, me encuentro «situado» en un mundo compartido, de modo que la alteridad forma parte del Yo¹¹⁶. Si bien para Husserl «la experiencia más profunda, íntima e irrecusable es la soledad»¹¹⁷, su obra sería el esfuerzo por «asaltar la ciudadela del solipsismo»¹¹⁸. Con este fin habría distinguido el método fenomenológico general de la constitución de las cosas, por un lado, del modo de conocer al otro mediante *Empfindung*, empatía o «intropatía»¹¹⁹, por otro; su diferencia está en la modificación del sujeto que conlleva:

«Al descubrir en el Yo transcendental la estructura de la alteridad, del distinto a mí, me hago capaz de comprender el Yo del otro. Lo que el otro es para mí, lo soy yo para el otro. Correspondencia, intercambio, eso es la intersubjetividad y la com-presencia. En este sentido, la subjetividad transcendental es intersubjetividad. [...] [Husserl] da más importancia al momento de la subjetividad radical por la cual “el otro es una *modificación* de mi yo”»¹²⁰.

¹¹⁵ *SEI*, 160-161.

¹¹⁶ Con una cita de Pirandello ilustra Tilliette el alcance del problema: «Sigue siendo verdad el desahogo del *Enrique IV* de Pirandello: “Si estáis junto a otro y le miráis a los ojos, podéis imaginaros como un mendigo ante una puerta por la que jamás podrá entrar; quien entra, no seréis jamás vosotros, con vuestro mundo interior, tal como lo veis y tocáis, sino un desconocido, de la misma manera que el otro en su mundo impenetrable os ve y os toca...”», L. PIRANDELLO, *Enrico IV*, Milano 1984, 199, cit. en *SEI*, 155-156.

¹¹⁷ *Phén.*, 78. Cf. *Phén.*, 80. Cf. E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, § 44 [aquí hemos usado la edición de M. García-Baró: *Meditaciones Cartesianas*, México 1986, 153s].

¹¹⁸ *Phén.*, 81.

¹¹⁹ Cf. *Phén.*, 81: «intropathie».

¹²⁰ *Phén.*, 81-82. La cita es de E. HUSSERL, *Med. Cartesianas*, § 47, 165.

La constitución del otro no es sólo una comparación análoga al descubrimiento de mi propio Yo, sino una modificación de mi propio ser por la cual conozco que el otro no es sólo un semejante a mí inaccesible, sino un Yo diferente conectado conmigo por esta estructura de alteridad. Según Tilliette, para Husserl la intersubjetividad nos descubre un mundo común, en el que ningún sujeto es una mónada¹²¹.

Husserl presentó la empatía, en su segunda época, como respuesta a la cuestión de la objetividad del conocimiento por medio de la intersubjetividad¹²². Un «mundo objetivo» sólo puede comprenderse intersubjetivamente, es decir, en el intercambio cognoscitivo de varios sujetos; este intercambio es lo que precisamente se designa como empatía. En sentido general, la empatía habría que entenderla como el conocimiento de las vivencias del otro. Nos parece, sin embargo, que nuestro autor olvida que la posición de Husserl no es muy precisa sobre este punto, como se encarga de señalar E. Stein.

¹²¹ Cf. *Phén.*, 81-82. Cf. E. HUSSERL, *Med. Cartesianas*, § 44, 154-155: «El segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*, en donde el *ego* aludido como parte de esta expresión (“*alter ego*”) soy yo mismo en lo mío propio. El “otro” remite, por su sentido constituido, a mí mismo; es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, sin embargo, no es un análogo en sentido habitual. Una vez, pues, que como primera cosa está el *ego* delimitado en lo suyo propio [...], hay, a renglón seguido, que plantear la cuestión de cómo puede mi *ego* en el interior de lo suyo propio, bajo el título de “experiencia de lo otro”, constituir justo lo otro».

¹²² Cf. F. HAYA SEGOVIA, «Sobre el problema de la empatía», en U. FERRER (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Madrid 2008, 198-199: «Pertenecen ya a la segunda época de Husserl, en torno a la publicación en 1913 del primer tomo de *Ideen*. De hecho, serán propiamente incluidas en *Ideen II*, libro que no llegó a publicarse en vida de Husserl. La razón de que no se publicara fue precisamente el honrado convencimiento de Husserl del fracaso de su tentativa de explicar fenomenológicamente el problema de la empatía (en general, de la intersubjetividad). Luego lo presentará el filósofo como resuelto en la *V Meditación Metafísica*». Cf. U. FERRER, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona 2008, 152-166.

En su tesis doctoral sobre la empatía¹²³, E. Stein cree que hay que precisar el concepto de empatía para resolver adecuadamente los problemas que presenta en Husserl la cuestión de la intersubjetividad. Para eso es necesario aclarar previamente el concepto fenomenológico de «constitución», que es el acto de síntesis mediante el cual la conciencia representa un objeto a partir de un conjunto de datos diversos. Esta constitución no puede hacerse sino por un acto intencional de la conciencia (aspecto que Stein comparte con el «segundo» Husserl). Ahora bien, más allá de la intencionalidad de la conciencia, la realidad reclama un carácter objetivo innegable; de modo que, por medio de la sensación, es decir, con independencia de la conciencia, el sujeto recibe también una síntesis de la realidad. Se perfila de este modo un grave problema:

«El problema está en hacer compatibles dos tesis filosóficas que parecen estar en conflicto. De una parte, aquella según la cual el yo puro o conciencia transcendental constituye el mundo. La otra es esta otra: el mundo mismo, su objetividad, y con ella mi propio yo psico-físico es constituido intersubjetivamente, es decir, yo estoy seguro de la realidad del mundo en el que me incluyo como ser real a través del conocimiento que comparto con las demás personas. La dificultad es obvia: cómo puedo (en tanto que yo puro) ser constituyente y a la par (en tanto que yo empírico) ser constituido»¹²⁴.

El conocimiento de las vivencias del otro es la mediación necesaria para la constitución de la objetividad: éste es precisamente el papel reservado a la empatía. Para Stein, la empatía es la experiencia o conocimiento inmediato de la vivencia del yo ajeno¹²⁵, y así es fundamento de la comprensión de los demás

¹²³ E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid 2004.

¹²⁴ F. HAYA SEGOVIA, «Sobre el problema de la empatía», 195.

¹²⁵ Cf. F. HAYA SEGOVIA, «Sobre el problema de la empatía», 204: «la empatía, según E. Stein, es el conocimiento inmediato de la vivencia del otro, más que, como generalmente se cree, la sintonía con el sentimiento de otra persona»; *ibid.*, 205: «la empatía es un conocimiento inmediato del otro, no una especie de deducción lógica concluyente en el estado de ánimo o el modo de ser de la otra persona. En la empatía percibo inmediatamente la vivencia del otro, me traslado a su interior y me represento ya sea lo que su cuerpo experimenta, ya sea lo que sus sentidos perciben».

sujetos espirituales. La empatía, a diferencia del conocimiento de los objetos, nos permite percibir la vivencia del otro «desde dentro». Hay que admitir, por tanto, que la empatía efectúa en el sujeto una transformación real por la participación en las vivencias del otro¹²⁶.

Esta comprensión de la empatía como presencia del otro en el Yo permite que encontremos un desarrollo filosófico al *pancristismo* de Blondel, y nos ayuda a entender lo que Blondel sugiere al afirmar que la conciencia de Cristo está formada por todas las conciencias humanas. De entrada nos permite afirmar que la presencia de nuestras conciencias en la conciencia de Cristo no es una expresión exagerada o metafórica; y lo que tiene de sobrenatural hay que explicarlo como consecuencia de la unión hipostática. Se puede decir con verdad, por tanto, que Cristo está en nosotros, y nosotros en Él. Cuando el Apóstol nos pide tener los mismos sentimientos que Cristo, pide reconocernos en Cristo con un conocimiento que, más que intuición, es transformación interior y acogida de algo propio.

Estas consideraciones explican por qué nuestro autor ha llamado fenomenología de Cristo a la tercera vía de la cristología filosófica. No se trata simplemente de buscar un medio para describir las vivencias de la conciencia de Cristo. Se trata de descubrir el alcance de la empatía, que no sólo es conocimiento, sino sobre todo mutua implicación, inseparabilidad, inmanencia entre Cristo y nosotros. De este modo se puede afirmar justificadamente que la conciencia de Cristo está formada por todas las conciencias humanas, lo cual significa sobre todo que estamos en Él, que es el *Vinculum* del mundo, y que cuanto más nos reconozcamos en Él más seremos nosotros mismos. La fenomenología traduce esta original experiencia de la fe:

«No quedamos totalmente anulados ante el misterio del Dios hecho hombre. Éste no nos es completamente inaferrable e, incluso desde dentro, es indirectamente accesible. No en vano se ha acuñado el adagio: *christianus alter Christus*. Es verdad que se trata de una intimidad espiritual, de una comunión de vida, que no implica conoci-

¹²⁶ Cf. R. GIBU, «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La lámpara de Diógenes* 5 (2004) 43-56 (especialmente el final); ID., «El problema de la empatía en la obra filosófica de Edith Stein», en M. GIUSTI (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima 2000, 561-570.

miento positivo, pero si el Apóstol nos pide imprimir en nuestros corazones los sentimientos de Cristo es porque supone una analogía entre las conciencias»¹²⁷.

4. Precisiones sobre la «cristología de estilo fenomenológico»

Acabamos de decir que la lectura del *pancristismo* en la perspectiva de la empatía sugiere a Tilliette la denominación «fenomenología de Cristo» o «cristología de estilo fenomenológico» para esta tercera vía de la cristología filosófica. Con ella se persigue aunar en un análisis de conjunto la dimensión histórica y la dimensión universal de Cristo estudiando su conciencia: cómo las vivencias de Cristo reflejan la *Idea*. La cristología filosófica podrá aprovechar este análisis para conocer los rasgos de la humanidad que refleja el Ideal, el modelo de nuestra propia humanidad. La teología está interesada en esta vía que permite una presentación más integral del misterio de Cristo. Conocer esta conciencia es posible por la mutua inmanencia que la fe establece entre Cristo y nosotros, y que con ayuda de la fenomenología es posible designar como «empatía». En este apartado vamos a precisar el sentido que Tilliette confiere a la fenomenología en su estudio de Cristo, señalando sus diferencias con los planteamientos de otros autores.

4.1 *La fenomenología de Tilliette*

Esta «fenomenología de Cristo» supone un planteamiento peculiar. Tilliette quiere dar a su estudio la orientación original de la fenomenología de Husserl¹²⁸, que él llama «eidética»:

¹²⁷ X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 18. Cf. *ibid.*: «No existe psicología de Cristo en el sentido de ruptura de la inmunidad de una unión inefable, de una relación constitutiva que escapa a todo tipo de investigación. Pero es posible una psicología de Cristo si se considera que Él se ha dado a conocer, que se refleja en sus propios testigos, y que la superioridad de su humanidad puede ser alcanzada en la misma disminución del ideal o en las aproximaciones de la santidad».

¹²⁸ Nuestro autor ha dedicado a Husserl un amplio estudio (que ya resumimos en el capítulo primero, cf. *supra*, p. 57s), en el que distingue dos caminos en el padre de la fenomenología: a) una fenomenología descriptiva o «eidética» que busca encontrar un fundamento al conocimiento, un cimiento que serían las cosas mismas tal y como se dan; b) una fenome-

«Se trata de una disciplina que se funda en el conocimiento de las esencias, de lo que son de manera indudable los seres y las cosas. Es la fenomenología *eidética*. Es lícito aplicarla al *eidos de Cristo* —no simplemente a su idea— para recabarla y desplegar sus virtualidades. Las vivencias de Cristo (*visuti, vécus, Erlebnisse*) no son impermeables ni están prohibidas a una empatía meditativa nutrida de conocimiento teológico y bíblico»¹²⁹.

Tilliette sugiere acoger las vivencias de Cristo que se nos abren por el camino de la empatía para alcanzar su *eidos*. Las vivencias de Cristo se nos ofrecen en los relatos bíblicos, pero también en la experiencia de los santos y en la comparación con nuestra propia humanidad que está de algún modo inmersa en la suya.

Esta comprensión eidética de la fenomenología, que acentúa su dimensión realista, es compartida por algunos autores. Además de Merleau-Ponty, otros profesores de París se han destacado por sostener esta lectura más realista de la fenomenología de Husserl, tratando de matizar su tendencia idealista; entre ellos están Lévinas, Ricoeur y Marion:

«Es sabido que el acento de Husserl en la conciencia capaz de *epoché* fue juzgado por muchos como una repetición del idealismo. Contra esta tendencia se alzaron Heidegger y después Lévinas, Ricoeur y el conjunto de los fenomenólogos parisinos, promoviendo un realismo de nuevo cuño. La transformación por Marion del paradigma husserliano “tanta apariencia, tanto ser” en “tanta reducción, tanta donación” pone en evidencia la necesidad de rechazar toda sospecha de idealismo en la fe-

nología «intencional» que da más importancia a la condición intencional de la conciencia, en la que el punto de apoyo para el conocimiento ya no es el objeto sino la conciencia. Otros autores añaden en el recorrido de Husserl una tercera etapa, de fenomenología existencial, que anticipa el programa de Heidegger; cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Barcelona 1990, 369; 393-398. Nuestro autor no es de esta opinión. La fenomenología de Husserl fue reinterpretada por algunos autores franceses, en particular por M. Merleau-Ponty, para quien la fenomenología es «el estudio de las esencias [...] y así mismo una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de la “facticidad”» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1993, 7).

¹²⁹ X. TILLIETTE, «Ringraziamento...», 19. El propio Tilliette ofrece la traducción «vivencias» para *vécus, vissuti*, y *Erlebnisse*.

menología, lo cual implica la necesidad de retomar nuevamente el problema de la intuición»¹³⁰.

Podríamos decir que en la fenomenología actual algunos autores recelan del giro transcendental de Husserl, y buscan en otras fuentes el fundamento para explicar la totalidad de la experiencia humana: la pasividad, la afección, la distinción entre cuerpo y carne, etc.¹³¹. En el núcleo de estos problemas aparece siempre la cuestión de la relación interpersonal a la que nos hemos referido unos párrafos más atrás¹³².

Tilliette compartiría esta visión *realista* o *eidética* de la fenomenología. Reconoce, sin embargo, que hay otras visiones. Se refiere en particular a la fenomenología transcendental y cita como uno de sus grandes impulsores a M. Henry, a quien nos referiremos después:

«Recientemente Michel Henry ha fijado su mirada fenomenológica sobre la verdad y la ipseidad de Cristo, seguido por J. L. Marion en algunas páginas densísimas de su último libro. Ambos autores prefieren una fenomenología transcendental vinculada al Yo soy y a su palabra, que relega el curso de la existencia y de las vivencias. Su modelo es el Cristo joánico. Sin detrimento de la evidencia transcendental, se puede sin embargo hacer sitio también a una fenomenología *eidética*. Es necesario abrir el libro secreto de esa vida humana sin par y sondear la fuente de su vivir, de su movimiento y de su ser en la inmediatez de su aparecer»¹³³.

¹³⁰ P. GILBERT, «Intention et intuition en philosophie et en théologie», en N. BAUQUET (dir.), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles 2012, 274-275.

¹³¹ Cf. P. GILBERT, «Intention et intuition...», 284: «La fenomenología contemporánea, y la francesa particularmente, considera el tema del cuerpo más que ningún otro. También aparecen otros temas, vinculados con el del cuerpo, a los que la filosofía clásica se había referido sin embargo más raramente y de manera más difícil».

¹³² P. GILBERT, «Intention et intuition...», 285: «La relación con el otro es el corazón de la fenomenología. [...] En su tesis sobre la empatía, Edith Stein afronta el problema siguiendo a Husserl, un problema lancinante para una sistematización filosófica que busca hoy caminos nuevos».

¹³³ *CCVU*, 536-537.

Para nuestro autor, la fenomenología hay que entenderla de otra manera, precisamente en la clave *eidética* que le imprimió su fundador:

«Una fenomenología *eidética*, verdaderamente difícil de realizar porque exige una empatía singular, se preocupa por el contrario de las vivencias de Cristo, de sus experiencias de conciencia y de su modo divino de vivir humanamente. No existe más que en balbuceos, dispersa en las intuiciones a menudo extraordinarias de Kierkegaard, de Newman, de Blondel, de Guardini... Pero no es el propósito de Michel Henry, que va directo al Yo soberano del Hijo»¹³⁴.

Tilliette cree posible, además de la fenomenología trascendental, aplicar al estudio de Cristo una fenomenología *eidética* que tiene como centro las vivencias concretas de la humanidad de Cristo, de su corporalidad y su historia; lamentablemente, no ha desarrollado con amplitud las líneas esenciales o las claves de la misma. Sus referencias más destacadas son las obras de Kierkegaard, Newman, Blondel y Guardini¹³⁵.

Creemos, no obstante, que a la luz de cuanto hemos dicho hasta ahora, es posible interpretar el sentido que imprime nuestro autor a esta fenomenología de la conciencia de Cristo. Se trataría de un estudio en el que pueden distinguirse tres pasos. En primer lugar, ante todo, una determinación de las distintas vivencias de Cristo, de las experiencias de su existencia, que puede hacerse fundamentalmente con la investigación bíblica, pero también con una lectura filosófica de los relatos evangélicos y con la interpretación que los autores espirituales de la Tradición cristiana han hecho de los principales episodios de la vida de Jesús¹³⁶. Sobre estos

¹³⁴ Henry, 373.

¹³⁵ Ya hemos hablado de las anotaciones del *Diario* del filósofo danés que se refieren a Cristo. También nos hemos referido a la obra *El Señor*, de Guardini, y nos hemos extendido, sobre todo, en la cristología filosófica de Blondel. Acerca de Newman tiene nuestro autor algunos interesantes artículos en *Mém.*, sobre todo X. TILLIETTE, «Newman en Sicile. Une aventure spirituelle», en *Mém.*, 209-223, donde comenta la conversión de Newman y las claves de su itinerario espiritual.

¹³⁶ En este sentido, en el seno de la fenomenología de Cristo puede darse una recuperación de la «cristología de los misterios de la vida de Cristo». Se comprende como una prolongación de la atención que la fenomenología pone en la corporalidad de Jesús. Cf. J. LA-

datos fundamentales se pueden identificar las principales vivencias referidas al modo que Cristo tuvo de vivir los grandes aspectos de la existencia humana (la corporalidad, la afectividad, la temporalidad, la muerte...).

La segunda etapa de este estudio fenomenológico consiste en una descripción de cada una de estas vivencias de la conciencia de Cristo. En este esfuerzo hay que tener en cuenta lo que hemos dicho unas líneas más arriba sobre la empatía. Las vivencias de Cristo y su reflejo en su conciencia no son inaccesibles para nosotros, toda vez que nuestra conciencia está en la suya; la inmanencia entre Cristo y nosotros que enseña la fe nos permite adentrarnos en los misterios de su conciencia. Este esfuerzo por describir sus vivencias no termina necesariamente cayendo en el terreno de la fantasía o la imaginación, puesto que la empatía nos proporciona tanto las analogías con nuestra propia conciencia como las intuiciones suficientes para esbozar un diseño consistente. De este modo, el objeto de la cristología filosófica, que en un primer momento era la *Idea Christi*, pasa ahora a ser el *eidos* de Cristo, que se percibe en la descripción fenomenológica de sus vivencias, que nos permite conocer su identidad precisamente en su marco histórico. Es evidente que este segundo paso sólo tiene sentido en la perspectiva de la fe: las descripciones noveladas de Cristo que desfiguran su imagen no tienen mucho valor teológico. Sobre el fundamento de la fe, Tilliette sitúa además la perspectiva cristológica de Blondel, según la cual la conciencia que Cristo tenía de su propia divinidad no anuló su humanidad sino que la *extendió* e hizo de la Encarnación un proceso que culminó precisamente en el misterio pascual. En el próximo capítulo desarrollaremos esta idea que es característica de la fenomenología de Cristo de Tilliette.

El tercer y último paso de la fenomenología de Cristo de Tilliette consiste en determinar el *eidos* del cuerpo, el tiempo, la relación personal, etc., que Cristo ha tomado sobre sí, para presentar el carácter normativo de sus vivencias. No hay que olvidar que Tilliette concibe la cristología filosófica como una renovación cristológica de la filosofía, que se ve enriquecida con los datos procedentes de la

CROIX, *Histoire et mystère*, Paris 1962; A. GRILLMEIER, «Panorámica histórica de los misterios de la vida de Jesús en general», en *MystSal* III/2, 21-39.

fe. Desde el punto de vista de la teología, sin embargo, el paso más interesante es precisamente el segundo, porque —como ya hemos dicho— unifica la presentación histórica de Jesús con su confesión dogmática y evita el riesgo de escindir a Cristo¹³⁷.

Tilliette no ha desarrollado específicamente el recorrido que nosotros hemos resumido aquí. En sus últimas obras, como vamos a estudiar en el próximo capítulo, ha esbozado algunas descripciones de las vivencias de Cristo. El texto en el que ha sintetizado con más precisión el sentido de su análisis es quizás el siguiente:

«Se trata de la fenomenología de los orígenes: recurriendo a la intuición *eidética* o categorial, que se confunde prácticamente con la empatía, se trata de acercarse al ser y la conciencia de Cristo en sus vivencias, en sus modos de ser, en las modalidades de la experiencia humana inseparable de una existencia humano-divina, y por tanto de su modo de experimentar las grandes vicisitudes humanas como el cuerpo, el tiempo, la muerte, los otros, la soledad, etc.»¹³⁸.

Cuando se trata de sujetos, la empatía proporciona el mismo conocimiento que la intuición *eidética* ofrece de los objetos, según la «fenomenología de los orígenes». Permite, por tanto, describir las vivencias de la conciencia de Cristo. Lo fundamental para Tilliette, no obstante, es describir en sus rasgos esenciales la divino-humanidad de Cristo que Blondel da por supuesta en su filosofía y en su comprensión de la fe.

¹³⁷ Este tipo de cristología es, como por otra parte venimos diciendo desde el principio de nuestra investigación, algo sentido por la teología desde hace tiempo, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC Sapientia Fidei 24, Madrid 2001, 485: «Necesitamos un tratado de cristología en el que se analicen la oración, la obediencia, la penitencia, la soledad de Jesús en relación con el Padre... a la vez que sus comportamientos en relación con los hombres: amistad, fidelidad, compromiso, modestia, esperanza, confianza». En nota se citan: I. DE LA POTTERIE, *La prière de Jésus. Le Messie, le Serviteur de Dieu, le Fils du Père*, Paris 1990; D. CRUMP, *Jesus the intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, Grand Rapids 1999.

¹³⁸ *Cc*, 111.

4.2 *La diferente perspectiva de M. Henry*

La perspectiva de Tilliette es original. Él mismo se distingue, como ya hemos dicho, de la perspectiva de M. Henry¹³⁹, que sin embargo conoce y valora en cuanto orientación cristológica de la fenomenología. Según Tilliette, Henry cree que hay que dejar al margen la hermenéutica, e incluso la investigación histórica¹⁴⁰, porque el conocimiento de Cristo se sitúa más allá de la verdad mundana; sin embargo, alcanzarle es posible porque la Encarnación del Hijo saca a la luz su presencia oculta en toda vida: «El Hijo no se consume ni se oculta en su revelación: si los hombres —los hombres transcendentales— son hijos en el Hijo, en Jesucristo [...], no lo son más que por virtud del Archi-Hijo, el Primogénito, el Primer Viviente, por quien la vida brota en todo nacimiento»¹⁴¹.

Ahora bien, para Tilliette aquí subyace una muy discutible lectura trinitaria. Henry elabora «una Logología filial en la que la generación eterna del Hijo coincide con el auto-engendrarse del Padre en el abrazo soberano de la Vida que es

¹³⁹ También la de J. L. Marion, cf. *Cc* 110: «Me refiero en particular a la última obra, magnífica, de Michel Henry, preparada por un largo camino (*Yo soy la verdad, Encarnación, Palabras de Cristo*) y a la obra de madurez de Jean Luc Marion. El primero muestra la maravillosa armonía preestablecida entre la verdad de Cristo, atestiguada en los Libros, y la vida trascendental que brota inextinguible en todo hombre que viene a este mundo, unido a Cristo por su génesis transcendental. El segundo produce los fenómenos sobrenaturales en el campo fenomenológico, con el nombre de “fenómenos saturados”, cuyo tono paradójico añade a la descripción una particular dimensión o dirección al estilo de Kierkegaard». Cf. X. TILLIETTE, «La christologie philosophie de Michel Henry», en *Greg.* 79 (1998) 369-379; en adelante, *Henry*. En ocasiones, Tilliette da aquí la impresión de querer matizar la dureza de un juicio anterior: X. TILLIETTE, «Le Christ du philosophe», en *Com.* 21 (1996) 94-99, donde echa en falta, sobre todo, un mejor tratamiento de la encarnación.

¹⁴⁰ Tilliette valora de Henry su voluntad de encontrar una visión unitaria de Cristo, más allá de su dispersión exegética. Cf. *Henry*, 369-370: «La voluntad de Michel Henry es seguramente la de ir como filósofo al encuentro de Cristo; más exactamente, conformar lo mejor posible su filosofía a la verdad de Cristo, pero también indirectamente liberar a la exégesis de la esclavitud a la letra, restituir el sentido pleno a las declaraciones solemnes del Cristo joánico, devolver a la subjetividad lo que en teología se presenta en la exterioridad, en el mundo de las ideas y las cosas».

¹⁴¹ *Henry*, 371.

nacimiento y generación, *pathos* y afectividad»¹⁴². Hasta cierto punto algunas sospechas de monofisismo están justificadas. Desde aquí, el paso al docetismo es muy pequeño:

«La sobrecogedora fenomenología trascendental de Cristo tiende a hacer de su aparición en carne y hueso una ocasión: su “genealogía humana” es la apariencia o la ilusión sobre cuyo fondo sombrío va a hacer aparecer su verdadera condición de Mesías o de Hijo. En última instancia, los trabajos y los días de Jesús, y hasta su muerte en Cruz, resultarían una anécdota»¹⁴³.

No puede decirse que Tilliette ignore la obra de Michel Henry, apreciándola como una valiosa muestra de cristología filosófica reciente¹⁴⁴. Pero es evidente que nuestro autor se aparta de Henry en su comprensión de la fenomenología, especialmente la de *Yo soy la verdad*. La de Henry es una «fenomenología radical», que atiende a la manifestación originaria, la de la Vida: el fenómeno es una auto-afección de la Vida, cuya esencia es Dios mismo¹⁴⁵. Uno de los capítulos de

¹⁴² Henry, 372.

¹⁴³ Henry, 373. Algunas ideas de la fenomenología radical dan la impresión de gnosticismo: cf. X. TILLIETTE, «Sentido y sinsentido del dolor», en *Revista Católica Internacional Communio* 11 (1989) 37.

¹⁴⁴ Cf. Henry, 377-378. Cf. también X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes», en *Études* 394 (2001) 477-490: «reconocer en la fe cristiana el secreto desvelado de una filosofía que se buscaba desde siempre». No dudamos del valor del trabajo de M. Henry, resumido admirablemente en H. HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004: el autor insiste en el sentido filosófico de la manifestación de la divinidad de Jesucristo. Pero nos parece que la interpretación de Tilliette puede tener ventajas teológicas más claras, sobre todo, como diremos en seguida, para respetar la identidad peculiar de Cristo.

¹⁴⁵ Cf. S. CAZZANELLI, «Presentación», en M. HENRY, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Madrid 2013, 12-13. Además de las obras fundamentales de M. Henry (M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001; ID., *Encarnación, Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001), él mismo hace una presentación de su cristología filosófica: M. HENRY, «Le christianisme: une approche phénoménologique?», en *Transversalités* 64 (1997) 211-226. Cf. J. C. GARCÍA JARAMA, *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*, Toledo 2007.

esta obra se titula precisamente *Fenomenología de Cristo*¹⁴⁶. Con esta expresión, Henry trata de aproximarse a la aparición histórica de Cristo, manifestación que descubre su ser; expresión y ser coinciden. Toma como punto de partida la genealogía de Jesús: para Henry, los evangelistas la redactan sólo con la intención de negarla inmediatamente, y con ello ponen de manifiesto lo que el filósofo francés ha llamado «la tesis esencial del cristianismo»: nadie nace de otro (de una mujer) sino de Dios¹⁴⁷. Un poco después, Henry afirma: «en la verdad del mundo todo hombre es hijo de un hombre, y por tanto, también de una mujer. En la Verdad de la Vida todo hombre es hijo de la Vida, es decir, de Dios mismo»¹⁴⁸. Por este motivo, la auténtica genealogía de Cristo es la que presenta san Juan al decir que «la Vida se engendra a sí misma»¹⁴⁹. En esta expresión se encierra, según Henry, la comprensión del cristianismo como fenomenología:

«La significación religiosa del cristianismo, la de proponer a los hombres una salvación, está por tanto comprendida en una fenomenología porque se trata de hacer manifiesto al Padre en el mundo y, por tanto, a los hombres —mundo que es a su vez una forma de manifestación—. Juan expone el contenido dogmático del cristianismo en esta pregunta fenomenológica precisa [...]. La venida de Cristo al mundo para salvar a los hombres revelándoles a su Padre que es también el de ellos, es la tesis del cristianismo formulada fenomenológicamente por Juan»¹⁵⁰.

La manifestación del Hijo es la manifestación de la Vida, que alcanza a todos los hombres y que les permite conocer la Verdad. Añadiremos dos textos de Henry para explicar esta afirmación:

«La fenomenología de Cristo, la fenomenología que responde a la cuestión de saber dónde y cómo Cristo se revela, no en calidad de hombre que nada se diferencia de otro hombre, sino en su condición de Cristo y de Verbo, remite precisamente a esa condición, a la Archi-generación del Verbo en la auto-generación de la Vida absoluta

¹⁴⁶ M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 81-98.

¹⁴⁷ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 84.

¹⁴⁸ M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 84.

¹⁴⁹ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 92.

¹⁵⁰ M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 95-96; cf. Jn 1,14.18; 1Jn 1,1.

[...]. Pero esta auto-revelación del Verbo como auto-revelación de Dios es también lo que hemos llamado la interioridad fenomenológica recíproca del Padre y del Hijo»¹⁵¹.

De manera que todo está contenido en la relación del Padre y el Hijo. Se trata de la Vida, que es al mismo tiempo condición de su propia manifestación y de su propio conocimiento:

«La interioridad fenomenológica del Padre y del Hijo, o sea, el sistema autárquico constituido por la relación de la Vida con el Primer Viviente, significa que no hay acceso a Cristo más que en la Vida y, como hemos visto, en el proceso mediante el cual la vida se engendra eternamente a sí misma al experimentarse a sí misma en la Ipseidad esencial del Primer Viviente y al auto-revelarse de este modo en él, que es su revelación, su Verbo. De tal modo que la Vida se conoce en el Verbo»¹⁵².

Se entiende entonces por qué la fenomenología de Henry recibe el nombre de fenomenología de la vida: «la donación de los fenómenos sólo es posible con la condición de una donación de la donación misma, de una auto-donación. Esta autodonación es la vida»¹⁵³. Para Henry, una fenomenología del cristianismo sólo es posible identificando a Cristo con la autodonación de la Vida.

Hay que reconocer que la presentación cristológica de Henry es muy sugerente: al presentar a Cristo como manifestación arquetípica de la Vida, toda vida humana aparece inmediatamente inmersa en Cristo. La fenomenología de la vida explica simultáneamente la divinidad de Jesús y el sentido de la vida humana. Su reflexión sobre la divinidad la convierte en una filosofía muy original en el panorama actual¹⁵⁴. Además, se propone una sintonía con Cristo que justifica la posibilidad de conocerlo, en un sentido distinto al que nosotros seguimos aquí.

¹⁵¹ M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 106. Tilliette ha puesto de manifiesto los problemas trinitarios que encierra esta comprensión, y que hacen depender la paternidad divina de la manifestación del Hijo; cf. *Henry* 372.

¹⁵² M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 108.

¹⁵³ M. HENRY, «Le christianisme: une approche phénoménologique», 216.

¹⁵⁴ Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, 74.

Tilliette no cuestiona la filosofía de Henry; aunque nuestro autor no lo ha hecho, podríamos incluirla entre los ejemplos de la que hemos llamado vía principal de la cristología filosófica. Sin embargo, Tilliette comprende la fenomenología de un modo más próximo a su forma *eidética*. Como conocedor del idealismo alemán, nuestro autor admite que las reflexiones de Henry le recuerdan a algunas ideas de Fichte¹⁵⁵: la cristología del primer idealista consiste en comprender que en Cristo lo histórico y lo metafísico se identifican, de modo que la enseñanza de Jesús es la expresión histórica de lo que Él era en cuanto realidad metafísica; esta realidad es la *συγγένεια*, esto es, que todos los hombres somos hijos de Dios. Tilliette cree que para Fichte, como dijimos varias páginas más arriba, el cristianismo no es otra cosa que conocer la identidad de la humanidad con Dios, la generación divina de cada hombre¹⁵⁶. En esta cristología, Cristo es admitido como *Idea* y prototipo de la humanidad, pero no se garantiza ni se respeta su humanidad histórica, que se vería reducida a mera manifestación de la idea universal y que podría conducir, en definitiva, a una reedición del docetismo. Por eso, aun valorando mucho el esfuerzo de Henry, Tilliette lo considera insuficiente: si el objetivo es unificar la dimensión metafísica (universal) con la dimensión histórica (concreta), se requiere una fenomenología en la que lo histórico y lo divino aparezcan simultáneamente, sin que uno y otro queden reducidos a símbolo mutuo¹⁵⁷. Aunque Tilliette admira la obra de Henry, no cree que consiga mostrar simultáneamente la condición histórica de Cristo y su dimensión me-

¹⁵⁵ Cf. *Henry*, 371.

¹⁵⁶ Cf. *Philos.*, 85-87.

¹⁵⁷ El docetismo es el concepto que constantemente se proyecta sobre el planteamiento de la fenomenología radical. De todos modos, no hemos querido hacer una valoración de la filosofía de Henry, sino de su integración en el planteamiento de Tilliette. Una presentación de este tipo se encuentra en J. DORÉ, «“C’est moi la vérité”. Dialogue avec M. Henry», en *Transversalités* 64 (1997) 233-242. Apoyándose en Tilliette, J. Doré dice que en el planteamiento de Henry no puede abandonarse toda sospecha de cripto-docetismo o de déficit de *kénosis*, y añade en *ibid.*, 239: «incluso me siento algo inquieto con él respecto a lo que puede o podría deducirse de esta afirmación de la página 126: “Cristo no ha hablado nunca de sí mismo como de un hombre”». La referencia a nuestro autor es el artículo que antes hemos mencionado: X. TILLIETTE, «Le Christ du philosophe», en *Com.* 21 (1996) 98.

tafísica universal; en último término despierta demasiadas sospechas de disolución de la encarnación¹⁵⁸.

Nuestro autor menciona también la fenomenología de Jean Luc Marion, aunque le dedica sólo unas pocas reflexiones¹⁵⁹. Marion no admite la filosofía cristiana¹⁶⁰, pero llama la atención su interés por recuperar la metafísica con el objetivo de defender la verdad del dogma eucarístico: por su condición de *presente* —regalo, donación— Cristo se hace *presente* —presencia temporal—; la realidad eucarística puede deducirse a partir de las afirmaciones teológicas y místicas, que deben superar las dificultades a las que se vio sometida la metafísica clásica¹⁶¹. Tilliette aprecia en Marion esta «lógica fenomenológica» con la que el filósofo francés quiere entender la eucaristía como manifestación de la donación divina. Es la idea contenida en su obra *Étant donné*¹⁶². A pesar de todo, Tilliette la considera —como la de Henry— una «fenomenología trascendental»¹⁶³. Negando como hace la posibilidad de la filosofía cristiana, es lógico que estas ideas tengan un encaje difícil en el planteamiento de nuestro autor.

4.3 *La teología actual ante la fenomenología de Cristo*

Una fenomenología de Cristo no quedaría fundada sin preguntarse por el encaje de la fenomenología en el ámbito teológico. Recientemente se han destacado algunos acercamientos, aunque este hecho admite interpretaciones diversas¹⁶⁴. El

¹⁵⁸ Es bien sabido que esta acusación motivó la redacción de su libro *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Hay que admirar su voluntad de que las ideas cristianas inspiren la reflexión filosófica, pero nos parece que las sospechas no terminan de diluirse, especialmente cuando habla del «cuerpo trascendental» (p. 147s), dejando aparte su oscuridad.

¹⁵⁹ Cf. *Euch.*, 160-162, donde comenta un artículo del filósofo francés: J. L. MARION, «Le présent et le don», en *Com.* 22 (1997) 100-130.

¹⁶⁰ Cf. *Euch.*, 160.

¹⁶¹ Cf. *Euch.*, 162.

¹⁶² J. L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

¹⁶³ Cf. *CCVU*, 536-537.

¹⁶⁴ Cf. J. L. MARION, «Qu'attend la phénoménologie de la théologie?», en N. BAUQUET (dir.), *Nous avons vu sa gloire». Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles 2012. Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie*, Combas 1991.

siguiente elenco de cinco aportaciones que la fenomenología ofrece a la teología trinitaria puede servir de ejemplo:

«1) La fenomenología permite precisar las modalidades únicas de la manifestación de Cristo y su tenor trinitario. 2) Ofrece la posibilidad de comprender mejor la articulación entre manifestación y revelación, por un lado, y construcción y elaboración de la fe por otro. 3) Confirma y anima el regreso a la economía como punto de partida de la teología trinitaria, en el plano teórico como en el práctico: no abandonar ni un solo instante la economía significa regresar sin cesar a la única fuente viva del conocimiento de la Trinidad, que es la figura de Cristo en sus misterios. 4) Permite aportar una gran “paleta” de color y una profundidad de “carne” a la percepción de la vida intratrinitaria a partir de lo que se refleja en la existencia de Cristo. 5) Ofrece una prometedora perspectiva de renovación de los conceptos trinitarios clásicos»¹⁶⁵.

Si hubiera que juzgar la aportación de la fenomenología por las líneas apenas citadas, a nuestro parecer el balance resultaría bastante pobre. Esas intuiciones no serían en el fondo sino una confirmación del axioma trinitario de Rahner, en el que se basa la mayor parte de la elaboración teológica de hoy¹⁶⁶.

Viniendo al terreno de la cristología, encontramos algunos intentos que pretenden aprovechar el método fenomenológico para la investigación sobre Jesús¹⁶⁷; sin embargo, tienen poco que ver con el esquema de Tilliette. El más importante es el de G. C. Pagazzi, para quien la «fenomenología de Jesús» admite dos interpretaciones, según se dé al genitivo un sentido objetivo o subjetivo:

«Desde el punto de vista estrictamente metodológico, la fenomenología de Jesús, entendida como genitivo objetivo, tiene la intención en primer lugar de restituir la función *estructural* del texto bíblico en el interior de la teología dogmática, sin reducirlo a materia bruta, a ocasión provisional o simplemente a una mera ocasión inicial para el sistema teológico. De este modo, el reconocimiento renovado de la verdad de Dios

¹⁶⁵ E. VETÖ, «“Qui m’a vu a vu le Père”. Phénoménologie et Trinité», en N. BAUQUET (dir.), *«Nous avons vu sa gloire». Pour une phénoménologie du Credo*, 66.

¹⁶⁶ Cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», en *MystSal* II/1, 359-449.

¹⁶⁷ Cf. P. A. SEQUERI, «L’interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», en *Teologia* 23 (1998) 289-329.

en la inmanencia de la historia, del mundo y del cuerpo de Jesús —su interioridad es tal que no hay verdad de Dios que se dé más allá de la historia concreta de Jesús— nos descubre otro aspecto de la fenomenología de Jesús, el que considera la mirada fenomenológica del mismo Jesús sobre su mundo y su propia historia»¹⁶⁸.

Para Pagazzi, en sentido objetivo la fenomenología de Jesús consiste en describir a Cristo tomando en mayor consideración los datos bíblicos; en sentido subjetivo es reconstruir su forma de contemplar el mundo y su historia; el teólogo italiano se centra en el estudio de la sensibilidad de Jesús y cómo se muestra en concreto en las parábolas del evangelio de san Mateo¹⁶⁹. La diferencia con nuestro autor es evidente.

Se ha de reconocer la originalidad de la fenomenología de Cristo propuesta por Tilliette. Su elaboración se apoya en dos convicciones básicas. En primer lugar, Tilliette propone la fenomenología de Cristo para unificar —mediante un estudio de las vivencias de Cristo— la historia de Jesús con su significado universal, que en la cristología filosófica han aparecido como dimensiones escindidas; la tercera vía de la cristología filosófica es precisamente una fenomenología porque ésta se ocupa de describir sus vivencias. Y así, contemplar las vivencias para observar cómo se unen el Sujeto y la Idea se convierte en la vertiente filosófica de la teología de los misterios de la vida de Jesús, que se propone aunar la dimensión histórica y la confesión de fe¹⁷⁰. Sin embargo, la fenomenología de

¹⁶⁸ G. C. PAGAZZI, «Phénoménologie de Jésus», en N. BAUQUET (dir.), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, 248-249.

¹⁶⁹ Cf. G. C. PAGAZZI, «Phénoménologie de Jésus», 249. Cf. G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004.

¹⁷⁰ O dicho de otro modo, el esfuerzo por unificar la cristología de la gloria con la cristología de la cruz, la cristología «ontológica» y la cristología «funcional», la encarnación (valor universal de Cristo) y la cruz (acontecimiento histórico concreto); cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 192-193: «En el curso de la historia de la fe cristiana se han desarrollado dos líneas que se han ido separando cada vez más: la teología de la encarnación, que nació del pensamiento griego y que se impuso en la tradición católica de Oriente y Occidente, y la teología de la cruz, que irrumpió vigorosamente con los reformadores a partir de las afirmaciones de Pablo y de las primeras formas de la fe cristiana [...]. La teología de la cruz no admite la ontología. Prefiere hablar de acontecimiento. De esta forma recoge

Tilliette pretende sobre todo, en segundo lugar, comprender cómo la conciencia de Cristo incluye todas las conciencias humanas en una humanidad modelada por su unión con la naturaleza divina. Puesto que todas nuestras conciencias están en la suya, Tilliette afirma con razón que hay un acceso desde nuestra conciencia humana a la conciencia de Cristo.

En la cristología reciente no abunda el tratamiento de las vivencias de Cristo¹⁷¹, aunque se ha impuesto la convicción de que la *kénosis* de Cristo es manifestación de su gloria divina y simultáneamente del prototipo perfecto de la humanidad. Para estudiar esta luz que el Verbo encarnado proyecta sobre la verdad del hombre, nuestro autor se inspira en *El todo en el fragmento* de H. U. von Balthasar¹⁷². El teólogo suizo describe en esta obra la fragmentación temporal de la vida humana en su orientación a la eternidad, un movimiento que corresponde a la orientación de la eternidad al tiempo, al encuentro entre tiempo y eternidad en la Encarnación. De este modo se ha producido la redención de la historia, que no ha perdido su condición temporal en el encuentro con lo eterno. En la Encarnación, el Hijo eterno de Dios ha tomado en serio la condición temporal del hombre

el testigo de los comienzos, que no se preocupaban por el ser, sino por la acción de Dios en la cruz y en la resurrección, que destruyó la muerte y reveló a Jesús como Señor y como esperanza de la humanidad». Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en *MystSal* III Madrid 1992³, 671: «en ningún otro principio coinciden Oriente y Occidente tan plenamente como en el principio de que la Encarnación se produjo para redimir a la humanidad en la cruz»; en estas páginas se pretende también refutar «un mito extendido en los libros de teología, según el cual la teología griega, al contrario que la latina, piensa que la redención se produjo fundamentalmente en la encarnación misma, y que frente a ella la cruz no es más que un epifenómeno. De ahí que refuten también el mito moderno (que pretende basarse en el anterior) de que el cristianismo es ante todo “encarnacionismo”, inserción en el mundo (profano) y no morir a este mundo»; cf. también *ibid.*, 709: «toda la existencia de Jesús fue internamente cruz desde el principio», no tanto pasión sino obediencia, lo cual implica «que el conocimiento de la hora inminente no absorba la conciencia del que obedece hasta el punto de dificultarle o impedirle captar otras modalidades de la voluntad de Dios».

¹⁷¹ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 2002¹¹, 310-311; 379-380; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología. Sapientia Fidei* 24, Madrid 2001, 27ss; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974.

¹⁷² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, Madrid 2008.

para redimirla, y de este modo no sólo ha revelado la verdad de la eternidad, sino la misma verdad del ser humano:

«La vida del hombre tiene su desarrollo en el tiempo: es embrión y lactante, niño y muchacho, hombre y anciano. No puede ser dos de estas cosas al mismo tiempo. Su naturaleza está sometida a una ley misteriosa: el hombre es en cada estadio hombre completo, hombre perfecto en el pensamiento creador de Dios; el niño y el muchacho no son, a pesar de su “inmadurez” imperfectos [...]. El hombre no se vuelve hombre con su desarrollo, lo es ya desde siempre»¹⁷³.

Con esta convicción de fondo, Balthasar elabora una reflexión teológica sobre los distintos estados humanos de la Palabra de Dios (sus edades, pero también su condición viril o su pertenencia al Pueblo Elegido), que inspira de algún modo el análisis de Tilliette. En la contemplación de los distintos episodios de la vida de Jesús, la tradición cristiana ha aprendido las claves para vivir la humanidad siguiendo no sólo el modelo concreto de Cristo, sino la imagen normativa de la voluntad divina para el hombre. Tilliette presenta el estudio de estos momentos de la vida de Cristo, y en especial de las vivencias de su conciencia, como fuente de un prometedor discurso filosófico sobre el ser humano.

Sin embargo, para teología no sólo es importante conocer las vivencias de Cristo o la repercusión que este estudio puede tener para comprender al hombre a la luz de la revelación; lo más decisivo es, sobre todo, su fundamento, que es el *pancristismo* y sus consecuencias tal y como lo ha planteado Blondel. Aunque parece que Tilliette no ha llegado abiertamente a esta conclusión, podríamos decir que si Cristo es el *Vinculum* de todas las conciencias, entonces no se trata sólo de que yo pueda conocerme cuando me reconozco en Cristo, o de que conozca a los hombres reconociéndolos en Él; se trata principalmente de entender que cualquier vivencia de Cristo me afecta a mí como mi identidad más verdadera, y si la rechazo me pierdo porque quedo des-vinculado, sin fundamento, des-vivido —o mejor, des-vivenciado—, perdido como quedan todas las vivencias que pretendo que sean sólo mías pero que, como no están vinculadas a Cristo, se pierden. Sólo en este sentido puede admitirse una auténtica fenomenología «subjética» de Cris-

¹⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 254-255.

to¹⁷⁴. Por eso, la exhortación del Apóstol a compartir los sentimientos de Cristo no es sólo una recomendación piadosa, sino el verdadero secreto de la vida del hombre. Y así, esta intuición de Tilliette, desarrollando la obra de Blondel, nos permite entender cómo el Verbo ilumina el misterio del hombre (cf. *GS 22*). Contemplando las vivencias de Cristo y descubriendo su *eidos* se conoce también el auténtico *eidos* del ser humano, se admira el prototipo de humanidad en concreto, pero además se descubre el misterio último de la humanidad, que es su inclusión en el misterio de Cristo:

«Aquí se trata por tanto del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre “abstracto” sino real, del hombre “concreto”, “histórico”. Se trata de “cada” hombre, porque *cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención* y por la gracia de este misterio *Cristo se ha unido en todo tiempo con cada uno*»¹⁷⁵.

Cuando se piensa en el Resucitado, se admite sin dificultad una presencia personal de Cristo en todo tiempo a cada hombre, fundada en la fe. Pero el *pancris-tismo* de Blondel nos empuja a admitir una presencia de cada hombre en la conciencia *humana e histórica* de Cristo, lo que nos permite hablar de una presencia de cada hombre en el misterio de la Redención, una com-presencia o empatía. Ya dijimos que Blondel habría aprobado la proclamación de *GS 22*¹⁷⁶:

«El Hijo de Dios, con su Encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad

¹⁷⁴ Que, sin este trasfondo metafísico, tiene el peligro de ser sólo una proyección: cf. G. C. PAGAZZI, «L'esperienza sensibile di Gesù», en A. MONTANARI (ed.), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Milano 2012, 299-323, esp. 303.

¹⁷⁵ JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis* 13 (*AAS* 71 [1979]) 283): «De homine ideo hic agitur, in tota eius veritate, in universa eius amplitudine. Non agitur de homine *abstracto*, sed vero, ut est, de homine *concreto*, historico, ut aiunt. De quolibet homine agitur, cum quivis comprehendatur mysterio Redemptionis et huius mysterii gratia in omne tempus cum eo Christus se coniunxerit». Los subrayados son nuestros.

¹⁷⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Tâches et limites», 101.

de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado»¹⁷⁷.

La Iglesia ha confesado siempre la verdadera humanidad de Jesús (perfecto hombre); en el Vaticano II se recoge, además, la doctrina de fe que contempla en Cristo la perfección de la humanidad (el Hombre perfecto) y la corriente teológica que comprende la creación del hombre en dependencia de la Encarnación. Por eso, se afirma no sólo que Cristo trabajó, pensó, decidió y amó como hombre, sino que en Él se descubre qué es el trabajo, el pensamiento, la libertad y el amor. Lo que es ciertamente más novedoso es admitir la unión de Cristo con todo hombre, aspecto que ha destacado el trabajo de Tilliette inspirándose en Blondel.

La cristología como fenomenología, que buscaba una descripción del misterio de Cristo, descubre un misterio de unión muy profundo entre Cristo y los hombres: lo que la fenomenología ha estudiado como empatía, a saber, que las vivencias de los demás están a mi alcance porque el «otro» modifica mi propia estructura personal, hay que comprenderlo finalmente como una participación interior en las vivencias ajenas. Se trata, en consecuencia, de la aprehensión de un sujeto espiritual¹⁷⁸ que pone de manifiesto una especial unidad de cada hombre con Cristo, lo que constituye sin duda el verdadero núcleo de la fenomenología de Tilliette. De este modo, al pasar de la *Idea Christi* al *eidos* de Cristo, unido a todo hombre, la reflexión nos permite conocer la propia humanidad y el propio *eidos* humano: la vivencia de Cristo es normativa, sobre todo porque es la auténtica; Cristo tiene experiencia como hombre —empatía— de mis vivencias como hombre: buscarme a mí es buscarle a Él, y viceversa.

Todavía debemos hacer una breve consideración con respecto a la vinculación con Cristo que es el centro del trabajo de Tilliette. Se trata de una cuestión que queda abierta en nuestro autor, y que no tiene, a nuestro parecer, una respuesta

¹⁷⁷ GS 22 (DH 4322, AAS 58 [1966] 1025-1115): «Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato».

¹⁷⁸ Cf. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 28; 111.

sencilla: la vinculación con Cristo, ¿es principalmente eucarística o pneumatológica, donación sacramental o realidad espiritual? La eucaristía inspira y a la vez recibe el esfuerzo del pensamiento¹⁷⁹:

«El doble papel del *Vinculum* de Leibniz —consolidar la naturaleza orgánica y explicar la eucaristía— inspira [a Blondel] esta declaración: “Toda la naturaleza y la metafísica queda cuestionada con la teoría del *Vinculum*. Por otra parte, toda la fe de la Iglesia en la caridad sobrenatural se condensa en la doctrina de la Transustanciación: por tanto, en sentido exacto y según la opinión de Leibniz, todo el catolicismo está interesado en la afirmación de la existencia del *Vinculum*”»¹⁸⁰.

La primera aplicación es evidentemente sacramental, y se refiere a la explicación de la conversión eucarística. Pero el horizonte en el que se leen estas intuiciones es metafísico:

«Pido retomar aquí el ejemplo de la eucaristía no como una aplicación, *una e multis*, del *Vinculum*, sino como el ejemplar perfecto, el vehículo decisivo, la realización total y perfecta de la hipótesis de Leibniz, llevando hasta el límite las perspectivas abiertas. ¿Qué vemos al considerar las cosas desde esta atalaya? La Transustanciación, al sustituir el ser natural del pan y el vino por el *Vinculum ipsius Christi*, nos aparece de este modo como anunciando bajo los velos del misterio la asimilación final, la incorporación suprema de todo lo que existe al Verbo encarnado: *Verbum caro factum ut caro et omnia assimilentur Deo per Incarnatum*. Por esta primera toma de posesión vital, el *Vinculum proprium Christi* prepara hasta en el terreno subconsciente la configuración espiritual que, sin confusión y sin consustanciación, se alcanza en una unión que transforma, término normal de la vida espiritual y de la comunión sacramental. Pues si la naturaleza inferior requiere ser transportada a una tierra y un cielo nuevos en los que el Verbo, α y ω , *primogenitus omnis creaturae*, será la única luz, el único alimento, y el “uniente” (“*liant*”) universal, *in quo omnia constant*, en los seres espirituales el *Vinculum* no es apretón que trastoca la naturaleza, si-

¹⁷⁹ Cf. X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006, 101-116. En adelante, *Euch.* Tilliette tiene una lectura eucarística de las obras de Blondel.

¹⁸⁰ *Euch.*, 107. La cita interior es de M. BLONDEL, *Une énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz*, Paris 1930, 83-84.

no abrazo que vincula respetándola; análogo, de algún modo, al *osculum* del Espíritu que consuma la unidad de la Trinidad misma»¹⁸¹.

Tilliette admira esta consideración del misterio eucarístico como fuente de pensamiento, y sigue su rastro en las obras de Blondel¹⁸². Por eso afirma: «La referencia eucarística está quizás un poco eclipsada por la Encarnación y el *pan-cristismo* o doctrina del Emmanuel. Pero es una constante de la cristología de Blondel no separar nunca los estados de Cristo»¹⁸³.

A la luz de las investigaciones de la fenomenología de Cristo, la teología tendría que preguntarse también cómo se refleja en la conciencia de Cristo la vinculación eucarística, considerando que Cristo es el mismo en Galilea y en el altar, hablando a sus discípulos y recibido por los creyentes en la comunión. Blondel insistía en el misterio del Cristo Uno (en sus diversos estados) que todo lo unifica (en particular, las conciencias de todos los hombres que repercuten sobre Él). La teología se debe plantear si la cristología no debería tener un «comienzo eucarístico».

La pregunta por la vinculación eucarística aviva además la inquietud teórica por la misión que el Espíritu Santo, «ósculo que consuma la unidad Trinitaria», tiene en la unión de Cristo con todos los hombres¹⁸⁴. La acción del Espíritu Santo en Cristo y en la vida cristiana es uno de los temas más importantes de la teología actual. Sería por tanto muy interesante relacionar la doctrina del *Vinculum* con la Pneumatología:

«El Espíritu Santo, don del Padre y de Jesús, es el vínculo de unión entre las dos primeras personas [cf. *DeTrin.* VI, 5,7 (CCL 50,235); cf. *STh* I, q.37, a.1-2] y por ello nos une a todos en Jesús para que por medio de Él tengamos acceso al Padre (cf.

¹⁸¹ M. BLONDEL, *Un enigme historique*, 105-106, cit. en *Euch.*, 107-108.

¹⁸² Es particularmente interesante su integración en *La Acción*, que no podemos reproducir aquí y que no haría sino repetir ideas que hemos expuesto en este mismo capítulo. Cf. *Euch.*, 113.

¹⁸³ *Euch.*, 109.

¹⁸⁴ Cf. L. F. LADARIA, «Humanidad de Cristo y don del Espíritu», en *EE* 51 (1976) 321-345; ID., «Cristología del Logos y Cristología del Espíritu», en *Greg.* 61 (1980) 353-360; ID., «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en *Greg.* 71 (1990) 547-571.

Ef 2,18). Es enviado por el Padre y por Jesús resucitado. Sólo en virtud de su presencia podemos los hombres vivir como hijos de Dios en Jesucristo»¹⁸⁵.

5. Conclusión

Al plantear su fenomenología de la conciencia de Cristo, Tilliette no se ha apartado del ámbito de la cristología *filosófica*. Por una parte, quiere dar respuesta filosófica a la escisión entre Cristo como sujeto histórico y su valor metafísico universal. Por otra parte, quiere encontrar en la reflexión cristológica algunos elementos capaces de renovar la filosofía, y en concreto, la condición normativa que tiene para nuestra propia existencia la vivencia que Cristo tuvo de las grandes categorías humanas. Su esfuerzo es fenomenológico porque se remite constantemente a la intuición de Husserl (la filosofía comienza con la *descripción*, es decir, con la manifestación de las mismas cosas) y, sobre todo, porque explica que el conocimiento de los demás es posible porque hay una mutua inmanencia de unos sobre otros; la fe nos enseña que, en el caso de Cristo, esta inmanencia llega hasta su plenitud: su conciencia está compuesta por todas las conciencias humanas.

De este modo, Tilliette ha señalado también el sentido teológico de su reflexión¹⁸⁶. La cristología puede evitar el riesgo de reducirse a la yuxtaposición de la narración de la vida de Jesús y el desarrollo dogmático de la Iglesia. Con la ayuda de la filosofía idealista, la cristología puede atreverse a adoptar una perspectiva más claramente descendente; con la ayuda del *pancristismo* de Blondel puede presentar que la conciencia divina de Cristo no anula su verdadera humanidad; con la ayuda de la fenomenología puede describir la conciencia que Cristo tenía de su papel mediador.

La analogía con la «*mise en abyme*», técnica artística empleada con frecuencia en la pintura y la fotografía que consiste en reflejar la misma escena que se representa pero desde otra perspectiva (un espejo al fondo, por ejemplo) para dar im-

¹⁸⁵ L. F. LADARIA, *Tratado del pecado original y de la gracia*, Madrid 1997, 258. La nota 49 recoge un oscuro pasaje del *Cántico Espiritual* que insinúa que el hombre justificado participaría en la espiración del Espíritu Santo.

¹⁸⁶ Cf. *Christ*, 277 (CF, 268). Aquí anima a los teólogos a continuar este trabajo.

presión de profundidad, sirve a Tilliette para ilustrar tanto el esfuerzo de la fenomenología de Cristo como la renovación que la cristología puede aportar a la filosofía:

«Cómo vivifica la cristología a la filosofía es algo que se comprende examinando con la referencia de Cristo el Yo, el amor y la intersubjetividad, el tiempo, el sacrificio, el sufrimiento, el pecado y el renacimiento, la muerte... El ser de Cristo está “*en abyme*” en todas estas categorías, o elevado en la bóveda»¹⁸⁷.

Nuestro autor enumera en esta cita las grandes categorías filosóficas por las que, a su parecer, debería transcurrir la investigación de las vivencias de Cristo. En el capítulo siguiente volveremos sobre esta cuestión, que aquí no hacemos más que adelantar¹⁸⁸. Cree Tilliette que la fenomenología de Cristo debe preguntarse en primer lugar por su forma de vivir su *corporeidad*. La humanidad de Cristo era auténtica, pero además caracterizada por la ausencia del pecado:

«[Jesús] se ha sometido a la esclavitud orgánica. No ha jugado con su condición encarnada. Ha sufrido hambre, sed, sueño, cansancio... El ardor del sol, la fatiga de las grandes caminatas... Al final, sus sufrimientos fueran mucho más atroces puesto que su cuerpo no era frágil (como creía Schelling) sino hipersensible, no endurecido por la habituación al pecado»¹⁸⁹.

Desde esta inocencia hay que entender también los deseos en la conciencia de Cristo, su *afectividad* y su capacidad de sufrimiento¹⁹⁰. Además, Cristo ha estado sometido al tiempo, y es necesario estudiar también la vivencia que hizo de la *temporalidad*:

«Aunque le bastaba con aparecer, el Verbo hecho hombre se ha plegado a los trabajos y los días; ha conocido la extensión, la paciencia y la monotonía del tiempo durante los “años oscuros” de su vida oculta: niño hebreo, adolescente, artesano. Después ha probado la prisa del tiempo, el tiempo acelerado: son los tres años de la vida pública del predicador. Este tiempo está completamente entregado a la misión, y por

¹⁸⁷ *Christ*, 135 (*CF*, 132).

¹⁸⁸ Nos servimos para ello de *CCVU*, 537-541.

¹⁸⁹ *CCVU*, 537.

¹⁹⁰ Cf. *CCVU*, 538.

tanto a la fatiga, al cansancio y a la angustia que agravan las dificultades del esfuerzo. Y sin embargo, más que nunca, como en el taller de Nazaret, es el tiempo de la obediencia filial, sin escapatorias, sin dejar sitio a otra iniciativa, encomendado a la guía del Espíritu Santo en la plegaria y en la acción»¹⁹¹.

El tiempo aparece teñido de afectividad, y por eso su estudio fenomenológico es tan importante. Y, por último, Tilliette señala como un campo indispensable del estudio de las vivencias de Cristo el de la condición mortal, la certeza de la *mortalidad* y la misma muerte:

«La muerte de Jesús es el instante más dramático y misterioso de la historia, como lo muestra la puesta en escena que corona los sinópticos. Ha reclamado la emoción y el talento de los historiadores, exegetas, teólogos, escritores, artistas... La “muerte de Dios” traducida a Viernes Santo especulativo es el gran símbolo de la modernidad. Incluso sublimada conserva todo su resplandor sancionada en el Sábado Santo, en el que yace la gran hipóstasis. Muerte ignominiosa sobre el patíbulo de la infamia, y exaltación de la cruz salvadora, esta paradoja resume la aventura terrena del Dios hecho hombre. Cómo Jesús ha “vivido su muerte”, bello oxímoron de los exegetas, sigue siendo un secreto impenetrable y terrible»¹⁹².

En este recorrido, nuestras propias vivencias iluminarán nuestra comprensión de las vivencias de Cristo. Para la teología, lo más interesante será comprobar cómo coexisten en la misma vivencia la conciencia divina y la realidad humana, sin negarse ni disolverse mutuamente. Es lo que intentaremos presentar brevemente en el siguiente capítulo.

¹⁹¹ *CCVU*, 539.

¹⁹² *CCVU*, 540.

PARTE TERCERA

FENOMENOLOGÍA DE CRISTO Y TEOLOGÍA

CAPÍTULO VI

«¿Cómo vivió Cristo su humanidad?» Elementos de una fenomenología de Cristo

Recurriendo a la intuición eidética o categorial,
que se confunde prácticamente con la empatía,
se trata de acercarse al ser y la conciencia de Cristo
en sus vivencias, en sus modos de ser,
en las modalidades de la experiencia humana
de una existencia inseparablemente humana y divina.

(Cc 111)

La fenomenología de Cristo, en la comprensión de Tilliette, que nosotros hemos presentado en el capítulo anterior, ciertamente está aún por elaborar. Como sabemos, nuestro autor sólo ha dejado sucintas indicaciones en algunos artículos breves¹, que conforman sus últimas publicaciones. A ellos se dirigirá prin-

¹ Los principales artículos de fenomenología de Cristo, además del que ya hemos indicado (X. TILLIETTE, «Come Cristo visse la sua umanità? Un saggio di esegesi fenomenologica» en *Greg.* 82 [2001] 527-541) son los siguientes: X. TILLIETTE, «La sixième béatitude et la conscience du Christ» en *Com.* 13/5 (1988) 51-60; ID., «Méditation sur la béatitude» en *Com.* 18/3 (1993) 29-32; ID., «La béatitude de la miséricorde», en *Com.* 18/6 (1993) 5-10 [trad. española: «Beati misericordes» en *Revista Católica Internacional Communio* 15/5 (1993) 422-426]; ID., «La chasteté de Jésus», en *Com.* 22/1 (1997) 21-26 [trad. española: «La castidad de Jesús» en *Revista Católica Internacional Communio* 19/1 (1997) 28-32];

principalmente nuestra atención en este capítulo, que cierra nuestra investigación, y en el que presentaremos el esbozo de respuesta que Tilliette ofrece a su audaz cuestión: «¿cómo vivió Cristo su humanidad?». Realizaremos nuestro análisis no tanto pendientes de las conclusiones filosóficas de este esfuerzo (es decir, de la condición normativa de la humanidad de Cristo), sino de su significado cristológico. Es decir, queremos llevar a cabo un análisis que vaya más allá de los fundamentos, estudiados en el capítulo anterior, y que permita orientar una descripción concreta de las vivencias de Cristo.

El estudio que venimos realizando nos ha dejado dos datos fundamentales: por una parte, la necesidad de armonizar el acercamiento histórico a la figura de Jesús con su significado metafísico; por otra parte, que la elaboración más lograda de cristología filosófica, según Tilliette, se encuentra en el trabajo de Blondel y su *pancristismo*. Ambas consideraciones confluyen en la conciencia de Cristo: al estudiarla, es posible descubrir en el sujeto histórico el resplandor de la Idea, es decir, se puede encontrar en su conciencia la unidad de la dimensión histórica y la universal; de este modo, la filosofía podría demostrar que no existe un sujeto histórico irreconocible sobre el cual se proyectaría después una elucubración conceptual, sino que la realidad filosófica (ética o metafísica) es algo vivo y visible en el sujeto histórico.

Presentamos, por tanto, las indicaciones de Tilliette para la descripción de algunas vivencias de la conciencia de Cristo. Apoyándose en Blondel, nuestro autor admite en Cristo una conciencia humana que refleja su condición divina y que queda modelada por ella de tal modo que su vinculación con todos los hombres queda ampliada, se vuelve más intensa². Es verdad que hay que respetar la condi-

ID., «Le mystère d'une souffrance divine», en *Com.* 28/5-6 (2003) 15-21; ID., «Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers», en *Communio* XXX/2 (2005) 83-89.

² No nos resistimos a citar aquí, en una cuestión tan delicada, las afirmaciones contenidas en el Catecismo: «Este conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona. “La naturaleza humana del Hijo de Dios, no por ella misma sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba en ella todo lo que conviene a Dios” (S. MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones et Dubia* 66 [PG 90,840A]). Esto sucede ante todo en lo que se refiere al conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho

ción humana de Jesús, pero no se puede ocultar la real y concreta vivencia de su condición divina —lo que parece frecuente en alguna comprensión actual. Si Cristo —como dice Blondel— es el Vínculo del mundo como Dios y como hombre, ¿cómo tiene Él conciencia de serlo? Si, en cuanto Vínculo, su humanidad está compuesta por todas las conciencias e inconciencias humanas, ¿cómo forma esta realidad parte de su conciencia, esto es, de sus vivencias concretas? La pregunta de Tilliette por la vivencia que Cristo tuvo de su humanidad es por tanto un novedoso acercamiento a la cuestión de su conciencia divina y humana.

A nuestro parecer, la fenomenología de Cristo que elabora Tilliette sigue tres pasos, que ya hemos comentado en el capítulo anterior. El presente capítulo quiere aplicar estos pasos a algunas vivencias. En primer lugar, se trata de establecer qué vivencias de Cristo son susceptibles de ser objeto de la fenomenología; aunque para determinarlas es posible acercarse a varias fuentes, aquí vamos a detener nuestra atención en las dos que reciben mayor atención de nuestro autor: la Biblia, con una lectura «filosófica», y las grandes categorías filosóficas de la existencia humana. A comentar estas fuentes dedicaremos los dos primeros apartados.

En segundo lugar, tal y como hemos dicho en el capítulo anterior, la fenomenología de Cristo de Tilliette tiene como misión la descripción de esas vivencias, utilizando para ello la experiencia de fe, especialmente en la interpretación que hace de ella Blondel. Resulta de aquí una sugerente comprensión de la conciencia de Cristo, que interesa mucho, como hemos dicho en varias ocasiones, a la teología. El tercer paso de la fenomenología sería extraer las consecuencias filosóficas de esta lectura; nosotros tendremos que dejar al margen este aspecto, porque nos interesa más la dimensión teológica. Pues bien, los últimos apartados de este

hombre tiene de su Padre. El Hijo, en su conocimiento humano, mostraba también la penetración divina que tenía de los pensamientos secretos del corazón de los hombres. Debido a su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado, el conocimiento humano de Cristo gozaba de la plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar. Lo que reconoce ignorar en este campo, declara en otro lugar no tener misión de revelarlo» (CEC § 473-474). Interesante también la reflexión indirecta sobre el conocimiento de Cristo en J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, I, 378.

capítulo estarán destinados a la descripción de algunas vivencias de Cristo (su corporalidad, su sufrimiento, su muerte, su afectividad, etc.), a los que añadiremos brevemente algunas posibles derivaciones filosóficas.

1. Las vivencias de Cristo a la luz de una lectura filosófica de la Biblia

La principal fuente para determinar las vivencias de Cristo es el testimonio de los Apóstoles, puesto por escrito en el Nuevo Testamento y leído en la Tradición de la Iglesia. Pero a la habitual interpretación de la Sagrada Escritura, Tilliette añade una peculiar lectura de la Biblia, que pone de relieve que algunos textos han sido objeto de atención preferente de los filósofos. Estos pasajes, por su densidad y por las reflexiones que atraen sobre sí, son lugares privilegiados para determinar las vivencias de Cristo que requieren un análisis especial.

Tilliette ha aludido a esta «lectura filosófica» de la Biblia en dos ocasiones. La primera se encuentra en *El Cristo de la filosofía*, en cuya segunda parte se estudian los dos textos bíblicos que han originado mayor número de reflexiones filosóficas: el Prólogo de Juan (Jn 1,1-18) y el Himno Paulino (Flp 2,6-11). Se añade, además, un elenco de pasajes bíblicos comentados por algunos filósofos, como el Sermón de la Montaña (especialmente las Bienaventuranzas), la Navidad, el Bautismo, la Cena y la Eucaristía, y en particular el misterio Pascual, es decir, el misterio de la *kénosis* con sus implicaciones filosóficas. En segundo lugar, Tilliette ha reunido una nueva serie de reflexiones con trasfondo bíblico en su obra *La Semana Santa de los filósofos*, entre las que destaca su meditación sobre el Viernes santo, al que él llama «Verbum Crucis», y en la que muestra la relevancia que la *kénosis* de Cristo y su muerte en cruz han tenido en la reflexión filosófica a partir del idealismo. Estas obras fueron objeto de nuestro estudio en la parte segunda. La inquietud por las vivencias de Cristo se muestra con mayor viveza en *Los filósofos leen la Biblia*³, un conjunto de lecciones dictadas con el título «Biblia y filosofía» en el ICP y en la PUG, reunidas primero en un tomo publicado en italiano y después traducidas al francés; aquí nos vamos a referir a esta última edición.

³ X. TILLIETTE, *Les philosophes lisent la Bible*, Paris 2001. En adelante, *Bible*.

Esta obra contiene interesantes explicaciones filosóficas de muchos pasajes bíblicos, sobre todo del AT —la creación y la caída, la historia de Caín y del ser humano tras el pecado, la historia de Abraham y el sacrificio de Isaac, la lucha de Jacob con el ángel, el episodio de la zarza ardiente y la revelación del nombre de Dios, Job y la teodicea, la inquietud por la Sabiduría⁴, etc. Nosotros vamos a detenernos sólo en aquellos capítulos que presentan episodios de la vida de Jesús y que consideramos muy importantes como fuentes para el estudio fenomenológico de sus vivencias.

1.1 *La Navidad y el misterio de la Encarnación*

El primero de ellos es el misterio de la Navidad. Aunque ya la trató nuestro autor en *El Cristo de la filosofía*, en esta obra sólo hacía unas breves consideraciones. Ahora, sin embargo, recoge la comprensión que algunos autores han tenido de este misterio, especialmente los poetas:

«La natividad añade al misterio de la Encarnación la infancia de Dios, el misterio del nacimiento, la eclosión de una vida humana. Todo recién nacido es una imagen de la inocencia, de la dependencia, de debilidad extrema, que alcanzan el espíritu y el corazón. Además, está marcada por el comienzo, lo inacabado, la inconsciencia; no es más que una flor en germen, una promesa, un frágil esquema de humanidad. Y ya que el nacimiento, acompañado quizás de un trauma irreversible, y la primera infancia quedan sepultados en una memoria inaccesible, nadie sabe lo que quiere decir desde dentro ser un recién nacido, un niño de pecho. Solamente los poetas o novelistas como Wordsworth, Hölderlin, Newman, Péguy, Bernanos... consiguen entrar furtivamente en el jardín desaparecido, en el secreto perdido de la infancia»⁵.

La Navidad atesora la asunción por parte de Dios del misterio de la infancia humana, y han sido sobre todo los poetas los que se han detenido con más hondura ante el misterio de las vivencias del recién nacido. Sólo unos pocos filósofos hacen alguna mención al «enigma de ser niño», por ejemplo Descartes —que, sin embargo, lo considera una desgracia— o Novalis —que mitifica la infancia—,

⁴ Cf. *Bible*, 23-109.

⁵ *Bible*, 111.

entre otros⁶. Según nuestro autor, sobresale el trabajo de M. Merleau-Ponty, para quien el nacimiento suscita en cada hombre una reflexión sobre su propia apertura al mundo, al tiempo y la intersubjetividad, una cuestión sobre la vida recibida:

«Un nacimiento hace cambiar el sentido de los objetos, del mundo relacional; una conciencia es lanzada, o mejor, implantada en el ser; contada entre las existencias, delimita un campo transcendental, pero sobre todo un aumento de percepción, una fuente de vida inagotable, un derroche de tiempo que fluye inagotablemente»⁷.

A partir de los datos bíblicos sobre el nacimiento de Cristo, enriquecidos con las consideraciones filosóficas sobre la infancia, aparece una fecunda reflexión teológica sobre el estado infantil del Hombre-Dios como manifestación de la *kénosis*, lo que repercute en el gran problema de la conciencia de Cristo, al que aludíamos ya en el capítulo anterior citando precisamente este texto:

«El misterio de la *kénosis* comprende dos aspectos que se compenetran: el abajamiento o la condescendencia de Dios hasta la condición pueril, la persona divina “anonadada” — y el mundo subjetivo de existencia y subsistencia de la divinidad, como *hegemonikon*, en la infancia de un hombre. ¿Puede la *kénosis* llegar hasta el abandono o la ocultación (provisional) de la conciencia divina? Generalmente, los teólogos admiten una especie de crecimiento paralelo de la conciencia humana y del saber divino. La objetividad de la encarnación se interioriza. ¿Esto es suficiente para salvaguardar la divino-humanidad? ¿No hay un riesgo, hoy muy corriente, de transformar el “hacerse hombre” (*Menschwerdung*) en “hacerse Dios” (*Gotteswerdung*)? Estas cuestiones se aclararán poco a poco, por supuesto sin disolver el misterio»⁸.

Tilliette sostiene que defender la divinidad de Jesús sólo es posible desde un planteamiento descendente, que él desarrolla al hilo de las reflexiones de Blondel. La Encarnación, la «concentración» de Dios en «un punto del universo», supone para Tilliette un «desafío a la inteligencia y una llamada a la fe»⁹. Lo mismo se puede decir de la Eucaristía. Para muchos autores, el misterio eucarístico

⁶ Cf. *Bible*, 111. También F. Nietzsche, S. Freud, R. Guardini o F. Ulrich.

⁷ *Bible*, 112.

⁸ *Bible*, 112-113.

⁹ Cf. *Bible*, 113.

ayuda a comprender la Encarnación. Es también el sentido de la expresión que tanto apreciaron los idealistas: «*non coerceri maximo, contineri minimo divinum est*»¹⁰. Pero es Blondel quien sugiere la clave de lectura más justa al pensar la Encarnación como la mayor expresión de la condescendencia divina, el amor hasta el extremo:

«No sorprende que un filósofo cristiano como Blondel, nutrido con lo mejor de los autores espirituales y de san Bernardo, haya vinculado al gran movimiento de filantropía y de condescendencia la mirada al recién nacido indefenso. Reconociendo que la conciencia de Cristo es un “problema formidable”, Blondel no renuncia a considerar la ocultación de Dios en la carne frágil: “Se asimila al estado de la infancia para explicitar en Sí lo que está implícito y confuso en la pobreza del ser debilitado, apriionado, lloroso, enfajado y silencioso”. Aquí se abre paso una intuición de la encarnación y la *kénosis* que no perjudica a la hiperconciencia divina, aunque la presencia divina en el hombre incompleto queda en estado latente [...]. Dios se adentra misteriosamente en un abismo de debilidad»¹¹.

Más adelante nos referiremos a la vivencia que Cristo tuvo de su propia corporeidad, pero ahora ya podemos afirmar que, en su Cuerpo de Niño, el Hijo de Dios asume misteriosamente por amor la debilidad del hombre. Se hace niño para ser débil y redimir nuestra debilidad. Y entonces, ¿cómo aparece el ser divino en Jesús Niño? Para responder a esta pregunta, Tilliette añade a las consideraciones de Blondel las de Guardini:

«A propósito de la cuestión específica de la psicología del Hombre-Dios sometido a los avatares del crecimiento, Guardini ofrece esta clave: la relación paternal persiste intacta en el niño y en el adulto, siempre está ahí, no explota de un golpe (no hay agujeros en la conciencia), pero hay un modo de este comportamiento que corresponde enteramente a la edad juvenil, que se inserta en la psicología del niño sin cambiarla. El crecimiento tiene lugar de una forma que está desde el principio llena de

¹⁰ Cf. *Bible*, 113. Es el famoso epígrafe que Hölderlin colocó al comienzo del *Hiperión o el eremita en Grecia* (Tubinga, 1799), y que al parecer tomó del epitafio de San Ignacio. Cf. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als MenSch., und Theologe*, Freiburg im Breisgau, 1964, 422s.

¹¹ *Bible*, 114. La referencia interior es *CCM*, 61.

sentido. El Cristo de Guardini es tautegórico. Es el mismo siempre, sin el menor defecto; es mucho mayor que su apariencia. Es “comienzo”, *Anfang*, de una manera única. Es absolutamente Otro. “Comienzo” sin comienzo, *Einmaligkeit*, personalidad sin igual, insólita y gigantesca. Es *index sui*. Por consiguiente, “de Jesús no hay más que una psicología auténtica: la intuición (*Einsicht*) allí donde termina la explicación”»¹².

Ya conocemos las reticencias de Guardini hacia una «psicología de Cristo», que se justifican por su respeto a la excepcionalidad de la conciencia de Jesús de ser el Hijo de Dios, que escapa a cualquier análisis psicológico corriente. Sus reflexiones sugieren de este modo un interesante estudio sobre el crecimiento de Jesús. Junto a ellas, Tilliette añade las de Schelling, para quien la infancia expresa mejor la divinidad de Jesús, pues la limitación humana hace que rebose la potencia divina¹³. En todo caso, se rechaza una comprensión racionalista, para la que todo se reduce a mitos y símbolos, y para la que la Navidad no sería más que una bonita fábula. Hoy parece que ha triunfado algo de este espíritu de los racionalistas¹⁴.

1.2 *El Bautismo y las Tentaciones*

El segundo episodio del NT estudiado por Tilliette es el bautismo de Jesús. En la lectura idealista tuvo un influjo decisivo la interpretación que hicieron del pasaje los teólogos protestantes:

«El bautismo de Jesús señala su entrada en la vida pública y el inicio de su misión. [...] Para algunos teólogos, especialmente protestantes, coincide con la revelación íntima de la filiación divina, y por consiguiente el momento decisivo de la conciencia, la encarnación vivida desde dentro»¹⁵.

Para Hegel, en *El espíritu del Cristianismo y su destino*, el bautismo es una bella «intuición intelectual», un envoltorio literario que expresa la absorción en el

¹² *Bible*, 115.

¹³ Cf. *Bible*, 118-119.

¹⁴ Cf. *Bible*, 121.

¹⁵ *Bible*, 129.

elemento divino; más tarde rechazará esta interpretación¹⁶. Para Schelling, en la *Filosofía de la Revelación*, el bautismo de Jesús es el momento de la santificación de Jesús, el momento —más aún que la propia Encarnación— en el que el Espíritu Santo se une a Jesús manifestando la acción de las tres Potencias universales que quedan elevadas a la dignidad de personas divinas¹⁷. Por su parte, Schleiermacher en su *Vida de Jesús* rechaza esta comprensión del bautismo como iluminación, pues no concibe que en el desarrollo de Jesús existan «saltos» de conciencia; el teólogo alemán, como hará con otros pasajes que parecen resaltar «demasiado» la humanidad de Jesús, por ejemplo el de las tentaciones, tiende a atenuar la importancia de este relato¹⁸. Con esta alusión a Schleiermacher, nuestro autor inicia el análisis del episodio de las tentaciones:

«Al llegar en su *Vida de Jesús* a la escena de la tentación, Schleiermacher sufre una molestia repentina. Subraya que, ya que no hay testigos, ha sido Jesús mismo quien ha debido contar su experiencia a sus discípulos, y se asombra de algunas discordancias (Mateo: cuarenta días de ayuno; Lucas, cuarenta días de tentaciones y ayuno); supone que el relato ha sido entregado por fragmentos. Más plausible a sus ojos (a lo que los exegetas modernos se acomodarían alegremente) es la hipótesis de una construcción retrospectiva»¹⁹.

Para Schleiermacher, la mejor interpretación del relato es comprenderlo como una parábola, que sin embargo los evangelistas habrían malinterpretado: Jesús habría querido ponerse en el lugar de los discípulos para mostrarles cómo superar la tentación, pero no se trataría de un auténtico episodio histórico, porque no se podría «reducir» a Jesús a un simple hombre que sufre la tentación del pecado. Sólo si se admite que es una parábola, se explican los defectos del relato (Jesús tentado cuando en él es inútil la tentación, Jesús que parece no reconocer al tentador, etc.)²⁰. Para Tilliette, sin embargo, esta interpretación de Schleiermacher

¹⁶ Cf. *Bible*, 129.

¹⁷ Cf. *Bible*, 130.

¹⁸ Cf. *Bible*, 131.

¹⁹ *Bible*, 133.

²⁰ Cf. *Bible*, 134.

«no hace justicia a una de las páginas más misteriosas y sobrecogedoras del Evangelio»²¹.

Schelling, por su parte, aunque duda de la autenticidad del relato, contempla la escena como una puesta de relieve de la figura de Satán, que no es una criatura sino una Potencia, un espíritu venido a destruir el Reino de Dios:

«Si Satán no es más que una criatura, sus palabras sobre la posesión del mundo son absurdas; pero si es verdaderamente un principio, [...] entonces sus palabras son perfectamente lógicas. Ninguna tentación proveniente de una criatura puede alcanzar la conciencia divina, lo mismo que para el hombre la tentación que proviene de una criatura es la más débil»²².

Schelling pretende elaborar de este modo una teoría en la que el bien y el mal se reparten las funciones, y el mal aparece al servicio del bien²³. A pesar de eso, su alumno C. Secrétan²⁴ no ha comprendido así las cosas. Si Dios es libertad, y Jesús es el Salvador de la humanidad, esta salvación sólo puede realizarse como un acto de libertad. Por eso, para Secrétan:

«La tentación es el momento crucial. Jesús podía no sólo ser tentado, sino también sucumbir, como san Pablo deja entrever: “Si la pureza de Jesucristo es resultado de su naturaleza y de la imposibilidad de pecar en la que se encontraba, entonces el relato figurado y misterioso del desierto, el relato sublime de la tentación, no tiene sentido”»²⁵.

Por esta razón, Secrétan interpreta el episodio de la tentación como el momento en el que Jesús ha elegido libremente su ser divino; otros autores, por su parte, han encontrado esta manifestación de lo divino y la propia opción de Jesús en el

²¹ *Bible*, 134.

²² *Bible*, 135. Tilliette remite a las obras completas de Schelling (*SW XIV*, 254).

²³ Cf. *Bible*, 135.

²⁴ Charles Secrétan (1815-1895) fue un teólogo protestante suizo, profesor en la universidad de Lausana, fundador de la *Revue suisse* y autor, entre otras obras, de *La philosophie de la liberté* (1848) o *La raison et le christianisme: Douze lectures sur l'existence de Dieu* (1863).

²⁵ *Bible*, 135. La cita interna es de C. SECRÉTAN, *La Philosophie de la liberté*, 306.

Bautismo, en la Transfiguración o en la Resurrección²⁶. Este acento en la libertad también lo descubre Tilliette en su interpretación de la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoviesky, que es para él una reedición del episodio de las tentaciones:

«En el diálogo, que es en realidad un soliloquio amplio y áspero entre el Gran Inquisidor y el Visitante, el cardenal juega el papel de Satán o del Anticristo, y se refiere explícitamente a la escena evangélica, incluso dirige a Jesús el reproche de no haber escuchado los “buenos consejos” del sabio príncipe de este mundo. Es una requisitoria implacable, que choca con el mutismo de Jesús»²⁷.

Este silencio, esta presencia muda de Cristo, hace que su libertad resalte frente a quienes pretenden dominar por la fuerza el destino de los pueblos. Ya nos hemos referido a este episodio en nuestro capítulo primero. Tilliette añade además una referencia a J. Lequier:

«El don de la libertad, la responsabilidad, la alta idea que Dios se hace del hombre serán siempre un estorbo para los dirigentes de los pueblos; Cristo será siempre, en el devenir de la historia, el intruso, el inoportuno, el que molesta. Pero hay que recordar sin cesar que, habida cuenta de la obediencia, la libertad es la piedra angular de la verdad católica, su propiedad inalienable, como ha proclamado Jules Lequier»²⁸.

1.3 *Otros episodios y consideraciones bíblicas de los filósofos*

Con el de las tentaciones termina el recorrido que Tilliette hace por esta lectura filosófica de algunos pasajes bíblicos. Los más importantes, sin embargo, no aparecen en esta obra porque ya han sido recogidos en otros lugares: el misterio pascual (*La Semana Santa de los filósofos*), la Encarnación y la *kénosis* (Jn 1 y Flp 2, en *El Cristo de la filosofía*). Remitimos por tanto a ese estudio anterior.

Nuestro autor termina así *Los filósofos leen la Biblia* con algunos capítulos sobre «la Biblia paródica», esto es, el menosprecio que algunos autores muestran hacia algunos relatos bíblicos²⁹. Los más comentados son los pasajes de Nietzs-

²⁶ Cf. *Bible*, 136.

²⁷ *Bible*, 138. Remitimos al análisis que hicimos en el cap. I, p. 41s.

²⁸ *Bible*, 145.

²⁹ Cf. *Bible*, 151ss.

che en *Así habló Zaratustra*, que es «un contra-evangelio» o «un evangelio al revés»³⁰, o en *El Anticristo*, en el que se presenta a Cristo con rasgos de idiota³¹. De todos modos, como ya hemos dicho otras veces, para Nietzsche el prototipo de divinidad es Dionisos, «al mismo tiempo idea secreta de Zaratustra y antítesis del Crucificado»³². No nos detenemos en estos análisis que no hacen sino repetir lo que se encuentra en *El Cristo de los filósofos*.

La obra *Los filósofos leen la Biblia* termina con una referencia al trabajo de Paul Ricoeur, para fundamentar una fecunda relación entre exégesis y filosofía, un tema que, sin embargo, no nos corresponde tratar a nosotros ahora³³. Nuestro interés era señalar algunas vivencias de Cristo, tomadas del NT, que por su significado en la historia de la filosofía, reclaman para Tillicke una descripción fenomenológica. No vamos a entrar en otras cuestiones exegéticas³⁴. Es indudable

³⁰ Cf. *Bible*, 164.

³¹ Cf. *Bible*, 167.

³² *Bible*, 170.

³³ Cf. *Bible*, 188: «El ejemplo de Paul Ricoeur es seguramente el intento mas original de nuestra época de integrar la Biblia en la filosofía. no contento con recuperar el camino de los mitos fundadores de la tradición judeo-cristiana en la filosofía, Ricoeur ha querido seguir la larga vía de la exégesis textual para articular, medio de la simbólica, la Biblia, palabra y acontecimiento, sobre la filosofía. De lo que resulta no sólo una mejor comprensión de la Escritura, que podría obtenerse también por la filosofía de la religión, sino también una transformación al menos parcial de la filosofía». Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, I-II, Paris 1960; ID., *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986 [algunas obras en español: ID., *La metáfora viva*, Madrid 2001; ID., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* I-III, Buenos Aires 2003; ID., *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004].

³⁴ Es claro que cualquier análisis exegético está siempre fundado en unas opciones teológicas previas. Hoy parece ampliamente admitido que hacer exégesis no es sólo aplicar un método de análisis literario, sino que el verdadero exegeta está elaborando teología. Esto debe tenerse en cuenta porque, en efecto, no todo está en el texto, y la interpretación es esencial para captar completamente el mensaje. Cf. J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, I, 7-20. En estas páginas, el Papa Benedicto alude a dos documentos de apoyo y referencia. Por una parte, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993. Por otro lado, la obra de R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 1994 [trad. española: *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998].

que la lectura «literal» de la Sagrada Escritura con los métodos habituales de la exégesis es fundamental, y proporciona también un abundante elenco de vivencias de Cristo susceptibles de estudio fenomenológico; nosotros, sin embargo, nos limitamos aquí a lo que ha estudiado directamente Tilliette³⁵.

Vamos ahora a señalar, en conclusión, las vivencias de Cristo que esta lectura filosófica de la Biblia ha destacado para un estudio fenomenológico. Encontramos, en primer lugar, la vivencia que Cristo tuvo de su propia infancia; se tratará, por un lado, de describir la debilidad y la fragilidad de la infancia del Hijo de Dios como manifestación de su condescendencia divina, y por otro de describir cómo Cristo vive el misterio de la conciencia filial en las condiciones preconstituidas de la infancia. En ambos casos hay que contar con la dimensión de receptividad, de acogida del ser, que pone de relieve la infancia. En segundo lugar, el episodio del Bautismo pide describir la conciencia que Cristo tenía de su propia misión mesiánica y su relación con el Espíritu Santo, mientras que el episodio de las tentaciones que le sigue en los evangelios pone de manifiesto la necesidad de describir la vivencia que Cristo tuvo de su libertad, en el marco de la obediencia al Padre y su impecabilidad. A estos episodios habría que añadir la vivencia que Cristo tuvo de su sacrificio y su muerte, episodios muy destacados también por los filósofos, como ya sabemos.

2. Las vivencias de Cristo a la luz de algunas categorías filosóficas

Los filósofos en su análisis han ayudado a destacar algunos episodios de la vida de Cristo que sirven de fuente para una descripción posterior en la cristología

³⁵ Salvando la importancia del método histórico-crítico, hay que reconocer que esta «lectura filosófica» no es ajena al sentido pleno de la Sagrada Escritura, pues reconoce que detrás de toda interpretación hay una determinada opción filosófica, que es precisamente lo que quiere destacar nuestro autor; cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 70-71: «La filosofía se vuelve norma, más bien que instrumento, de comprensión de aquello que es el objeto central de toda interpretación: la persona de Jesucristo y los acontecimientos de salvación que se han verificado en nuestra historia. Una auténtica interpretación de la Escritura es, pues, primeramente, aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo».

fenomenológica. A estos datos se pueden añadir también otras vivencias de Cristo que proceden también de reflexiones filosóficas, y que se refieren a las grandes categorías de la historia del pensamiento. Tilliette ha indicado algunas de ellas, que vamos a intentar resumir en este apartado.

La cuestión soteriológica ha sido central en la cristología del siglo XX, en especial la repercusión que esta cuestión tiene en la conciencia de Cristo: si Cristo es el Hijo de Dios y el Salvador del mundo, ¿cómo sabía Él que lo era?³⁶ La autoridad mesiánica («pero yo os digo...»), la llamada excluyente al seguimiento, los milagros como signos del Reino y, sobre todo, la invocación de Dios como Padre atestiguan en Cristo la conciencia de su identidad y del valor salvífico de su misión, que se completa con la comprensión que tuvo de la entrega de su vida en la cruz³⁷. Estos episodios descubren algunas vivencias interesantes para un estudio fenomenológico. Como venimos diciendo, la filosofía puede añadir a este elenco otras vivencias que tienen que ver con las grandes categorías de la existencia humana. Tilliette ha enumerado en varios lugares algunos de estos rasgos humanos esenciales que, por pertenecer también a la humanidad de Cristo, forman par-

³⁶ Basta consultar cualquier manual de cristología para encontrar la presentación que la teología actual hace de los datos evangélicos que prueban la conciencia mesiánica de Jesús. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 2002, 113-122; 167-189; cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 39-77. Cf. también COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en ID., *Documentos (1969-1996)*, BAC 587, Madrid 2000; cf. F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1987.

³⁷ Las afirmaciones de la Comisión Teológica Internacional son claras: «Incluso desde el punto de vista histórico está bien fundado afirmar que la proclamación apostólica primitiva de Jesús como Hijo de Dios está fundada sobre la conciencia misma de Jesús de ser el Hijo y el enviado del Padre» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», 384); «La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres» (*ibid.*, 389); «La Iglesia no ha comprendido este amor como una actitud general solamente, sino como un amor tan concreto que mira a cada uno personalmente. [...] En el corazón de nuestra fe se encuentra este misterio: la inclusión de todos los hombres en este amor eterno con que Dios ha amado al mundo hasta dar a su propio Hijo» (*ibid.*, 390-391).

te de las vivencias de su conciencia³⁸. Se trata especialmente de su modo de vivir la corporalidad, la temporalidad, la afectividad, la muerte... Cada una de estas categorías lanza una sonda a la humanidad de Cristo³⁹ que permite simultáneamente describir su propia vivencia y conocer mejor estas categorías en cuanto referidas a la humanidad. A la pregunta «¿cómo vivió Cristo su humanidad?» subyace un interés por comprender el valor normativo de las vivencias de su conciencia humana. Ya que Cristo es el Hijo de Dios, no puede sernos indiferente su modo de vivir la corporalidad, la temporalidad, la afectividad, la muerte... Debemos tomar las vivencias de esa conciencia humana como el modelo para la nuestra. Más aún, es necesario ir más allá de estas vivencias como referente antropológico, para comprenderlas en clave metafísica, preguntándose qué significan el cuerpo, el tiempo, la muerte... si Cristo mismo, Clave del mundo, los ha asumido sobre sí.

Tilliette considera que una fenomenología de Cristo tiene que ocuparse de la vivencia que tuvo de su condición divina, esto es, de su conciencia de no ser del mundo, y al mismo tiempo de su voluntad de querer estar en él y entrar en comunión con todos los hombres. Su corporalidad inmaculada repite esta misteriosa paradoja: un cuerpo como el nuestro, pero sin la insensibilidad que provoca el

³⁸ Se trata, siguiendo el orden cronológico: *Christ*, 241-248 (*CF*, 257-262); X. TILLIETTE, «Ringraziamento seguito di un saggio sulla fenomenologia de Cristo», en *RdT* 35 (1994) 19-25; *CCVU*, 538-541; *Cc*, 111-120. Las primeras menciones (en *Christ*) incluyen referencias de carácter muy general. Aquí Tilliette se detiene primero en el estudio de la singularidad de Cristo, cf. *Christ*, 260 (*CF*, 258), uno de los temas más importantes en la cristología reciente; cf. P. L. VIVES PÉREZ, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma 2004; cf. G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008. Después se detiene en la vivencia que Cristo tuvo del tiempo y de la muerte, cf. *Christ*, 262 (*CF*, 260), para terminar por la condición personal, el «Yo» de Cristo, *Christ*, 264-265 (*CF*, 261-262).

³⁹ Cf. X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique» en *Com.* 4 (1979) 64-65: «la inmanencia de Cristo al mundo y a la realidad humana permite lanzar profundos golpes de sonda en la naturaleza humana y la antropología, y también, en una especie de reversibilidad, escrutar con los medios continuamente ampliados de la inteligencia filosófica “la anchura, longitud, altura y profundidad” de la caridad de Cristo».

pecado. Lo mismo podría decirse de su condición temporal y, en último término, de su entrega a la muerte: ambas están situadas en la doble referencia, divina y humana, que conforman las vivencias de Cristo. Las principales nociones filosóficas se contemplan como datos vivos, vivencias, de su conciencia⁴⁰.

Con todo, nos parece que la simple enumeración de estas categorías humanas (conciencia, cuerpo, tiempo, muerte), y otras que pudieran añadirse (afectividad, deseo, intersubjetividad, soledad...) no es suficiente⁴¹. Nos parece que la gran categoría antropológica, que emerge especialmente en la filosofía de Blondel, es lo que podríamos llamar la «mediación metafísica» de Cristo, que requiere también un tratamiento fenomenológico concreto. Se trata, en definitiva, de conocer la vivencia que Cristo tuvo de su condición de Vínculo universal, manifestada en algunas dimensiones humanas esenciales y en algunos episodios concretos de su vida, y que es reflejo de su misión salvífica universal. En el fondo, se trataría de describir en la medida de lo posible qué quiere decir Blondel cuando afirma que la conciencia de Cristo está formada por todas las conciencias humanas. Por eso, lo imprescindible es descubrir si la comprensión de Cristo que tiene Blondel se sostiene a la luz de algunos rasgos de la vida de Cristo tal y como se manifiestan en los evangelios.

⁴⁰ Ya hemos aludido a las páginas de *CCVU*, 538-541, que hemos recogido al final del capítulo anterior. Aquí Tilliette se detiene sobre todo en la vivencia que Cristo tuvo de su corporalidad, su temporalidad y su mortalidad. La dimensión corporal de Cristo resalta el contraste entre una humanidad verdadera que sin embargo carece de todo tipo de concupiscencia, y que vive de manera virginal su virilidad (*CCVU*, 538). La vivencia que Cristo tuvo del tiempo es una expresión de su obediencia a los planes del Padre (*CCVU*, 539: «Il padrone del tempo ne è prima l'allievo»); por eso es tan importante en los evangelios la «hora» de Cristo (cf. *CCVU*, 539). Finalmente, Tilliette contempla la vivencia que Cristo tuvo de su propia muerte, la condición mortal de quien, siendo Eterno, quiso asumir la muerte de forma violenta (cf. *CCVU*, 541).

⁴¹ En su presentación de la fenomenología de Cristo, S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in X. Tilliette*, 182-199, se limita a resumir lo que nuestro autor dice sobre la conciencia de Cristo, su vivencia del cuerpo y del tiempo, su tristeza y su muerte.

3. «Yo soy»: la vivencia que Cristo tuvo de su «Yo» divino

Una vez indicadas las vivencias de Cristo y las características humanas más apropiadas para una descripción fenomenológica por su relevancia, es el momento de realizar esta descripción. Como ya hemos dicho, las afirmaciones que la conforman no dependen sólo de la imaginación: se apoyan en la pertenencia de Cristo a nuestra misma humanidad, se fundan en la mutua inmanencia que de este modo resulta entre Cristo y nosotros, y en la posibilidad de conocer las vivencias del otro —lo que la fenomenología conoce como *empatía*. Esta experiencia de fe, como venimos diciendo, ha sido interpretada de un modo decisivo por Blondel: la condición divina de Cristo modela su conciencia humana dotándola de una «mayor» humanidad; Cristo vive su humanidad en el esfuerzo de la apertura y de la acogida de todas las conciencias humanas. La descripción que realizaremos en los apartados siguientes tendrá en cuenta estas intuiciones.

En nuestro análisis vamos a detenernos sólo en las vivencias más destacadas por Tilliette, que son la conciencia filial de Cristo, su sufrimiento y su muerte; su corporalidad, temporalidad y afectividad. Como nuestro interés es cristológico, vamos a detenernos especialmente en lo que la teología puede aprovechar de este esfuerzo fenomenológico emprendido por nuestro autor. No obstante, puesto que las reflexiones de Tilliette tienen una finalidad filosófica, haremos al final de cada apartado una breve alusión a la antropología que se deriva de este análisis. Comenzaremos dirigiendo nuestra atención a la conciencia de Cristo, a la vivencia que tuvo de su «Yo». Resulta un poco forzado separar la reflexión sobre la conciencia de Cristo de la reflexión sobre su condición corporal; aquí lo distinguimos sólo por razones metodológicas.

3.1 *Una conciencia «habitada»*

Para describir la conciencia de Cristo, Tilliette indica en primer lugar que es una conciencia «habitada». Es fácil comprender que, lo mismo que la conciencia humana es inseparable de nuestra condición personal, esto es, de nuestro «yo», así la conciencia de Cristo está también atravesada por su «yo» filial, que define su ser personal. Ahora bien, este «yo» no es el Sujeto Absoluto de los idealistas;

el «yo» de Cristo es la obediencia filial, su condición de Hijo que reconoce la presencia del Padre:

«Si el *cogito* acompaña necesariamente todas nuestras representaciones, con mayor razón la filiación, o la *potentia oboedentialis*, es la marca común de todos los estados físicos de Jesucristo. No hay “fondo oscuro” en Dios, ni en el alma de Cristo. En este sentido, Él no conoce la soledad: “el Padre está siempre conmigo”»⁴².

Lo mismo que nosotros tenemos una permanente conciencia de nuestra humanidad, así Cristo tiene una conciencia permanente de su divinidad, conciencia que no hay que entender principalmente como potencialidad absoluta: el mejor rasgo para describirla es precisamente la compañía. La conciencia de Cristo de su condición divina puede describirse precisamente como «transparencia», o como «limpieza»; nuestro autor aplica de este modo a Cristo la bienaventuranza de «los limpios de corazón»⁴³. Le conviene a Él mejor que a nadie, teniendo en cuenta que la expresión del Sermón de la montaña alaba a los limpios de corazón porque *verán* a Dios, refiriéndose a un tiempo futuro; pero en el caso de Jesús, la bienaventuranza no se corresponde exactamente con una promesa, sino con la situación real de su visión de Dios siempre presente:

«La visión de Dios, privilegio de los corazones puros, no es una promesa para Jesús, sino una realidad permanente. “El poseía inmediata y perfectamente la pureza completa, la semejanza y la alianza con el Amigo divino... la máxima perfección hacia la cual tiende la vida interior. En ninguna parte del mundo la transparencia de un alma profunda se ha mirado en agua más calma”»⁴⁴.

⁴² X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 19.

⁴³ Cf. X. TILLIETTE, «La sixième béatitude et la conscience du Christ», en *Com.* 13/5 (1988) 51-60.

⁴⁴ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 51. La cita interior es de L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, 94.112. Recuérdese también la cita de Kierkegaard: «Christ est à tout moment autant que Dieu qu’homme —comme le ciel se montre aussi profondément dans la mer qu’il est élevé au-dessus d’elle» (S. KIERKEGAARD, *Christ*, 9).

Por tanto, la conciencia de su identidad de Hijo suponía que Cristo gozaba de la «visión» permanente de su Padre⁴⁵. De manera que, si leemos la bienaventuranza «hacia atrás», se deduce en Cristo la perfección de un alma limpia, que «transparentaba» la realidad divina, lo que ha asombrado a los teólogos y ha suscitado la devoción de los santos de todas las épocas:

«Jesucristo, espejo sin mancha del Padre, expresión inmaculada del amor divino: de este modo lo han conocido los santos, y así lo han adorado y seguido; más aún, toda existencia, si es un poco contemplativa, lleva en el fondo de sí misma esta imagen indefectible. Han mantenido viva esta “imagen de Cristo” los escritores espirituales, desde Orígenes a Bérulle, de san Agustín a Pascal, a Newman, a Lacordaire... y la han renovado incesantemente. En primer lugar se extrae de los Evangelios y del amplio testimonio de la Tradición, pero ni el evangelio con sus relevos ni la memoria de la Iglesia serían suficientes si no existiera para acogerlos una piedad personal, la actitud de fe viva y, por tanto, el “Cristo interior”»⁴⁶.

Ya Blondel, en *Historia y dogma*, prefería abiertamente esta fuente interior de conocimiento de Cristo, que se da en los santos, de mayor eficacia que el pretendido «rigor científico» de los modernistas⁴⁷. Estos parecen ofrecer una imagen

⁴⁵ Santo Tomás considera que esta visión o conocimiento que Cristo en cuanto hombre tiene de su Padre es «beatífica», es decir, la propia del hombre llegado a la bienaventuranza eterna (cf. *STh* III q. 9 a. 2); este conocimiento, sin embargo, no anula para Cristo su condición de *viator*, es decir, sujeto a crecimiento (cf. *STh* III q. 15 a. 10). Rahner entiende que es suficiente con calificar la visión que Cristo tiene del Padre como «inmediata», pero no beatífica para no anular la autenticidad de su condición humana (cf. K. RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ID., *Escritos de Teología*, V, Madrid 2003, 203-222, esp. p. 211). Lo que está en juego, a nuestro parecer, es el tipo de humanidad que se toma como referencia, y si se debe considerar que Cristo poseía la naturaleza humana en el estado posterior al pecado.

⁴⁶ X. TILLIETTE, «La sixième beatitude...», 51-52.

⁴⁷ Cf. M. BLONDEL, «Histoire et dogme», 225-226. A este respecto, Tilliette habla de una «inteligencia contemplativa» y de una «ciencia de los santos»; cf. X. TILLIETTE, «La sixième beatitude...», 53. La aportación de los «amigos de Cristo» es decisiva en el conocimiento de sus vivencias, *ibid.*: «Los amigos de Cristo nos entregan realmente algo de su fisiología íntima, el reflejo que brilla en el recuerdo de su personalidad, además de otras impresiones fugitivas, quizás desconcertantes, de su subjetividad. La cristología clásica no se ha

más ajustada de la humanidad de Cristo, pero al precio de ocultar la gloria de su condición divina. La convicción de Blondel, como hemos dicho muchas veces, es no hurtar a Cristo la conciencia de su divinidad; ahora bien, eso no supone una merma en su humanidad, que ha quedado acrecentada al hacerse consciente de todas las conciencias humanas, como diremos enseguida. Es absurdo creer que el Hijo de Dios no sabía que lo era, que el Mesías y Salvador no era consciente del valor de su acción.

De manera que, para Tilliette, el dato fundamental de la conciencia de Cristo es su condición divina; además de Blondel, Tilliette se muestra en esto plenamente de acuerdo con Guardini, a quien nos hemos referido en otras ocasiones:

«[Para Guardini] no hay evolución, epigénesis, toma de conciencia progresiva... Jesús es una “conciencia sin comienzo”, porque Él mismo es completamente comienzo, sin eclosión ni explosión (*Durchbruch*). Su conciencia está siempre ahí, su relación filial queda inmunizada, inalterable, y su vida interior se realiza sin crisis a través de los acontecimientos y las circunstancias [...]. Desde el principio, Jesús está investido secretamente por la conciencia de ser Aquel que es, total y perfectamente Él. Esta clave abre a Guardini el arcano de la personalidad única del Salvador: la pura exhibición de sí, la automanifestación sin paradigma ni referencia»⁴⁸.

La gran obra cristológica de Guardini es *El Señor*⁴⁹, en la que se elabora una presentación «interior» de Cristo con el fin de nutrir la vida espiritual. Guardini cree que, aunque no se puede encerrar a Cristo en las habituales categorías psi-

preocupado desmesuradamente por los *Erlebnise* (*vécus*), vivencias, de Jesús, de su conocimiento subjetivo. Hasta una época bastante reciente, los teólogos no han hablado de estos “tesoros de sabiduría e inteligencia” en términos de conciencia, sino en términos de ciencia, y esto cuantitativamente, a menudo de manera perfectamente ociosa».

⁴⁸ X. TILLIETTE, «La sixième beatitude...», 56.

⁴⁹ R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid 2002 [orig. alemán: *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937]. Se trata de una obra que no es directamente teológica, sino que brota de la meditación pastoral de su autor. Cf. H. B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988. Cf. también R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, Madrid 1965 [orig. alemán: *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1929].

cológicas⁵⁰, es necesaria al mismo tiempo una «psicología teológica» que nos ayude a alcanzar su auténtico ser⁵¹. Esta referencia permite que nos preguntemos, aunque no podamos afrontar aquí la cuestión, si en la psicología humana de Jesús hay lugar para una dimensión inconsciente a través de la cual se expresa su condición filial⁵². Más allá de esta pregunta, parece más difícil entender la expresión de Blondel que hemos recogido otras veces: la conciencia de Cristo, compuesta de nuestras conciencias e *inconsciencias*; con la insistencia en la «inconsciencia» nos parece que el filósofo francés señala que la redención de Cristo incluye también nuestras debilidades y sus raíces; nos vamos a referir enseguida a este aspecto, comentando el episodio de la oración en Getsemaní.

3.2 *Una particular experiencia de soledad*

La conciencia de su filiación divina implica en Cristo, paradójicamente, una especial experiencia de soledad. En el capítulo anterior hemos comentado un trabajo de Tilliette en el que la soledad se contempla como ámbito de conciencia y desarrollo del «yo». Hay una soledad que es espacio de identidad personal. Los evangelios nos narran los largos momentos de soledad que Jesús dedicaba principalmente a la oración.

Sin embargo, en el contacto con los hombres, la soledad de Cristo es precisamente su conciencia de no ser de este mundo. Sólo esta radical diferencia permite una verdadera voluntad de amor y comunión con todos los hombres. Sin esta experiencia de soledad, su experiencia de filiación divina no sería auténtica ni sería posible la condición redentora de la encarnación. Cristo está en este mundo pero

⁵⁰ Cf. también H. U. VON BALTHASAR, «La conciencia de Cristo», en ID., *Puntos centrales sobre la fe*, Madrid 1985, 131.

⁵¹ Esta «psicología teológica» tiene mucho de fenomenología; cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Introducción a la edición española», en R. GUARDINI, *El Señor*, 24-25. Remitimos a lo que dice Tilliette sobre Guardini en *Philos.*, 438-444.

⁵² No faltan intentos de presentación de estos elementos inconscientes como parte de la Revelación de Jesús: cf. G. C. PAGAZZI, *Au commencement était le lien. Les sens et le besoin pour dire Jésus*, Paris 2012 [orig. italiano: *Il principio era el legame*, Assisi 2003]. En ese sentido, siguen la obra más clásica de V. WHITE, *Dios y el inconsciente*, Madrid 1955 [orig. inglés: *God and the Unconscious*, Oxford 1952].

no es de este mundo. Y esta conciencia le permite dar un sentido más profundo a su comunión con todos los hombres:

«La soledad es correlativa al esfuerzo incesante de comunión y solidaridad. El Hijo del Hombre es hombre por hundimiento voluntario, continuo, en el espesor de la humanidad. Él carga con la humanidad y con la incurable soledad de cada uno, siendo Él mismo, a fuerza de compasión, médico y enfermo [...]. Dios en Cristo explora y experimenta los fondos y los sótanos de la humanidad»⁵³.

La «soledad» de Cristo caracteriza hondamente su deseo de compartir nuestra humanidad, acogiendo en sí especialmente la soledad de cada uno, nuestras dificultades y angustias. Esta particular experiencia de soledad que se vuelve comunión se aprecia especialmente en el episodio del Huerto de los Olivos. La oración de la agonía en Getsemaní, descrita con profusión de detalles (lo que no es frecuente en las demás referencias a la oración de Jesús en los evangelios), es el testimonio bíblico de que Cristo incluye en su conciencia también las inconsciencias humanas. La escena presenta a Cristo suplicando a su Padre («Abbá», Mc 15,32) que aparte de Él un cáliz de amargura; llama la atención que los grandes genios espirituales de la historia hayan encontrado una oportunidad de crecimiento espiritual deteniéndose precisamente en este episodio:

«El Huerto de los Olivos es el punto de encuentro predilecto de los santos, que se sienten especialmente convocados. Para Pascal es también el momento en el que más que nunca Dios se esconde, y esto en dos sentidos: a Cristo y en Cristo. El *Compendio de la Vida de Jesús* subraya lacónicamente “la privación de toda consolación divina y humana a la que era sometida su naturaleza humana”. En el Hijo de Dios, la divinidad es humillada y abrumada; queda fuera de Él, velada, ausente y sorda. Y la atracción de la agonía está justamente vinculada a esta oscuridad dolorosa»⁵⁴.

⁵³ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 20.

⁵⁴ X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», en *La civiltà cattolica* 128 (1977) 48-54 [orig. francés: «Notes pour un théologie de l'agonie», en *Axes* 10 (1977) 4-11]; el texto fue utilizado después en *Sem*. Aquí seguimos la traducción italiana; la cita que referimos se encuentra en las p. 48-49.

La soledad reviste ahora un rasgo agónico; ahora no es sólo conciencia de su peculiaridad divina: se ha transformado en silencio del Padre. Pero incluso en este momento, no se quiebra el sentido de su conciencia divina: su «soledad» muestra de nuevo la hondura de su condescendencia, pues la agonía de Jesús es, ante todo, el esfuerzo y la lucha por la comunión con todos los hombres⁵⁵:

«Así como las demás agonías confluyen en la de Cristo para conocerlo a Él, la suya las acoge a todas y toda angustia queda recogida en la agonía salvadora de Dios. Esta agonía, en cuya soledad inimaginable insiste Pascal, se repite en todo hombre [...]. Esto significa que nuestra muerte no nos pertenece, que la agonía como comunión supone intercambios y sustituciones misteriosas»⁵⁶.

Hay una intuición mística en la contemplación de agonía de Cristo que la prolonga en los santos, los testigos, los moribundos... Ante ella se hace necesario tomar una decisión: ¿debemos limitarnos a ver en este episodio una «tentación» de Cristo, una prueba a su libertad, una oposición entre la voluntad divina y la humana? ¿O podemos adentrarnos en el abismo de la agonía de Cristo, puesto que Él carga con nuestras agonías y muertes, nuestras depresiones y angustias? Por supuesto, Tilliette cree que aquí podemos contemplar, una vez más, algo de la peculiar subjetividad de Cristo⁵⁷. «La agonía es un momento extremo de la conciencia divino-humana»⁵⁸. El de Getsemaní es uno de los momentos más luminosos de toda la historia de Jesús, en el que quizás se puede decir con más claridad que Cristo es el Hombre de todos los hombres, el Hijo del hombre, cuya

⁵⁵ Cf. X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 50: «En la misma soledad, la agonía es comunión». En primer lugar, sobre todo, porque por la agonía nosotros podemos conocer a Jesús un poco más; cf. la expresión paulina de Flp 3,10: «la comunión en sus sufrimientos». Se puede recuperar así un aspecto esencial de la cristología. Cf. X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 49. Sobre la cuestión teológica de la agonía, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Bernanos*, Köln 1954; ID., *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1958 [trad. española: *El cristiano y la angustia*, Madrid 1998]. Se alude especialmente a dos obras de Bernanos: *Diálogos de carmelitas* y *Diario de un cura rural*.

⁵⁶ X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 51.

⁵⁷ Cf. X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 53.

⁵⁸ X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 53.

conciencia —digámoslo una vez más— está compuesta por todas las conciencias humanas; la realidad singular de Cristo es la confluencia de toda vida y de todo ser creado en Él:

«El “estigma” de la finitud en su conciencia está tallado por la inserción de las conciencias (e inconsciencias) humanas. Ha querido com-padecer íntimamente, y por esto, padecer humanamente por cada sufrimiento y cada pecado. Según una formulación densa, Él es *l’universel Stigmatisé des misères humaines*. Idea oscura y genial que lleva al máximo la realidad de la unión hipostática. Y por eso precisamente en la hora de Getsemaní esta simpatía universal, habitualmente obnubilada, es para Blondel llevada a la incandescencia de lo vivido. El filósofo hace una conexión espontánea con el *Misterio de Jesús* y la intuición de Pascal: la extraordinaria premonición cuya agudeza refleja sin límites el curso de las historias individuales. “He derramado estas gotas de sangre por ti”»⁵⁹.

En Getsemaní, Cristo vive al máximo su vinculación con nosotros, hasta asumir las inconsciencias que son la negación de nuestro propio ser provocada por el pecado y sus sufrimientos. Por eso este episodio ha tenido tanta relevancia en la tradición cristiana. De una manera misteriosa Cristo carga sobre sí las inconsciencias humanas:

«También en el Cristo agonizante la creación encuentra su consistencia. Bernanos hace decir a su cura: “Si no fuera por la piedad vigilante de Dios, creo que en la primera conciencia de sí el hombre volvería al polvo”. Si conocieras tus pecados, te faltaría el valor... Pero la dulce piedad de Dios nos ha socorrido, esa misma misericordia sin medida que con su peso lleva a la conciencia de Jesús hasta la postración bajo la maldición del pecado de los hombres, y bajo el yugo más fuerte del amor que muere porque no muere: eso es exactamente la agonía»⁶⁰.

Tilliette encuentra aquí una confirmación de la filosofía de Blondel que tanto nos ha ocupado en los capítulos anteriores:

⁵⁹ X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 54. Las referencias a Blondel son CCM, 63-65, 79, 237, 239-240; también de «Histoire et dogme», 226. Blondel es para Tilliette el «filósofo en ausencia de teólogos» (X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 53).

⁶⁰ X. TILLIETTE, «Per una teologia del Getsemani», 54.

«La unión hipostática manifiesta de manera supereminente la conjunción del Logos divino y la creación, de la que es ápice. Ahora bien, ésta tiene lugar en la cumbre y al final, y sólo es el *telos* de la creación porque Cristo es su fundamento y comienzo. [...] Hay un Logos del mundo sensible, una latencia de Cristo en el Universo. El otro nombre del Vínculo es Emmanuel, Dios con nosotros»⁶¹.

3.3 *Conciencia divina y humana*

Repitamos una vez más que para Tilliette no puede plantearse la cuestión de la conciencia de Cristo con parámetros que reduzcan su verdadero alcance. Para nuestro autor, el punto de apoyo es Blondel: no tiene mucho sentido intentar determinar las capacidades de la ciencia humana de Cristo, si no se admite previamente que su identidad divina ha modelado y ampliado su conciencia humana⁶². Por eso hemos dicho más atrás que la conciencia divina no queda oculta ni la conciencia humana oscurecida. Resulta evidente que la gran dificultad es afirmar la perfecta humanidad de Cristo una vez admitida no sólo su divinidad, sino sobre todo el reflejo que deja en la conciencia humana⁶³. Ahora bien, si su concien-

⁶¹ X. TILLIETTE, «La chistologie de la philosophie», 79-80.

⁶² La bibliografía más destacada sobre la cuestión teológica de la conciencia de Cristo se encuentra recogida en el capítulo anterior, cf. *supra*, p. 310, nota 20. Cf. también: M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, I-II, Madrid 1976; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, I-II, Madrid 2005. También distingue entre conciencia y ciencia humana de Cristo A. AMATO, *Jesús el Señor*, Madrid 2006; se resumen aquí las tres explicaciones elementales sobre la «ciencia» de Jesús: la tomista (triple ciencia humana), la de Rahner (visión inmediata no beatífica) y la de Galot (única ciencia humana en Cristo); cf. *ibid.*, 450-456; la posición de Amato, más equilibrada, se encuentra en la p. 467: un conocimiento atemático de Dios no por defecto, sino por exceso, esto es, que supera por lo inagotable de su contenido las categorías conceptuales del lenguaje humano. Las posiciones de Blondel estarían cerca de esta hipótesis, aumentando —eso sí— las capacidades humanas no tanto hacia una amplitud de contenidos en el conocimiento, sino hacia una intensidad de la presencia humana (de todos los hombres) en la conciencia de Cristo.

⁶³ Una solución que no parece respetar esta humanidad es la alegoría de J. Maritain, recogida en X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 54: Cristo sería como un gigante que avanza pesadamente con su cuerpo empapado bajo las cargadas nubes, pero con ritmo decidido porque su cabeza sobresale por encima de ellas y se mantiene seca a la luz del sol ra-

cia humana está modelada por su conciencia divina, entonces por la misma y única razón es gloriosa y humilde al mismo tiempo: ampliada para acoger la conciencia de la divinidad, ha quedado también ampliada para acoger la conciencia de cada uno de los hombres. La humanidad asumida se ve promocionada por la unión, de modo que además de capacitarse para comprender su ser divino, adquiere una conciencia de horizonte universal, abierto a la humanidad entera; pero no por eso deja de ser humana, ni se vuelve desproporcionada o monstruosa, sino más humana porque el sentido de su extensión es compartir las conciencias y las inconsciencias de todos los hombres⁶⁴.

A nuestro parecer, subyace a esta intuición la idea fenomenológica de la empatía. El conocimiento de los demás es una vivencia fundamental de cada conciencia humana; hay un misterio de empatía por el cual cada hombre puede hacer la experiencia de reconocer a su prójimo en el presente; esta empatía puede extenderse también hacia el pasado, especialmente hacia los grandes personajes de la historia. Pues bien, esta capacidad de intersubjetividad en Cristo hay que pensarla de forma más amplia: él no sólo conoce a las personas de su entorno, sino que la peculiaridad de su conciencia humana consiste en que incluye a todos los hombres de su presente, de su pasado y de su futuro. Cristo es al mismo tiempo el que trabaja en el taller de Nazaret y el que navega en el Lago de Galilea, el que predica en Cafarnaúm y a la misma vez el que está como Resucitado siempre presente a todo hombre de toda época y de todo lugar. Es la misteriosa doctrina del *pancristismo*, clave de la filosofía de Blondel que tanto ha atraído a Tilliette, y que describe sin exageraciones el misterio de la profundidad humana de Jesús:

«El filósofo [Blondel] se inspira, evidentemente, en Pascal y en el Misterio de Jesús: he derramado tal gota de sangre por ti (lo que para Guardini es una exageración). La intensificación de los sufrimientos demuestra una mayor actividad de la conciencia que ha quedado llena de compasión divina. Sin embargo, la profunda compenetración de las dos naturalezas no forma un híbrido: en Dios, Cristo vive directamente y

dianter; aquí no sólo no hay humanidad o historicidad: tampoco hay humillación y *kénosis*. cf. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris 1967.

⁶⁴ Cf. X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 57.

actúa la naturaleza humana que tiene su fundamento y su refugio en el abismo de la divinidad, pero cuyo origen divino parece anulado»⁶⁵.

Las verdaderas dimensiones de la conciencia de Cristo parecen mostrarse mejor en la vivencia del sufrimiento —que, para Blondel en *La Acción*, es la verdadera experiencia metafísica; en un apartado posterior vamos a detenernos en esta apreciación. De momento debemos insistir aún más en esta humanidad engrandecida por su ascensión divina y fundada en la divinidad. La mayor humanidad de la unión hipostática no hay que comprenderla como perfección «apolínea» (una humanidad «más perfecta») sino principalmente como amplitud cuantitativa (una humanidad «más grande», esto es, que incluye a más personas; «intensiva», decía Blondel). Su humanidad es mayor porque incluye más humanidades. La vivencia que Cristo tuvo de su condición divina se tradujo en una comunión mayor con un grupo más amplio de personas — una amplitud universal. Jesús es «el hombre de todos los hombres»⁶⁶.

La afirmación hay que aplicarla a la humanidad histórica de Cristo. Es algo no discutible en el Resucitado, actual para cada presente histórico, que por esta razón nos introduce a cada uno, sea cual sea nuestro tiempo, en su historia. Pero era ya también un misterioso dato de la humanidad de Cristo en su realización histórica concreta, que reflejaba su conciencia divina, ampliándose para acoger por un grandioso proceso de empatía a todos los hombres en su conciencia, dotada de una apertura universal. La divinidad no sólo funda su humanidad, sino que la hace más grande. Esta conciencia de todos los hombres es una de las muestras de su condición divina⁶⁷, y para Cristo mismo una conciencia humana capaz de un grado tan especial de empatía que sólo puede comprenderse como prueba de

⁶⁵ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 58.

⁶⁶ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 57.

⁶⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona 2011 [orig. alemán: *Kent uns Jesus – Kennen wir Ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980]. Especialmente las páginas 17-27, tituladas «conocimiento del corazón». Aquí se recogen e interpretan los textos del NT en los que se comprueba el conocimiento especial que Cristo tenía de la humanidad. No es sólo un don de clarividencia, sino un verdadero conocimiento salvífico (ligado, pues, a su condición divina).

su condición divina. La intuición de Blondel nos ha permitido encontrar una mayor inteligencia de la conciencia de Cristo:

«Blondel piensa, a diferencia de Guardini, que lejos de tender a la incandescencia de la divinidad, Cristo ha querido por el contrario olvidar su origen divino, identificándose íntimamente con el hombre pecador. Paradójicamente, en el momento supremo de la condescendencia y el oscurecimiento, durante su agonía, Cristo habría tenido presentes en su espíritu, en un recrudescimiento de compasión, todas nuestras conciencias y nuestras inconsciencias. La paradoja no es más que aparente, porque lo único que podría ensombrecer en ese punto el cielo del alma o el espejo del mar divino es el pecado. Los pecados son la marea negra que asedia en esta hora de tinieblas la conciencia postrada. Pero en el extremo de la exinanición, Cristo sigue siendo Dios, existiendo en forma de esclavo»⁶⁸.

3.4 *Sobre la fe de Cristo*

Si la humanidad de Cristo está de este modo fundada en su condición divina, de manera que Cristo es consciente como hombre de su condición de Logos, es pertinente ponerse la cuestión de la «*fides Christi*» recuperada por la teología

⁶⁸ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 57-58. Guardini tiene, no obstante, algunas afirmaciones sobre la presencia de Cristo de todos los hombres. Cf. R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, 83-100; cf. *ibid.*, 84: «Aun suponiendo que por la resurrección y la transfiguración ha penetrado Jesús en el estado pneumático, siendo capaz desde ahí de la situación descrita, ¿posee efectivamente espacio en sí para todo lo que en Él ha de existir? ¿Pueden el individuo aislado, todos los hombres, la humanidad entera, el mundo, penetrar en Él? [...] Cristo tiene que poseer una verdadera omnicompreensión: ¿sabe el NT de esta consecuencia, y la extrae de hecho? Sí, lo hace expresamente, y además en varios pasajes y manifestaciones». Guardini añade una serie de textos en los que se aprecia cómo Cristo está referido a la totalidad de la experiencia humana: los himnos de Col 1,13-20 y Jn 1,1-18; Mt 25,31-46 (Cristo detrás del necesitado y como criterio en el juicio, cf. Rom 7,4; 12,5ss; 1Cor 15ss; 12,20ss); las afirmaciones eucarísticas (en especial las de Jn 6); y las afirmaciones del apocalipsis (cf. Ap 20). «Esta idea no surge de una especulación o experiencia místicas posteriores, sino del mismo núcleo y de la misma esencia del cristianismo: de la conciencia que Jesús tenía de sí y de la relación que Él ha fundado entre sí y el hombre» (*ibid.*, 100).

católica reciente⁶⁹. Tilliette recuerda la definición de fe ofrecida por Kierkegaard: «la fe consiste en que el yo, siendo él mismo y queriéndolo ser, se vuelve transparente y se funda en Dios»⁷⁰. Si admitimos este concepto amplio de fe, hablar de fe en Cristo no tiene otra pretensión que ser una forma peculiar de adentrarse en el misterio de su conciencia:

«Es verdad que la fe en su persona está reservada a los fieles. Pero la confianza filial inquebrantable, alimentarse de la voluntad del Padre, la itinerancia dócil, la luz que brilla en las tinieblas, todo eso pertenece a Cristo y se comunica a los que creen en su nombre. Él es el Camino y Aquel que lo traza y lo recorre [...]. Pero al desposar la condición humana, el Hijo de Dios ha aceptado de ella la finitud, la estrechez, las limitaciones: de un cuerpo, de una conciencia, de un lugar, de un tiempo»⁷¹.

De modo que con la expresión «*fides Christi*» se alude a la conciencia de Cristo de ser el Hijo de Dios encarnado y, al mismo tiempo, de ser el modelo de la humanidad en todo lo que se refiere a la relación con Dios. Balthasar lo dice del siguiente modo:

⁶⁹ La cuestión nació a mediados del siglo XX: cf. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950; G. EBELING, «Jesus und Glaube», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 64-110. Fue partidario de admitirla, como diremos en seguida, H. U. von BALTHASAR, «Fides Christi», en ID., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960 [trad. española, que manejamos aquí: *Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi*, Madrid 2001, 47-79]. Se muestran reticentes a admitir la fe en Cristo J. GALLOT, «Gesù a avuto la fede?», en *La Civiltà Cattolica* 133 (1982) 460-472 y A. AMATO, «Fede di Gesù? A proposito de una recente pubblicazione», en *Salesianum* 64 (2002) 87-112. Algunos autores proponen soluciones «intermedias»: cf. J. GUILLET, *La foi du Jésus-Christ*, Paris 1980; G. O'COLLINS – D. KENDALL, «The faith of Jesus», en *Theological Studies* 53 (1992) 403-423; G. CANOBBIO (ed.), *La fede di Gesù*, Bologna 2000. En realidad, como vamos a ver, para Balthasar la *fides Christi* es una fe singular, no participable, pues es la relación propia del Hijo hecho hombre con el Padre; esto no impide que haya que superar un estrecho concepto escolástico de fe que no respeta completamente los datos bíblicos ni teológicos.

⁷⁰ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 60, citando a Kierkegaard en *La maladie mortelle*, aunque sin referencia.

⁷¹ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 59-60.

«Sólo por ser Dios puede Cristo convertir en principio para todos lo que Él mismo ha vivido y experimentado como muerte y resurrección, pero sólo por ser hombre podía Cristo vivir y experimentar aquello que luego, transformado en principio, se llamará en los demás fe cristiana»⁷².

No podemos evitar que estas palabras nos recuerden a las reflexiones de Blondel: *aliter per divinitatem, aliter per humanitatem*. Como Dios, Cristo es modelo para todos los hombres; como hombre, Cristo modela las vivencias que tendrán que ser imitadas.

3.5 Resumen y apertura filosófica

Para concluir este apartado vamos a resumir brevemente las ideas más importantes que acabamos de exponer y a esbozar algunas consecuencias que se derivan para la antropología de la vivencia que Cristo tiene de su identidad divina y su condición humana; llamaremos «apertura filosófica» a esta iluminación que correspondería al tercer momento de la fenomenología de Cristo de Tilliette, como ya hemos dicho.

De acuerdo con las afirmaciones de este apartado, para caracterizar la conciencia que Cristo tenía de su condición divina no es necesario elevar hasta la luz de la evidencia absoluta sus distintas capacidades humanas. El Hijo de Dios se ha humillado verdaderamente⁷³. Negarlo disolvería su humanidad y nos conduciría al docetismo. Pero, y simultáneamente, para evitar este extremo no es necesario anular la conciencia del origen divino y la luz de la visión del Padre. De hacerlo así se recaería de algún modo en el ebionismo. La conciencia de Cristo es fundamentalmente experiencia filial, inmediatez divina, compañía permanente del Padre. Paradójicamente, esto implica una profunda «soledad», incompreensión o falta de proporción en el diálogo con su entorno humano: es el misterio de la diferencia que caracteriza la Encarnación, pero que nos hace ahondar en su dimensión condescendiente y misericordiosa. Si el horizonte humano de Cristo se ha

⁷² H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», 61.

⁷³ A. BELLANTONE, «Le don du sacrifice, ou ce que la “kenose” peut dire aux philosophes», en *Com.* 40 (2015) 97-107.

ensanchado para acoger la luz de su origen divino, lo ha hecho también para incluirnos a todos los hombres. La *kénosis* es acogida; más que vaciamiento, es ampliación. Por tanto, la autoconciencia de Cristo se caracteriza por la transparencia en la visión de Dios y por el íntimo conocimiento de los hombres, esto es, por la doble referencia del fundamento divino y la realización humana interpersonal. La vida cristiana se hace eco de esta doble realización al proponer el mandamiento en un díptico: «amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo».

Sería posible aplicar un esquema progresivo a la conciencia de Cristo, de manera que se ajuste a los grados del desarrollo humano. En este caso no se trataría de pensar cómo Jesús va conociendo su condición divina, sobre la que no habría que admitir ningún «fondo oscuro», como dice Tilliette, sino principalmente cómo va ampliándose progresivamente su capacidad de acoger en sí a todos los hombres. En este sentido, nuestro autor recuerda la sugerente expresión de Blondel, según la cual Cristo habría querido «olvidar» progresivamente su origen divino para identificarse íntimamente con todos los hombres. El camino de la *kénosis* es «progresivo», es decir, se caracterizaría por una progresiva y cada vez mayor humanización.

Esta descripción fenomenológica ilustra la «mediación metafísica» que Blondel atribuye a Cristo en el trasfondo de la filosofía de la acción. La inclusión en Cristo no implica la disolución de los hombres en el Absoluto, sino la afirmación de su realidad finita al mismo tiempo que su desarrollo y el cumplimiento de su vocación al infinito. Las consecuencias antropológicas de este planteamiento son muy esperanzadoras. En una época caracterizada por la pérdida de Dios, y mientras se pretende alejar a Dios del horizonte de la reflexión⁷⁴, la fenomenología de Cristo afirma que es necesario recuperar también un horizonte «descendente» en antropología, fundando la realidad humana en la voluntad condescendiente del Absoluto; una «antropología descendente» encuentra la clave de la existencia humana en la donación del Ser Necesario, y discute con eso cualquier atisbo de nihilismo. Por otro lado, la recuperación de la realidad del Absoluto implica, a la

⁷⁴ C. A. MARMELEDA, *El Dios de los ateos*, Barcelona 2014.

luz del análisis fenomenológico que acabamos de hacer, una mayor experiencia de comunión, cada vez más universal; si la conciencia que Cristo tuvo de su condición divina la vivió como una apertura universal a la humanidad entera, nuestra conciencia de estar fundados en la donación del Absoluto no podemos vivirla más que como apertura a la humanidad. Se confirma de este modo que la fraternidad universal es imposible sin reconocer la paternidad divina. Además, las filosofías de la subjetividad rompen así sus estrechas fronteras porque se ven obligadas a reconocer que la soledad del «yo», en cuanto dato primario de la conciencia, incluso fenomenológica, sólo tiene sentido como espera de la inclusión de los otros en la propia estructura personal: nos modifican y complementan.

4. «Me has dado un cuerpo»: la vivencia que Cristo tuvo de la corporalidad

La descripción que Cristo tuvo de su corporalidad está muy conectada con la descripción de la conciencia humana de su condición divina, aunque hemos tenido que separarlas por razones metodológicas. Por eso, en este apartado vamos a repetir algunas cosas que ya hemos dicho en el anterior. No obstante, dada la importancia que este tema tiene en la fenomenología⁷⁵, es conveniente que lo tratemos separadamente. Con estas reflexiones se puede recuperar la teología de los primeros Santos Padres, que concedían a la carne un papel decisivo en la historia de la salvación⁷⁶.

⁷⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 [trad. española: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1993]; E. SAINT-AUBERT, «“L’incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “Théologie explicative”», en *Transversalités* 112 (2009) 147-186; M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001 [orig. francés: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000]. ¿Respeto la fenomenología de Henry, en su vertiente cristológica, la permanencia de las dos naturalezas en la unión hipostática? Al hacer de la corporalidad sólo manifestación de la Vida, esto es, al considerar ambas naturalezas en el fondo como la misma y única realidad, justifica de algún modo las críticas que recibe por su inclinación gnóstica.

⁷⁶ Nosotros no podemos entrar en esta interesante cuestión, sobre la que por otra parte hay ya abundante bibliografía: cf. A. ORBE, «La definición de hombre en la teología del siglo II», en *Greg.* 48 (1967) 522-576; A. G. HAMMAN, *L’homme image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987; L. F.

4.1 *Un cuerpo verdadero que no conoce el pecado*

La primera constatación que hace Tilliette sobre la corporalidad de Cristo es la verdad de su cuerpo: la encarnación implica la integridad de su cuerpo humano. Es un dato indudable del testimonio evangélico. Sin embargo, sobre la verdad de su cuerpo planean dos afirmaciones igual de evidentes en los evangelios. Por un lado, su cuerpo reflejaba su condición divina con un esplendor que lo hacía destacar. Los evangelios muestran que, al menos en algunas ocasiones, el Cuerpo de Cristo resplandecía con los destellos de su condición divina; sólo de este modo se comprenden algunos episodios milagrosos y la transfiguración:

«El cuerpo santificado tiene una potencia divina que habita en él, un poder taumatúrgico, milagroso: resplandece sobre el Tabor y camina sobre las aguas en la tempestad; una fuerza sale de él por medio del borde de su manto, una energía sobrenatural paraliza a los esbirros del pontífice»⁷⁷.

Por otro lado, este cuerpo verdadero no conoce el pecado. Cristo es el «Cordero sin mancha», la inocencia misma. Esta condición nos llevará a preguntarnos unas líneas más adelante por qué este cuerpo inocente refleja entonces algunas consecuencias del pecado (la más evidente es la muerte). Sin embargo, el dato principal es su integridad, su limpieza:

«Él no hace trampas con lo carnal. Sin embargo, su rostro bronceado por el sol y sus pies que rozan el polvo de los caminos pertenecen a una carne sin pecado, indemne de las pulsiones y de las infamias, libre de la concupiscencia y de los estigmas de la fragilidad. Marcada por el castigo del pecado, no alberga sin embargo la más mínima traza de connivencia o de complicidad»⁷⁸.

Cristo tiene un cuerpo verdadero, que se broncea y se fatiga, pero que no experimenta la concupiscencia ni la fragilidad que son consecuencia del pecado, ni su

LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el conclio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714.

⁷⁷ Cc, 114-115. Cf. Mc 5,28s; 6,56.

⁷⁸ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 21-22.

cuerpo alberga la habituación al pecado. Cristo vive una corporalidad caracterizada por la integridad y la inocencia:

«Cristo no ha hecho trampa con su condición humana, y se ha sometido a las esclavitudes orgánicas sin sonrojarse. Ha sido pudoroso, le fue extraña la mínima grosería. Ha conocido el ardor del sol, el cansancio de las grandes caminatas, el dormir sobre la dureza del suelo. Si ha sufrido tanto durante los suplicios de la hora de su Pasión, ha sido porque no tenía la resistencia que en los hombres produce el acostumbrarse al pecado»⁷⁹.

El esplendor de esta corporalidad es el reflejo de la condición divina de Jesús. Hay que suponer a Cristo un dominio sobre su propio Cuerpo superior incluso al que tienen aquellos que son capaces de disponer de sí completamente. Y sin embargo, lo mismo que Cristo habría querido ahondar en su condición humana para acoger a todos los hombres, también habría querido compartir el resplandor de su corporalidad con todos los hombres. Las propiedades de su cuerpo caracterizan la vivencia que Cristo mismo tiene de su misión:

«Su conocimiento del pecado no es menos íntimo e intenso por ser totalmente objetivo y extrínseco. Sus vestidos eran blancos como la nieve, en lo moral igual que en el Tabor, y la luz de su cuerpo, su ojo, estaba perfectamente lúcida, como la mirada mítica del *zahorí* que traspasa la tierra y el barro. Una profunda compasión, el dolor atroz de la inocencia traicionada, la piedad por la ignorancia invencible (los malos no saben...) lo conducen a sentarse en la mesa con los pecadores y a compartir su miseria. Él es el Rey en el exilio en virtud de su misma pureza, y entre Él y los hombres media el penetrante recuerdo de su procedencia celeste, aunque este modo de hablar sea ingenuo. Su nobleza tiene algo de intocable: el hecho de que se haya hecho uno de nosotros no reduce la distancia de la tierra a las estrellas»⁸⁰.

4.2 *Un cuerpo con inaudita capacidad de entrega*

La belleza del Cuerpo del Hijo de Dios no reside en su condición radiante o en su fortaleza. Cristo vive su corporalidad principalmente como capacidad de dis-

⁷⁹ Cc, 112.

⁸⁰ Cc, 113.

posición de sí. Mientras que el pecado disgrega al hombre y lo divide internamente por la desarmonía de sus fuerzas, la integridad del Cuerpo de Cristo es consecuencia de su impecabilidad, otro nombre de su entereza. De este modo, el Cuerpo de Cristo refleja perfectamente todos los sentimientos de su intimidad divina y humana, trasluce sin engaño su profunda vida interior y, al mismo tiempo, recibe con amplia sensibilidad las miradas de los demás, a través de las cuales transmiten su propia interioridad, que Él conoce mejor que ellos mismos. Si el cuerpo humano es expresión del yo y encuentro con los otros, la integridad con la que Cristo vive su corporalidad le permite reflejar limpiamente su corazón divino y encontrar a todos aquellos con quienes comparte la condición corporal.

No es extraño, por tanto, que al comentar la corporalidad de Cristo, Tilliette señale fundamentalmente su capacidad de entrega y donación. Un Cuerpo del que dispone absolutamente por la ausencia de pecado, un Cuerpo que expresa una condescendencia absoluta y que busca el encuentro con los demás, que sufren en su propio cuerpo las heridas del pecado, Cristo lo vive como donación, ofrenda y don perfecto de sí a Dios y a los demás:

«Este cuerpo real y viviente, pero santificado y espiritualizado, no queda inmune del cansancio y las necesidades, pero no tiene necesidad de ser sometido y refrenado. Ante todo es ofrecido, entregado; no es otra cosa más que don, abandono, libación, oblación. Cristo habría podido exhibir su naturaleza lustral, pero con el fin de hacerse víctima se viste la ropa del pecado, ocultándola bajo la túnica de piel. Esto es lo que los gnósticos rechazaron»⁸¹.

Tilliette parece señalar que la encarnación implica un doble adentramiento en la corporalidad humana, que redobla la condescendencia y la *kénosis*. En primer lugar hay que mencionar la ascunción de la humanidad, que en Cristo manifiesta sus rasgos esenciales: integridad, autoridad, belleza, ausencia de pecado... Cristo asumió y vivió la humanidad «original» de Adán⁸², cuya corporalidad ya fue en el principio modelada según el proyecto definitivo del Nuevo Adán. Tilliette sospecha que algunas cristologías incurren en «un sofisma» cuando dan por supuesta

⁸¹ Cc, 114-115.

⁸² Cf. Cc, 114.

«que la naturaleza herida es la naturaleza sin más»⁸³. La verdadera humanidad no está marcada por el pecado, la verdadera corporalidad no sufre la debilidad de la desintegración. Ahora bien, esta ausencia de pecado deja en el Cuerpo de Cristo una sensibilidad mayor al dolor y al sufrimiento: «si ha sufrido tanto por los suplicios y en la hora de la pasión es porque no tenía la resistencia que provoca en los hombres la costumbre al pecado»⁸⁴. La condición humana, excepto en el pecado (cf. Heb 4,15), conlleva una sensibilidad más viva de la humanidad, en particular de sus heridas y sufrimientos, que parecen ser los rasgos más habituales de la corporalidad.

Por eso, en segundo lugar, desde esta mayor sensibilidad al sufrimiento, Cristo se adentra voluntariamente en una corporalidad dañada por las consecuencias del pecado, asumiendo un destino de muerte que no le correspondía; de este modo, su entrega toma el sentido la obediencia que originalmente debía haber vivido Adán. Nuestro «Sumo sacerdote es santo, inocente, sin mancha y separado de los pecadores» (Heb 7,26), pero por eso mismo puede al mismo tiempo «compadecerse de nuestras debilidades», porque «ha sido probado en todo como nosotros, menos en el pecado» (Heb 4,15):

«Seguramente la Encarnación podría bastar, parece, para la fundación ontológica: el Mediador *aliter per divinitatem, aliter per humanitatem* consolida las cosas en la existencia. Pero es la humanidad, son sobre todo las miríadas de almas las que deben encontrar en Él su consistencia. Ahora bien, esta humanidad es pecadora y está herida: de ahí la necesidad de la Pasión voluntaria»⁸⁵.

⁸³ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 22 (trad. española: p. 29). Cf. *ibid.*, 29-30: «Karl Rahner sospecha un criptodocetismo en la devoción popular. El hombre es un ser finito, un ser de horizontes, avanza a tientas hacia el porvenir por la línea de un tiempo contado. Sería, pues, quitar a la Encarnación su mérito dotar a Cristo de una presciencia, de una conciencia profética, que haría de la humanidad un simple instrumento dócil y transparente de la divinidad. Valga. Pero quizás se incurra en el peligro inverso de olvidar que es el Hijo el que se hace hombre y que, incluso en lo escondido de la *kénosis*, sigue siendo el Hijo».

⁸⁴ *Cc*, 112.

⁸⁵ X. TILLIETTE, «Prefazione», en M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Roma 1993, XIII.

La Encarnación realiza la mediación ontológica no sólo en un sentido abstracto, sino haciéndose cargo en concreto de los sufrimientos de los hombres. Y el primer sufrimiento es el pecado. Cristo ha vivido su corporalidad abriendo en ella un lugar para sostener a quienes arrastran en su cuerpo las consecuencias que proceden del pecado, y que quedaban sin redención. De manera que su Cuerpo se vuelve así medio de salvación:

«En realidad no hay nada que “Aquel que todo lo realiza” no haya sufrido y asumido: la inconsciencia del recién nacido, los estragos contra el inocente, el grito de las víctimas, el odio de los culpables, hasta la tortura de los condenados. El anonadamiento es la condición, la *ratio essendi* de todo: “Querer que las cosas y que el hombre sean significa querer la Pasión misma de Dios”. El Verbo se ha hecho “paciente de la acción deicida de lo real”»⁸⁶.

No sospechamos hasta qué punto la existencia está conectada con la corporalidad, como sugieren algunas filosofías; no porque haya que reducir el ser a la materia, al cuerpo, sino porque la existencia material y concreta de los seres está sostenida por el Cuerpo que ha querido asumir Aquel que existe eternamente. Y más aún, en la medida en que la corporalidad conlleva una dimensión sufriente y ahogada de la existencia, es decir, en la medida en que nos caracteriza una corporalidad inauténtica, sólo el Cuerpo del Hombre perfecto nos devuelve, por su misericordiosa condescendencia, la autenticidad de nuestro cuerpo.

En esta reflexión, las resonancias eucarísticas son evidentes; la Eucaristía es la «*kénosis* sacramental» que agranda la corporalidad de Jesucristo. Tilliette recuerda las intuiciones eucarísticas de M. Blondel, para quien la Eucaristía prolonga la Encarnación⁸⁷ y adelanta la asimilación escatológica de toda la realidad a Cristo⁸⁸: «la Encarnación prepara la Eucaristía, y ésta prepara la Resurrección; todos los misterios se implican»⁸⁹. Las páginas de *La Acción* contienen abundantes re-

⁸⁶ Se trata de intuiciones contenidas en la obra de Blondel. X. TILLIETTE, «Prefazione», XIV.

⁸⁷ Cf. *Euch.*, 107.

⁸⁸ Cf. *Euch.*, 108.

⁸⁹ *Euch.*, 109.

ferencias eucarísticas, y Tilliette ha llegado a decir que la eucaristía es la clave de *La Acción*⁹⁰. Muchas expresiones de *La Acción* tienen un claro transfondo eucarístico⁹¹, que se prolonga después en la cosmovisión filosófica de Blondel:

«Dios también tiene lo sensible, y eso no es sólo el signo de la extrema condescendencia sino la condición de la existencia de lo sensible: éste queda asimilado, Dios produce lo que experimenta. La evocación extraordinaria del Dios activo y pasivo al final de la cuarta parte [de *La Acción*], si se aplica directamente al Mediador o al Verbo encarnado, alcanza por concomitancia, a través del recuerdo de la pasión, la realidad de esta acción religiosa por excelencia que es la Eucaristía»⁹².

4.3 *Probado en todo como nosotros*

La integridad de la humanidad de Cristo y de su Cuerpo nos ayudan a entender su impecabilidad: la humanidad de Cristo ni conoció el pecado ni podía pecar. Tilliette se pregunta cómo hay que entender entonces los episodios bíblicos que nos muestran a un Cristo tentado y que, como hemos visto, tanto interés han despertado en los filósofos. La cuestión consiste en explicar por qué fue tentado Cristo si no podía pecar. Y la respuesta que ofrece nuestro autor tiene que ver con la explicación que acabamos de ofrecer sobre la perfecta humanidad de Cristo, que no tenía por qué conocer el sufrimiento, pero que quiso conocerlo para redimirlo; lo mismo habríamos de decir sobre la tentación. De este modo, en realidad, lo que Cristo hace no es experimentar *su* tentación, sino experimentar lo que nosotros probamos al sufrir nuestra tentación:

«Realmente Cristo conoció desde dentro, pero por procuración, y de modo infame, las mismas debilidades que nosotros, porque eran nuestras debilidades. Incluso, co-

⁹⁰ Cf. X. TILLIETTE, «Prefazione», XIV; cf. *Euch.*, 113.

⁹¹ Cf. *Euch.*, 113, citando *L'Action* 449: «Por medio de esta materia se comunica íntimamente a cada individuo la verdad del contundente infinito; por ella todos se protegen del acoso de la verdad infinita. Para alcanzar al hombre, es necesario que Dios atravesase toda la naturaleza y se ofreciera a él bajo la especie material más bruta; para alcanzar a Dios, es necesario que el hombre atravesase toda la naturaleza y lo recuperase bajo el velo en el que se no esconde más que para ser accesible».

⁹² *Euch.*, 113.

mo presintió profundamente M. Blondel, hizo de estas debilidades su conciencia habitual. En este sentido fue tentado, si se quiere, por la impaciencia, la cólera, el desánimo, el pesimismo, sin contar con la puesta en escena de la triple tentación satánica, que hace suponer que en el umbral de su misión pudo escuchar la páfida voz del orgullo y la todavía más insidiosa de la renuncia. Pero estas tentaciones o pruebas, pese a su impacto real, no encuentran en él la más mínima connivencia»⁹³.

Cristo conoce la tentación «por procuración»: no como suya, sino como nuestra. Tilliette se hace eco de quienes se preguntan si Cristo soportó, evidentemente sin sucumbir a la tentación, pulsiones e inclinaciones corporales; según estos autores, la humanidad auténtica implica el deseo, necesariamente inscrito en la constitución psíquica⁹⁴. Tilliette rechaza esta postura que hiere profundamente la sensibilidad cristiana⁹⁵. Se comprende mal la finitud si se identifica con la esclavitud; Cristo como hombre era limitado, pero no era esclavo:

«La ausencia necesaria de vida carnal, en el sentido demasiado humano del término, lejos de ser una falta y un defecto, trasciende la esclavitud de la sexualidad y la establece en su verdadero orden, en la caridad»⁹⁶.

Cristo ha vivido su corporalidad en la libertad de la caridad, del amor que libera para la entrega, en la voluntad de compartir las heridas del hombre. Cristo no participa de nuestra solidaridad en el mal ni de nuestra «complicidad en la mise-

⁹³ X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 22 (versión española: p. 29).

⁹⁴ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 24 (versión española: p. 29). Cf. *ibid.*, 31: «Ellos [Jesús y la Virgen] no tienen nada que sublimar, ni la más mínima pulsión erótica, ni ningún impulso del deseo, ni desorden alguno del pensamiento y del sentimiento. Para ellos es natural la castidad absoluta. Esto a una cohorte de ensayistas y novelistas les ha parecido exorbitante [...]. La actitud de Cristo ante las mujeres, como ante sus amigos y discípulos, ha estado llena de afecto, delicadeza y ternura sincera. Por esa estrecha fisura se ha metido precipitadamente la imaginación novelesca: desde Renan hasta Kazantzakis, Cristo ha padecido las tentaciones del inquieto adolescente, la curiosidad sensual, las emociones del joven maestro cotejado, cuando no las alegrías y las preocupaciones del esposo y padre de familia».

⁹⁵ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 23 (versión española: p. 29). Cf. 1Cor 6,18.

⁹⁶ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 23 (versión española: p. 30).

ria»⁹⁷. Si esto es así, hay que explicar cómo puede redimir nuestras limitaciones y debilidades, si Él mismo no las ha conocido. Tilliette sugiere en Cristo una forma distinta de conocimiento:

«Hay que hacer intervenir un conocimiento por compasión diferente del conocimiento por connaturalidad. La mirada de los santos, a semejanza de la de Cristo que es único e incomparable, se sumerge en el fondo de la miseria y de la maldad precisamente porque está sin defensa, desarmado, como el niño asombrado al que se asesina y que percibe en vivo su rostro horrible, mientras el pecador y el verdugo se conocen imperfectamente en el arrepentimiento, en el remordimiento, si es que los tienen, y a veces sólo en la reprobación y el salario del odio. En definitiva, sólo Cristo sabe lo que hay en los hombres y que ellos no saben lo que hacen»⁹⁸.

Cristo vive su corporalidad como compasión, lo que le hace tener un conocimiento distinto del mal. La compasión, de la que Cristo es capaz precisamente por su corporalidad íntegra, diferente y santa, provee de un conocimiento más hondo del corazón pecador del hombre. Este conocimiento es, por lo demás, el único que puede asegurar la redención, ya que garantiza que el redentor no participa de la misma esclavitud de aquellos a quienes quiere salvar. Puede liberarlos porque Él es libre⁹⁹; puede acompañarlos porque Él mismo ha querido, por misericordia, compartir sus dolencias.

4.4 *Virilidad y afectividad de Cristo*

Una descripción de la corporalidad de Cristo no estaría completa sin la referencia a su condición viril. La perfección de la humanidad de Cristo se refleja también en su vivencia de su condición masculina; por eso, su integridad toma la

⁹⁷ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 24 (versión española: p. 30): «el pecado nos curte la piel de tal modo que soportamos sin demasiada incomodidad la vecindad de los malos, el contacto de los mediocres».

⁹⁸ Cf. X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 24 (versión española: p. 30-31).

⁹⁹ Cf. E. J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y soteriología*, Salamanca 2013. Esta obra, en el contexto de la filosofía de la libertad, es una importante reflexión sobre la realización histórica de la libertad de Jesús, su obediencia filial y su relación con todos los hombres comprendida como liberación.

forma de la castidad¹⁰⁰. Por ella, Cristo como Varón es también el Modelo de la humanidad, quien mejor ha vivido el misterio de la distinción sexual y su llamada a la comunión: «ningún hombre ha sabido como Él lo que la mujer representa para el hombre, el poder que tiene de cautivarlo, transformarlo y salvarlo»¹⁰¹.

Hoy puede resultar chocante y hasta incómodo preguntarse cómo vivió Cristo su virilidad, pero precisamente por eso resulta más necesario, en un contexto cultural que difumina la cuestión antropológica de la sexualidad. La cuestión por el sentido de la diferencia sexual, más allá de su función biológica, sigue en gran medida sin respuesta. Hay que reconocer y alentar los esfuerzos que en este terreno se hacen para promover la igualdad legal y social. Pero permanece abierta la cuestión por entender la concreción de la humanidad en la diferencia entre el varón y la mujer. Probablemente algunos defenderán que esta distinción no tiene relevancia para la realización personal. Por eso se vuelve más urgente la pregunta por la vivencia que Cristo tuvo de su condición viril.

En este terreno, una de las principales preguntas es si la masculinidad de Cristo se debe sólo a las circunstancias históricas, o si tiene un significado especial para la historia de la salvación. Para Tilliette, que la Encarnación se realizara en la modalidad humana del varón no es un dato accidental. En primer lugar, porque la persona sólo se realiza en la concreción de un cuerpo:

«La persona, lejos de ser el sello anónimo del animal racional, se termina y perfecciona en la corporeidad y en el sexo, en un sexo. [...] Pero para esto es necesario que el Hombre eterno sea el *Vir* completo en su “estatura perfecta”»¹⁰².

Para que la Encarnación sea auténtica, el Hijo de Dios asume la condición de varón. Esta decisión no se justifica por la preeminencia de lo masculino; tiene que ver sobre todo con la condición humillada en la que el Hijo de Dios vive su propia corporalidad:

¹⁰⁰ X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», en *Com.* 22/1 (1997) 21-26 [versión española: «Castidad de Jesús», en *Revista Católica Internacional Communio* 19 (1997) 28-32. Para ampliar la cuestión cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 479ss, con alguna alusión bibliográfica.

¹⁰¹ *Cc*, 114.

¹⁰² X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 26 (versión española: 32).

«Jesús es un *Vir* con plenitud, por una elección deliberada, como todas las circunstancias de la Revelación. Ello no implica ningún descrédito, ni desprecio o devaluación del “otro sexo”. Cristo no presenta su virilidad como algo que hay que imitar; la tuvo expuesta y crucificada en la cruz»¹⁰³.

Cristo no es sólo el Hombre perfecto (*Homo*) sino el Varón perfecto (*Vir*), lo cual no puede ser indiferente para la condición salvífica de la Encarnación¹⁰⁴. Desde el punto de vista salvífico, la Encarnación del Hijo de Dios en un Varón se comprende como un elemento más de su *kénosis*, de su limitación por la cual quiere acercarse a todo hombre:

«El hecho de que el Verbo de Dios se haga hombre y no mujer implica, desde el punto de vista metafísico, una limitación mayor que el no usar la función sexual [...]. El Verbo ha asumido las características del rey de la creación [Adán], necesitado en el Paraíso de un complemento, profundamente humillado en la caída del pecado, para desarrollar con este “carácter” su papel en el escenario del mundo»¹⁰⁵.

¹⁰³ X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 25-26 (versión española: 32).

¹⁰⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 309-316. A esto se opone completamente el balance que Gibellini hace de la teología feminista: «La masculinidad de Jesús era el presupuesto histórico necesario para un posible cumplimiento de su misión, pero no por ello adquiere un peculiar valor salvífico. De hecho, Jesús es la auto-expresión de Dios, no sólo en el sentido de que, como profeta, es el portavoz de Dios y dice cosas sobre Dios, sino más bien en el sentido de que en su vida, muerte y resurrección, él es el acontecimiento salvífico decisivo, en cuanto que realiza la presencia de Dios mismo en la historia del hombre. Ahora bien, sería menoscabar la libertad de Dios afirmar que Jesús es auto-expresión de Dios en su masculinidad. Jesús es auto-expresión de Dios no como varón (*aner*), sino como hombre (*anthropos*). Su masculinidad, en cuanto tal, es sólo un dato de hecho que no supera la mera facticidad: no posee valor salvífico» (R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 471-472). Las consecuencias eclesiológicas de este planteamiento son claras. Sin embargo, aquí hemos admitido que la condición masculina es esencial en la misión de Jesús. La interpretación de este dato no puede abstaerse del contexto trinitario: cf. H. U. VON BALTHASAR, «La dignidad de la mujer», en ID., *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 353-360. Lo que esto significa para una teología del cuerpo está aún por desarrollar: cf. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid 1996.

¹⁰⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 311.

El Hijo de Dios asume la masculinidad de Adán, que es humanidad necesitada: Adán necesitó un complemento digno en el Paraíso, y además necesitó la redención de su pecado tras la caída. El Hijo de Dios como varón asume de este modo las necesidades de la humanidad en su condición humillada. Cristo vive la condición viril de la Encarnación como limitación y menesterosidad. Su virilidad expresa cuánto está la humanidad necesitada de comunión, y al mismo tiempo trasluce cuánto «necesita» Dios a la humanidad. El Hijo de Dios hecho varón expresa la aspiración divina al encuentro con todos los hombres (varones y mujeres) que están llamados a formar su Cuerpo, su Iglesia:

«La Iglesia procede enteramente del Verbo; como el cielo y la tierra, ella “no tiene vida más que en él” (Jn 1,3-4). Procede de la costilla del Nuevo Adán, no es su esposa más que en cuanto es su cuerpo, pero su cuerpo como compañera nupcial. Una “compañía” de la que tiene necesidad el Verbo como hombre y como Dios, en cuanto que Dios al crear se compromete con el mundo»¹⁰⁶.

Por esta misma razón, no es indiferente que Cristo viviera su masculinidad en una entrega total a toda la humanidad, vivencia que justamente se denomina virginidad. En ella no sólo hay un dominio de su propio cuerpo, sino principalmente una expresión de su relación con Dios y con los hombres:

«La virginidad de Cristo es totalmente positiva, emana de su carácter único, de su filiación. Y no es un dato accidental o secundario que haya sido hombre (*vir*). Su virilidad, impresa en un universo simbólico inalterable y más signifiante que sus prototipos humanos, es constitutiva de su relación con Dios y de su relación con la humanidad. Por eso, Aquel que ha pedido a algunos de sus discípulos hacerse eunucos por el Reino de Dios —comportamiento simbólico, primicia de las bodas espirituales del nuevo mundo— ha querido así conjuntar virilidad y castidad virginal de manera icástica»¹⁰⁷.

La virginidad de Cristo refleja su condición filial, pues no define principalmente su relación con los demás hombres, sino principalmente con Dios. Al renunciar a vivir una paternidad humana, Cristo vive como Hijo la necesidad que

¹⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 316.

¹⁰⁷ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 22.

todos los hombres tenemos de Dios. Nos descubre de este modo que la condición sexual del ser humano tiene en último término el sentido de la ofrenda, mediante la cual se puede realizar la vocación definitiva de los hombres al amor y la comunión. A la luz de la virginidad del Hijo de Dios y de su Cuerpo entregado por nosotros conocemos que el corazón humano sólo late adecuadamente al ritmo del «amor más grande», presentado por la belleza del Varón ejemplar. Su virginidad como ofrenda nos descubre también la belleza de la relación entre el varón y la mujer; la entrega de Cristo despierta la entrega de la Mujer Nueva que permanece a su lado junto a la cruz: la humanidad de la Virgen María¹⁰⁸. Su relación, especialmente en el momento de la Pasión, recupera la armonía rota por el pecado:

«Su masculinidad, anclada en la decisión insondable, sacraliza la dualidad de los sexos. Es tan auténtica y tan profunda que no “teme el cambio”; como toda sexualidad vivida interiormente retorna o desdobra sus propiedades y se desposee: llorar, amar, sufrir con la fuerza y el coraje del hombre, como al revés, la Virgen en pie, soportando su dolor, terrible como un ejército en orden de batalla. La relación Jesús-María nos hace ver que el sexo que nos aprieta como una tenaza, en su verdad profunda es un intercambio, una comunión»¹⁰⁹.

La afirmación de la diferencia permite una profunda relación de comunión, que se convierte finalmente en un intercambio humanidad. En esta relación de intercambio personal vive Cristo su propia condición viril.

4.5 *Resumen y apertura filosófica*

La reflexión sobre el modo en que Cristo vivió su propia corporalidad tiene un cuño especialmente fenomenológico, puesto que la relevancia filosófica del cuerpo ha sido uno de los temas principales de la fenomenología. De manera que, lo mismo que en la reflexión que hacíamos en el apartado anterior sobre la conciencia nos referíamos a algunas verdades destacadas por el idealismo, ahora en esta reflexión sobre el cuerpo nos encontramos algunos acentos destacados por la

¹⁰⁸ Cf. X. TILLIETTE, «La Vièrge Marie de Paul Claudel», en *Greg.* 81 (2000) 577-588.

¹⁰⁹ X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 25-26 (versión española: 32).

fenomenología; también en el apartado que dedicaremos a la vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento nos encontraremos algunos subrayados del romanticismo.

La fenomenología de Cristo presenta en su condición concreta cómo Cristo vive las grandes categorías metafísicas que Él mismo encarna. En este caso, cómo a través de su vivencia de la corporalidad realiza la mediación metafísica, la unión de lo Absoluto y lo limitado que asegura la consistencia del mundo. Cristo ha vivido su corporalidad como entrega, como ofrenda, como búsqueda de una comunión en las mismas heridas de nuestra carne. Al mismo tiempo, en nuestro análisis se ha puesto de manifiesto una de las grandes intuiciones de la misma fenomenología: que la verdadera manifestación del ser se encuentra en lo corporal y no «por encima» o «más allá» de él. En este sentido, se equivocan las cristologías que otorgan a Cristo una humanidad completamente semejante a la nuestra (que sería, por tanto, «pecable»), porque de este modo negarían la realidad de su condición divina. La verdad de la Encarnación se defiende mejor admitiendo el esplendor de la humanidad de Cristo que, por amor, quiere descender hasta los límites de la humillación.

A partir de la vivencia que Cristo tuvo de su corporalidad, la fenomenología de Cristo ofrece a la antropología una serie de cuestiones sobre el sentido del cuerpo, sobre el valor de la entrega y la renuncia, sobre la diferencia de los sexos, sobre la vocación a la comunión y el intercambio personal, que a pesar de hacer referencia a cuestiones cotidianas y esenciales, sin embargo, no forman parte de la reflexión habitual. Al menos la fenomenología de Cristo contribuye a despertar las preguntas.

5. «Te he engendrado hoy». La vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad

En este apartado vamos a estudiar la vivencia que Cristo tuvo de su condición temporal, tomando como punto de partida las reflexiones de Tilliette. Se trata, en realidad, de una dimensión estrechamente conectada con la corporalidad, y que podríamos haber tratado en el apartado anterior. Pero hemos preferido distinguirla para acoger su verdadera importancia, toda vez que el tiempo es una categoría esencial en la existencia humana.

Para el hombre, el tiempo es tanto grandeza como miseria. Grandeza, porque la acumulación de la experiencia vital nos permite ampliar nuestra humanidad

con la herencia del pasado y el riesgo del futuro. Miseria, porque el tiempo señala también nuestra limitación a los ritmos diarios y estacionales, a la paciencia de los logros y a la fugacidad de la vida. La filosofía se pregunta con razón si la verdadera identidad del hombre se encuentra en su origen, en su desarrollo o en su término temporal; por eso, la cuestión del tiempo termina siendo un aspecto de la cuestión por la muerte¹¹⁰.

En el caso de Cristo, esta pregunta se mezcla con la cuestión relativa a su propia conciencia: puesto que Él es el Hijo eterno de Dios, la pregunta por su vivencia humana del tiempo equivale a preguntarse cuándo y cómo ha descubierto su identidad, y además cómo el tiempo refleja su grandeza y en qué medida le afecta la limitación de la temporalidad. Además, puesto que el tiempo es también camino hacia la muerte, que en el caso de Cristo reviste valor salvífico, describir la vivencia de la temporalidad de Cristo requiere preguntarse por el sentido que dio a la sucesión del tiempo, de las horas y los días. En ambos casos, tanto la conciencia de su identidad divina (Encarnación) como la certeza de su muerte salvífica (Redención) proyectan sobre el tiempo de Cristo la sospecha de la falta de sentido —una cuestión que no se puede soslayar¹¹¹.

5.1 *La eternidad en el tiempo*

Puesto que la humanidad de Cristo refleja su condición divina, entonces su vivencia del tiempo tiene que estar marcada de algún modo por una viva conciencia de su origen eterno. La conciencia divina vivida en el tiempo humano es para Cristo una intuición de eternidad. Aunque de la eternidad no sea posible tener

¹¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Madrid 2003 [el original es de 1927]; A. DOU (ed.), *El tiempo. Tiempo, relatividad y saberes*, Madrid 1995.

¹¹¹ Cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Salamanca 2009, 45: al considerar la unión hipostática, «podríamos pensar que esto hace superfluo el tiempo» de la vida de Jesús, «pues al ser el Logos eterno no se ve qué valor pueda tener para él la temporalidad. Pero lo que ocurre es más bien lo contrario: el hecho de que Jesús sea el Hijo eterno de Dios da a su tiempo más densidad y valor, hace su tiempo más humano».

más que una comprensión analógica¹¹², eso no impide que en Cristo esta intuición fuera algo especialmente vivo:

«El tiempo vivido por Jesús se apoya en un pasado trascendente, en una eternidad. Aparece una vez más el perfil del príncipe exiliado, el bandido, el desheredado, que ha venido a los suyos y no lo han acogido»¹¹³.

En la vivencia de la temporalidad volvemos a encontrar la «soledad» que caracteriza la conciencia que Cristo tiene de su propio yo, o la diferencia que describe su corporalidad inocente. Tilliette caracteriza la vivencia de la temporalidad de Cristo por una especial conciencia del pasado, un «pasado trascendente». Cristo experimenta la temporalidad como la prolongación de una certeza previa, que atraviesa la espesura del tiempo. Sin embargo, no es sólo el pasado la dimensión que más caracteriza su vivencia de la temporalidad, sino la intuición del futuro, su capacidad para anticipar el desarrollo de la historia:

«La historicidad sin rodeos de Jesús no excluye una “mirada lúcida que escruta el espacio devorado por su vuelo” y Cristo, es evidente, no podía estar desprovisto de eso que se atribuye al genio, su capacidad prodigiosa de franquear y anticipar el tiempo. Sus privaciones, sus “disminuciones”, son voluntarias»¹¹⁴.

Resulta difícil describir la vivencia que Cristo tuvo de su condición temporal. Tilliette sólo alcanza a afirmar una conciencia que se dilata hacia el pasado y hacia el futuro:

«Si en cada hombre brilla débilmente, como estrella en la niebla, un punto de eternidad que indica que “no somos del mundo”, *a fortiori* se abre en el alma de Cristo, quizás a intervalos según la dirección de la atención, un espacio, una grieta, un anticipo de la eternidad de la que viene y a la que retorna»¹¹⁵.

¹¹² Cf. R. FERRARA, «Tiempo, historia y eternidad», en R. FERRARA-C. GALLI (ed.), *Tiempo e historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires 2001, 19-38.

¹¹³ *Cc*, 117.

¹¹⁴ X. TILLIETTE, «La chasteté de Jésus», 23.

¹¹⁵ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 24.

Al referirse a estas «grietas» en el alma de Cristo, nuestro autor quiere ahondar en aquellas experiencias que suponen un «punto de eternidad» y de plenitud para el hombre: la densidad del amor en sus instantes fugaces, el tiempo detenido de las experiencias de alegría, el cumplimiento de aquello que se ha anhelado muchas veces... En estos momentos, el hombre se vuelve «señor del tiempo», e intuye qué significa la eternidad, más allá de la sucesión de los instantes.

Para comprender su propia experiencia temporal, Cristo tiene además a su disposición la memoria del pueblo de Israel, puesta por escrito en la reflexión bíblica, y el mismo testimonio de los profetas, que adelantaron los siglos con una mirada llena de la certeza divina:

«El tiempo vivido por Jesús [...] se apoya también en un pasado mesiánico, sobre el momento hacia el que avanzaron todas las generaciones de Israel (“antes de que Abraham existiera, yo soy”); sobre un presente de vertiginosa urgencia, al que calman la fiebre las vigili­as nocturnas; sobre un futuro profético, plagado de destellos efímeros o grandiosos y con plazos velados, cuyo telón se descubre a pesar de la humillación voluntaria»¹¹⁶.

Cristo vive su condición temporal asumiendo que en Él confluyen los anuncios que jalonaron la marcha de Israel; su historia es la de un «pasado mesiánico» que anticipa en cada etapa del pueblo elegido su presencia temporal. Al mismo tiempo, su vivencia del futuro se corresponde con la certeza del profeta, que recoge las señales con las que Dios anuncia su acción; es un «futuro profético» no incierto ni oscuro¹¹⁷. Por eso, el presente de Cristo —consciente de este modo de

¹¹⁶ Cc, 117.

¹¹⁷ Hay que matizar entonces lo que dice H. U. VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, Paris 1968, 181: «Jesús es un hombre auténtico y la nobleza inalienable del hombre consiste en poder, más aún, en deber proyectar libremente el plan de su existencia en un avenir que ignora. Si este hombre es un creyente, el futuro al que se lanza y en el que se proyecta es Dios, en su libertad y su inmensidad. Privar a Jesús de esta oportunidad y hacerlo avanzar hacia un fin conocido de antemano y distante solamente en tiempo, significaría despojarlo de su dignidad de hombre». Las afirmaciones de este tipo ponen en riesgo el reflejo de la condición divina en la humanidad de Cristo, que aparentemente se desea defender. A la luz

su pasado y su futuro— sólo puede ser «vertiginoso», es decir, de disposición absoluta para su misión:

«El tiempo de la conciencia de Cristo es el tiempo de la obediencia y de la plegaria nocturna. Está organizado por el servicio al Padre. [...] El tiempo de Cristo es el tiempo del destino humano, siempre amenazado, y de la muerte aplazada, con esta diferencia relevante: el tiempo de los hombres está formado por descuidos y santa inconsciencia, mientras que Cristo está siempre disponible para su “hora”»¹¹⁸.

Nuestro autor señala aquí dos grandes soportes que mantienen la vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad: las *vigilias* de oración y la certeza de la *meta* de la muerte. En ambos casos se trata de un tiempo vivido como servicio al Padre. Por una parte, los evangelios nos permiten afirmar que Cristo dedicaba gran parte de la noche a la oración; de este modo, se puede decir que al renunciar al sueño, un refugio al fluir del tiempo, Cristo habría preferido mantener viva su conciencia filial. Por otra parte, la sombra de la muerte que se proyecta sobre todos los hombres es para Cristo una vocación de servicio a su Padre y a los hombres, se convierte en su «hora» y cada día se vuelve más disponible para ella.

5.2 *Las horas y la «hora» del Mesías*

El evangelio de Juan designa como la «hora» de Jesús aquellos momentos finales de su entrega, de su paso al Padre (cf. Jn 13,1). Para el cuarto evangelista es también el momento de la gloria del Hijo, porque su amor hasta el extremo manifiesta el amor de Dios a todos los hombres (cf. Jn 17,1). Cristo camina conscientemente hacia este momento en el que se realiza la salvación de la humanidad entera, y vive su condición temporal como la apertura de su conciencia a todas las conciencias e inconsciencias humanas. Su tiempo es así el tiempo de todos los hombres. Las horas previas a la «hora» constituyen una larga preparación al «momento supremo», una acogida progresiva de todos los hombres.

del misterio de la unión hipostática, lo que define la humanidad no es la oscuridad o ignorancia, sino su capacidad para ser asumida por el Hijo de Dios.

¹¹⁸ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 24.

San Ireneo afirmó que Cristo había atravesado todas las edades para santificarlas y así poder salvar a todos los hombres, fuera cual fuera la condición carnal y temporal en que se encontraran¹¹⁹. Pero no se trata sólo de considerar la infancia de Jesús, su adolescencia o su madurez¹²⁰. Se trata principalmente de la sujeción a un ritmo «humano», a una vida limitada y en crecimiento:

«El Verbo hecho hombre, a quien le bastaba con aparecer y rozar el suelo terrestre con sus pasos divinos, se plegó a los trabajos y los días, se sujetó a la ley del crecimiento, conoció la lentitud, la paciencia y la monotonía del tiempo en el curso de los “años oscuros” de la vida oculta: niño hebreo, adolescente, artesano...»¹²¹.

Cristo vive su temporalidad en un movimiento de *kénosis*, esto es, en un esfuerzo por «abandonar» su eternidad para sujetarse a la lentitud y la monotonía de la vida humana. Pero podríamos preguntarnos si, además de esta dimensión de condescendencia misericordiosa, la vivencia que Cristo tiene de las horas y los días tiene un sentido más profundo. Porque Cristo no muestra su condición divina «escapando» de las circunstancias más humanas, es decir, superándolas, sino en una vivencia particular de las mismas. Y así podríamos decir, por ejemplo, que si Cristo vivió su condición filial como virginidad, Cristo habría vivido su intuición de eternidad en la acomodación al ritmo de las horas. De este modo se podría decir que la eternidad se parece al tiempo vivido por Cristo en Nazaret. En ningún caso es un tiempo «perdido»¹²²; es el tiempo del crecimiento, de la maduración, de la experiencia, de la sabiduría... «Jesús iba creciendo en sabiduría, en

¹¹⁹ Cf. *Adv.Haer.* II,22,4. Cf. A. ORBE, «Del hombre imperfecto al perfecto en san Ireneo», en S. FELICI, *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*, Roma 1987, 103-125; ID., *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma 1989, esp. cap. 2 («Teología de la historia») y cap. 5 («La novedad de Cristo»).

¹²⁰ Lo ha estudiado magníficamente H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, 254-282. Sobre las edades de Cristo, encontramos algunas indicaciones de nuestro autor en *Bibl.* 116: en el contexto de la infancia de Jesús, se pregunta por la conciencia divina del Niño Jesús, su manifestación en el episodio de los Doctores (adolescencia) y su reflejo en la escena evangélica de la Transfiguración (vida adulta).

¹²¹ *Cc*, 116.

¹²² Cf. R. BRAGUE, «Du temps perdu?», en *Com.* 29 (2004) 15-22.

estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52)¹²³. Pero es a la vez el tiempo en el que no sucede nada extraordinario, o mejor dicho, las actividades cotidianas reciben un valor extraordinario. Es el tiempo de todos los hombres, cuya vida transcurre en su mayor parte sumida en una actividad que termina identificándose con la misma vida. El tiempo de Nazaret no se distingue de la eternidad porque es el tiempo de la filiación aceptada y alegre, que crece y se desarrolla con serenidad, en el que lo verdaderamente extraordinario es la conciencia de ser hijos: «El de la carpintería de Nazaret es el tiempo de la obediencia filial, sin escapatorias, el tiempo bajo el embargo del Espíritu en la oración y en la acción»¹²⁴.

Tilliette conecta con razón el tiempo de Cristo con «el embargo del Espíritu». Al parecer, la temporalidad de Cristo es la condición de posibilidad de la acción del Espíritu sobre su humanidad y, en consecuencia, sobre la nuestra¹²⁵. Esto no quiere decir, sin embargo, que el Espíritu Santo sea el agente del crecimiento de Jesús, lo que amenazaría el papel mediador que el Hijo encarnado tiene en la constitución de la realidad. El papel activo de Cristo se manifiesta especialmente en los años de su ministerio público, a los que nuestro autor también extiende la expresión del «embargo del Espíritu»:

«Después probó la prisa del tiempo, el tiempo acelerado, en los tres años de su vida pública. Es el tiempo medido, enteramente dedicado a la misión, y por tanto a la pena, al cansancio, al ansia que agrava la dificultad de la tarea»¹²⁶.

¹²³ Este versículo cierra el episodio del encuentro de Jesús con los doctores de la Ley, y por tanto se refiere en general a la adolescencia y juventud de Cristo. Se distingue de Lc 2,40, que alude sólo al niño Jesús recién nacido. Nazaret es por tanto el tiempo del crecimiento «ante Dios y ante los hombres».

¹²⁴ Cc, 116.

¹²⁵ Sobre esta cuestión volveremos en el epílogo. La acción del Espíritu Santo en la humanidad de Cristo es una cuestión teológica que se ha recuperado recientemente; cf. L. LADARIA, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», en *Greg.* 61 (1980) 353-360; M. BORDONI, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

¹²⁶ Cc, 116.

La serenidad de los años de Nazaret se convierte ahora en intensidad, casi en «prisa» por cumplir la misión. La filiación se convierte en el esfuerzo por saldar el tiempo que los hombres han empleado en pecar, en alejarse de Dios, en destruirse a sí mismos: «Yo arrojo demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y al tercer día mi obra quedará consumada; pero es necesario que camine hoy y mañana y pasado» (Lc 13,32-33).

De este modo, la sombra de muerte que se proyecta sobre la existencia humana se vuelve en la conciencia de Cristo el deseo de salvar a todos los hombres. En cierto modo, es verdad que saber cómo ha vivido Jesús su propia muerte sigue siendo un secreto impenetrable¹²⁷. El episodio de Lázaro (Jn 11) nos podría proporcionar algunas pistas sugerentes. Sin embargo, no es posible privar a Jesús completamente del significado que su muerte ha tenido en la historia del pensamiento:

«La muerte de Jesús es el episodio más grande de la historia, su instante más dramático y misterioso, como demuestra la puesta en escena que lo presenta en los sinópticos. El momento ha requerido la vibración emotiva y el talento de los historiadores, los exegetas, los escritores, los artistas... La “muerte de Dios”, traducida en el Viernes santo especulativo, es el gran símbolo de la modernidad»¹²⁸.

5.3 *Resumen y apertura filosófica*

La encarnación del Hijo de Dios refleja su condición divina también en lo que respecta a la vivencia de la temporalidad. Por una parte, Jesús «trasciende» el tiempo en el sentido de que tiene una especial memoria del pasado que le permite acoger la herencia de los hombres de todos los tiempos y leer en clave personal la historia de la salvación que se cumple en Él. Por otra parte, Jesús vislumbra el futuro con la certeza de la acción salvífica de su Padre y con la intuición de las consecuencias de su propia entrega salvadora. De este modo, Jesús es el Hijo de Dios que se sujeta al tiempo haciendo de cada instante un reflejo de la eternidad,

¹²⁷ Cf. *Cc*, 118. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982 [orig. francés: *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris 1979].

¹²⁸ *Cc*, 118.

que es la relación entre el Padre y el Hijo bendecida con la comunión del Espíritu Santo. De este modo, cada segundo de nuestro tiempo se abre a la eternidad divina, que es comunión con Dios.

La fenomenología sostiene simultáneamente la eternidad y el instante; afirmar la eternidad de Dios no implica renunciar a la verdad del tiempo, pues la vivencia que el Hijo tiene de su propia filiación combina ambas dimensiones. La posibilidad de la historia humana una vez admitida la eternidad divina es una de las principales preocupaciones de la filosofía de Schelling; algunos teólogos, como ya hemos dicho, se han apoyado en la filosofía de Schelling que defiende la condición personal del Absoluto como posibilidad de la libertad y, por tanto, del desarrollo de la historia¹²⁹. Se abre de este modo una interesante reflexión sobre el sentido del tiempo; la Ilustración tiende a comprender la historia como el desarrollo de un proceso creciente de perfección humana. Y aunque es cierto que la historia es condición para el crecimiento, no se puede limitar la plenitud al progreso temporal. La «plenitud de los tiempos» coincide con la venida de Cristo porque su tiempo refleja el esplendor de la eternidad. Por eso el centro de la historia es el tiempo de Cristo, que es modelo de perfección para cada tiempo anterior y posterior, que encuentra en Él la medida de su progreso.

La vivencia que Cristo tiene de la temporalidad no contribuye sólo a mostrar la conexión de tiempo y eternidad, esto es, cómo el Dios eterno asume nuestro tiempo. En este punto la fenomenología nos enseña también la conexión entre la eternidad y las tres dimensiones del tiempo humano. No hay verdadera humanidad cuando se pretende renunciar a la herencia recibida. Sólo en un esfuerzo de sincronía que traduzca la vocación del hombre a la eternidad puede verdaderamente ganarse el futuro que nos seduce.

6. «Cargue con su cruz»: la vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento

La referencia a la muerte de Cristo que hemos incluido en el apartado anterior nos adelantaba la vivencia que vamos a estudiar ahora de la mano de nuestro autor, que es precisamente cómo vivió Cristo el sufrimiento. Las vivencias de Cris-

¹²⁹ Por ejemplo, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 2001⁶.

to que ya hemos comentado nos han dejado siempre la misma certidumbre: la conciencia de su divinidad toma la forma de una excepcionalidad que, a pesar de todo, el Hijo de Dios quiere entregar, «olvidar», para compartir el camino con los hombres. De algún modo, esta *kénosis* «en desarrollo» implica ya un sufrimiento en la conciencia de Cristo, que no es sino solidaridad con nosotros y deseo de conocimiento y comunión:

«El Hijo de Dios se abandona a las fuerzas oscuras que lo aprietan en sus vicios, porque, puro en sí mismo de todo pecado, no ha abandonado la solidaridad con los hombres, recorriendo “el camino de toda carne” [...]. *Et nul ne se connaît tant qu’il n’a pas souffert*. Nadie se conoce hasta que no ha sufrido, ni conoce siquiera a los otros —pero Aquel que derrama su sangre por cada uno gota a gota los conoce para siempre»¹³⁰.

6.1 *Una mayor conciencia equivale a un mayor sufrimiento*

En el caso de Cristo, percibimos una conexión entre conciencia y sufrimiento cuando descubrimos que el crecimiento de su conciencia humana de ser Hijo de Dios equivale al crecimiento de su capacidad de compasión, y en este sentido su capacidad de asumir el dolor y las inconsciencias humanas. Una «mayor» conciencia divina no sólo no impide, sino que implica una «mayor humanidad». Se comprende así la gran intuición de la teología de la *kénosis* que plantea, sobre todo, H. U. von Balthasar:

«Quien dice encarnación está ya diciendo cruz. Por dos razones: porque el Hijo de Dios asume la naturaleza como está, caída, es decir, con el gusano de la mortalidad, la fragilidad, la autoalienación y la muerte [...]. La segunda razón no radica en las características del hombre asumido, sino en las del Logos que asume: ya el hacerse hombre es para él abajamiento en un sentido muy oculto, pero muy real; e incluso, como algunos dicen, es un abajamiento mayor que la subida a la cruz. Con ellos está planteado un nuevo problema de la teología de la pasión: el que nace no de la rela-

¹³⁰ X. TILLIETTE, «Ringraziamento», 23. La cita es de *La Acción*, 428.

ción horizontal entre el pesebre y la cruz, sino de la relación vertical entre el cielo y el pesebre: el problema de la *kénosis*»¹³¹.

Con esta conexión entre encarnación y cruz recibe una luz nueva la cuestión cristológica de la redención¹³². La teología no puede limitarse a ver en la redención una satisfacción entendida en clave jurídica; ahora bien, la interpretación medieval contiene justamente la necesidad de una participación humana en la acción redentora¹³³. A nuestro parecer, la teología de la *kénosis* permite integrar las teorías de la representación (satisfacción) con las de la expiación.

¹³¹ H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», 673. En esta cita podríamos discutir, a la luz de cuanto hemos dicho más atrás, el sentido de la expresión «el Hijo de Dios asume la naturaleza como está»; a nuestro parecer hay aquí un paso más en la *kénosis*.

¹³² El problema se había planteado a comienzos del siglo XX como una interpretación de la teología de san Anselmo, que hasta el momento había despertado un interés preferentemente filosófico. Algunos autores (J. Rivière, P. Galtier, P. Parente) admiten la teología de la satisfacción vicaria, según la cual el pecado implica una culpa que hay que satisfacer, lo que habría conseguido la obediencia amorosa de Cristo. En cambio, para otros autores (C. Pesch, sobre todo) el pecado implica una pena a expiar, lo cual se debe sobre todo al sufrimiento de Cristo. Más recientemente, la teología de la satisfacción ha venido a comprenderse como la misión que tiene Cristo de representar a todos los hombres (sustitución), asumiendo su pecado; cf. W. PANNENBERG, «La representación como forma del acontecimiento salvífico», en ID., *Teología sistemática*, II, 448-470; H. U. VON BALTHASAR, «Sobre la representación vicaria», en ID., *Pneuma e Institución*, Madrid 2011, 331-337. Por su parte, la teología de la expiación se entiende hoy como la solidaridad de Cristo con los que sufren y con los pecadores, con quienes se identifica hasta las últimas consecuencias de la muerte en la cruz: cf. C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique*, Paris 1968. Podemos encontrar textos que se aproximan a esta segunda interpretación en K. Rahner, Y. Congar, J. Alfaro. Cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la salut. I. Problématique et relecture doctrinale*, Paris 1988.

¹³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* II, 209-252; cf. *ibid.*, 244: «El momento de la “justicia” no está abstractamente en la necesidad de expiar la culpa y de cumplir una penitencia de valor infinito por una culpa infinita, sino más bien en que cada cosa ocupa su puesto o está “ajustada” sólo cuando el hombre, que tiene a su lado la culpa, es capaz de saldarla. Dicho más profundamente, la justicia está en que el hombre “se levante por sí y se reajuste”. Si el acento recayera sólo en la divinidad del Hijo, la cuestión sería asunto puramente trinitario con exclusión del hombre, que es precisamente el nudo de la cuestión».

Nuestro autor ha tratado la cuestión de la *kénosis*¹³⁴ manifestando que, en su opinión, ofrece una magnífica oportunidad de encuentro entre la filosofía y la teología; el estado de la cuestión sería el siguiente:

«La *kénosis* en sentido propio afecta a la divinidad y no sólo a la humanidad, es decir, que la Encarnación está ordenada al abajamiento y la humillación. Sin embargo, no debe ser tomada en sentido estricto, lo que implicaría una extinción o un eclipse de la divinidad, lo cual es inadmisibile. La divinidad y la conciencia divina, aunque afectadas, quedan intactas bajo el velo de la carne. Pero durante mucho tiempo la cristología ha estado dominada por la doctrina calcedonense de las dos naturalezas y de la unión hipostática, y la principal preocupación era describir y definir, es decir, delimitar objetivamente, los términos del misterio de la Encarnación. La naturaleza divina y la humana se relacionan con la hipóstasis personal e intercambian en gran medida sus propiedades respectivas. [...] ¿Cómo se comunican y afectan mutuamente? La irresistible orientación moderna hacia la subjetividad, la conciencia psicológica, la historia y la existencia, de alguna manera impone y hace inevitable esta cuestión. El kenotismo del siglo XIX, exclusivamente protestante, con antecedentes en el XVIII, sigue siendo un problema no resuelto»¹³⁵.

Es evidente que la teología de la *kénosis* guarda relación con la cuestión de la conciencia de Cristo. No es admisible interpretar la *kénosis* como la alienación dialéctica de Dios (de Hegel) o como la renuncia a la gloria del Panteón pagano (que decía Schelling), sino que es necesario entenderla sin ocultar la divinidad ni falsificar la humanidad de Cristo. Este esfuerzo lleva a plantearse si la *kénosis* implica que se oculta la conciencia divina de Cristo, y si así fuera, hasta qué pun-

¹³⁴ X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ: théologies de la kénose», en *Les quatre fleuves* 4 (1974) 48-60. Tilliette comienza este artículo discutiendo que las teologías de la muerte de Dios de los años 60-70 del siglo XX puedan derivarse de la expresión «muerte de Dios» del idealismo hegeliano. Ya hemos visto el cuidado que muestra nuestro autor para precisar la expresión de Hegel, que en su interpretación no es atea, sino cristológica. Sobre la cuestión de la «muerte de Dios», cf. H. FRIES – R. STÄHLING, *Gott ist tot? Eine Herausforderung. Zwei Theologen antworten*, München 1968; J. BISHOP, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona 1969.

¹³⁵ X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 51.

to¹³⁶. La respuesta de Tilliette, como sabemos, se inspira en la posición anti-modernista de Blondel¹³⁷, y que nosotros hemos resumido en el capítulo cuarto: la *kénosis* no oscurece la autoconciencia de Cristo, sino que la extiende, de modo que su conciencia humana vive una «simpatía estigmatizante», una amplia voluntad de compasión; en el horizonte de su conciencia divina, la conciencia humana de Cristo se agranda para acoger las alegrías y los sufrimientos humanos. Su humanidad no debe ser comprendida «por defecto», sino «por exceso», de modo que afirmar que como hombre Cristo era consciente de su identidad divina no implica de ninguna manera negar la realidad teológica de la *kénosis*. Ya sabemos que Tilliette pondrá de relieve en otras ocasiones la expresión de Blondel, según la cual la humanidad de Cristo no queda consumida en el encuentro con la divinidad porque «hacen fuerza» todas nuestras humanidades¹³⁸. Por esta razón, nuestro autor interpreta la vivencia que Cristo tuvo de su condición divina como un esfuerzo por una progresiva «humanización», y si se admite la expresión, como el esfuerzo por «olvidarse» voluntaria y progresivamente de su divinidad:

«La unión divina del hombre Jesús es también un abrazo mortificador y ardiente; lo finito padece lo infinito. Al revés, la ciencia divina “maximiza” y hace infinita la identificación con la humanidad, mientras que esta humanidad lastra de oscuridad la conciencia ardiente. Activa y pasivamente, por tanto, la *kénosis* es una especie de ol-

¹³⁶ Cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 52.

¹³⁷ Cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 53. Ya en el inicio de la actividad universitaria de nuestro autor (el artículo es de 1974) se aprecia el evidente influjo de Blondel y de *CCM* en su obra.

¹³⁸ *Christ*, 132 (*CF*, 129-130): «La exinanición, según Blondel, es la suerte que corre alguien que, sabiéndose Dios, toma una conciencia más viva de ello por el hecho de ver que se sumerge en lo más profundo de la condición humana, en la angustia del exilio y del amor ignorado [...]. El “estigma” que inyecta la humanidad y la finitud es la realidad de las conciencias y de las inconciencias humanas. Estas forman una pantalla opaca o una capa de amianto que impide volatilizarse, calcinarse, a la conciencia humana del Verbo en la hoguera de la divinidad. Blondel ha indicado simplemente las prolongaciones seductoras de una doctrina cristológica de la intersubjetividad: “la conciencia de su humanidad está formada por todas nuestras conciencias humanas”».

vido voluntario de la divinidad. Cristo no se sabe Dios más que identificándose con los hombres por amor hasta el final»¹³⁹.

La compatibilidad entre *kénosis* y conciencia divina, que remite a la reflexión de Schelling, ha sido puesta de relieve en la teología católica por H. U. von Balthasar¹⁴⁰. «El interés constante y creciente de Balthasar es no separar el esplendor de la Revelación y la noche de la Cruz, la cristología y la estaurología»¹⁴¹. De este modo, la *kénosis* y la gloria aparecen como dos dimensiones conciliables¹⁴². Al decir que la conciencia divina no diluye *kénosis*, la encarnación y la redención no aparecen ya como conceptos que a la teología le resulte difícil conjuntar.

6.2 *La enseñanza de amor que habita en el sufrimiento*

La reflexión anterior se puede resumir diciendo que la conciencia que Cristo tiene de su misión como Vínculo del mundo implica una especial vivencia del sufrimiento. Nuestro autor sostiene que la vinculación de la conciencia con el sufrimiento es muy estrecha:

«Existe una cierta incompatibilidad entre el dolor y la conciencia: la superconcentración del faquir le insensibiliza, y Pascal se quitaba su terrible dolor de muelas a base de problemas de geometría. [...] No se desmiente la sabiduría del Eclesiastés: quien aumenta su ciencia aumenta sus dolores (Ecl 1,18). El saber aumenta un tormento específico. Hay una dicha envidiable en la infancia, en la inocencia, en la ignorancia e incluso en la pereza. La reflexión nace de la angustia [...] A la inversa, de la altera-

¹³⁹ X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 54.

¹⁴⁰ Cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 56. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en *MystSal*, III, 666-814. Cf. ID., *Teodramática*, III, 143-212.

¹⁴¹ X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 56.

¹⁴² Cf. X. TILLIETTE, «L'exinanition du Christ», 59; una cuestión distinta es si hay alguna continuidad de la *kénosis* en la Gloria, o si es posible hacer una lectura de la historia de la Iglesia en clave *kenótica*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Misión en la dimensión de la conciencia», en *Teodramática*, III, 156-172.

ción de la inteligencia y de la enajenación mental proceden las torturas más terribles, el dolor en estado puro»¹⁴³.

La conciencia implica con frecuencia un vivo sentimiento de dolor y, a la inversa, un gran sufrimiento suele ser muestra de un elevado grado de conciencia acerca de un asunto. Se podría elaborar una «filosofía del sufrimiento», pues el dolor y la razón no parecen estar muy lejos¹⁴⁴. Por eso decimos que Cristo vive su conciencia divina como una disposición particular para el sufrimiento.

En este sentido basta recordar la expresión de Heb 5,8: el Hijo de Dios «aprendió sufriendo a obedecer»; este versículo enseña que el sufrimiento posee un valor pedagógico hasta para el Hijo de Dios: enseñó a Cristo a vivir como Hijo. Podríamos añadir Heb 2,10: «el guía de la salvación» es «consagrado por medio del sufrimiento». Así pues, sufrimiento y conciencia filial se combinan en Cristo como dos vertientes de la misma vivencia.

En consecuencia, se puede decir que el sufrimiento que expresa la conciencia filial transparenta también la voluntad de comunión con todos los hombres y el camino de nuestra redención. Nos hemos encontrado el significado filosófico del sufrimiento en la obra de Blondel, que en las páginas de *La Acción* identifica el sufrimiento con el amor:

«No querido, el sufrimiento “es en el hombre la huella de alguien distinto”, es “como una siembra”. Es una revelación: “Quien no haya sufrido por una cosa, ni la conoce ni la ama”, y más todavía por alguien, por uno que es cercano. Es la comprobación y la prueba del amor, “lo peor sería no sufrir”. No sólo es la prueba, es el acto. Amar es amar sufriendo. Además del “poder revelador”, es el camino que avanza y que sube. De ahí se deduce que “la mortificación es la verdadera experimentación metafísica,

¹⁴³ X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», en *Com.* 13/6 (1988) 15-16 [trad. española: «Sentido y sinsentido del dolor», en *Revista Católica Internacional Communio* (1989) 36-42].

¹⁴⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 16. Schelling ha dejado sitio en su reflexión a la idea del Absoluto sufriente. Cf. también M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris 1980.

la que lleva al ser mismo”. Y que la revelación suprema es la muerte: “Si no se ama a Dios sin sufrir, no se ve a Dios sin morir”»¹⁴⁵.

El sufrimiento es, para Blondel, amor puesto en acto: «amar significa querer sufrir»¹⁴⁶. El sufrimiento adquiere entonces los rasgos de la ofrenda por los demás, en la que también ha insistido M. Scheler: «la alegría misteriosa de la oblación atraviesa y transfigura el dolor»¹⁴⁷. El sufrimiento como expresión del amor es en el fondo reflejo del amor que explica la encarnación; por tanto, se entiende fácilmente que la encarnación y la *kénosis* están vinculadas, pues tienen en su origen el mismo movimiento de amor divino, que subyace a ambas y que ambas manifiestan.

6.3 *La teodicea ante la kénosis como acontecimiento trinitario*

No hay dificultad para entender un sufrimiento que tiene detrás al amor, un «sufrimiento bueno». Ahora bien, ¿es posible tolerar la tragedia del «sufrimiento inútil»¹⁴⁸? Con razón algunos sufrimientos son identificados sin más con el «mal»; hay dolores que, en la expresión de Kierkegaard, carecen de finalidad¹⁴⁹. Nuestro autor lo expresa con algunas citas interesantes del filósofo danés:

«El sufrimiento no es un objetivo, sino la circunstancia de una misión: “La vocación de los mártires al venir al mundo no fue la de sufrir, sino que ha sido esta o la otra y, al cumplirla, han debido sufrir necesariamente, experimentar el sufrimiento, ir a la muerte”. Desde el punto de vista religioso, declara: “En la esfera religiosa, importa comprender el sufrimiento permaneciendo en él, de manera que la reflexión se realice sobre el sufrimiento y no a partir de él”¹⁵⁰.

¹⁴⁵ X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 17. Las citas son del final de la cuarta parte de *L'Action* 380-384 (*La Acción*, 428-432)

¹⁴⁶ *La Acción*, 429.

¹⁴⁷ X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 17.

¹⁴⁸ Cf. X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 18.

¹⁴⁹ Cf. X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 20.

¹⁵⁰ X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 20; citando a S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum* II, 276; 135.

Por esta razón nuestro autor cree que los esfuerzos que se hacen con frecuencia por separar el mal moral del mal físico, para salvaguardar la neutralidad de éste, son artificiales y estériles¹⁵¹. La pregunta filosófica por el sentido del sufrimiento no puede contentarse ni con la respuesta de la teodicea —que ya no se encuentra a la altura, si es que alguna vez lo estuvo¹⁵²— ni quedarse muda ante la respuesta de la fe, que afirma que «los sufrimientos de ahora no se puede comparar con la gloria que un día se nos manifestará» (Rom 8,18). La filosofía debe hacer frente al sufrimiento, aunque le resulte difícil sin las armas de la fe:

«La curiosa denominación de “pensamiento débil” adquiere aquí una especie de legitimidad. Sin embargo, la filosofía que no esquivo el escándalo, que se expone a la terrible quemazón del mal y del dolor, no es seguramente una filosofía dichosa y fácil, sino una filosofía fuerte y viril, aunque desarmada. Se trata de encontrarla en la “metafísica de la caridad” cuyos fragmentos dispersos jalonan el pensamiento contemporáneo (Blondel, Leberthonnière, Scheler, Marcel, Nédoncelle, Lévinas, Marion, etc.)»¹⁵³.

La reflexión filosófica nunca podrá justificar de manera absoluta el sufrimiento hasta convertirlo en un medio para lograr un fin superior. La teología aporta una solución más interesante, que se desprende de la contemplación de Cristo crucificado: el mismo Dios ha querido acoger dentro de sí el abismo del sufrimiento e incluirlo en el seno de sus relaciones trinitarias. Tilliette¹⁵⁴ recuerda que

¹⁵¹ Cf. X. TILLIETTE, «Del male», 12, en G. RICONDA – X. TILLIETTE, *Del male e del bene*, Roma 2001.

¹⁵² Cf. X. TILLIETTE, «Du mal et de la souffrance», en *Les Études Philosophiques* 45 (1990) 8: «La fenomenología del mal multiplica las preguntas sin respuesta. En el orden de la reflexión, el Mal significa la aporía de las aporías y, por otra parte, si pudiera ser transverberado por la inteligencia, ya no sería reprobado, se llenaría de significado. Pero es totalmente rehacio a soluciones generales, las teodiceas y antropodiceas que se esfuerzan por captarlo en lo universal tarde o temprano se enfrentan sólo a su fantasma». Cf. X. TILLIETTE, «Del male», 16.

¹⁵³ X. TILLIETTE, «Sens et non-sens de la douleur», 21.

¹⁵⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», en *Com.* VI/1 (1980) 63-68. En estas páginas se hace alusión a S. BRETON, *La Passion du Christ et les philosophies*, Paris 1954, al que ya nos hemos referido.

la reflexión de Hegel sobre la «muerte» de Dios¹⁵⁵ ha permitido a la teología pensar la *kénosis* como un acontecimiento trinitario, y así superar de alguna manera las limitaciones de la doctrina tradicional sobre la impassibilidad divina de inspiración griega:

«Hoy el sufrimiento de Dios es casi un lugar común. Cristo que sufre y muere ha manifestado el dolor mismo de Dios, la esencia dolorosa de la divinidad. En Dios se encuentra la extrema pasividad y la extrema debilidad. Sólo este Dios sufriente nos puede ayudar»¹⁵⁶.

La impassibilidad divina es un concepto filosófico al que no se puede renunciar para no contentarse con un Dios falaz o con una simple proyección antropológica. Por eso, lo que importa es encontrar el modo de compaginar la impassibilidad de Dios con una pasión que afecta misteriosamente a su vida interior. Esto sólo es posible si al contemplar la Pasión de Cristo el acento del sufrimiento se pone en el silencio del Padre:

«Más que la herida o el sufrimiento eventual, lo que golpea es el mutismo y el silencio de Dios, en cuya profundidad resuena el grito del dolor. El drama trinitario está aquí. La muerte de Dios es esta laguna, esta interrupción en la adorable *circuminsessio*; laguna u hora de las tinieblas, que hace tan larga nuestra noche. Ella nos enseña sobre Dios lo que hubiéramos ignorado para siempre —aunque sin detrimento de su divinidad»¹⁵⁷.

De algún modo, el sufrimiento en Cristo sólo adquiere su real dimensión cuando se piensa como silencio de su Padre. La pregunta es entonces en qué consiste el sufrimiento si es incluso un acontecimiento trinitario:

«Meditar teológicamente el misterio del Viernes Santo no es necesariamente comprenderlo como Viernes Santo especulativo, ni siquiera como Viernes Santo crítico, ni tampoco comprenderlo sin más. Hay una “ciencia de la Cruz” que dispensa de la ciencia, y se ejerce sobre la realidad de la Cruz. Empieza en la exinanición y también en el interior del corazón del Padre. Solamente hay que iniciarse en ella, y eso sólo es

¹⁵⁵ Cf. X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 66.

¹⁵⁶ X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 66.

¹⁵⁷ X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 67.

posible en la escuela de los santos. La filosofía no es fe, y no precisamente porque no pueda tomar como objeto los objetos propios de la fe, sino porque no consigue asimilarlos a la propia vida creyente. Lo más difícil no es ver o captar con los ojos del espíritu y las manos puras del entendimiento, sino ver y tocar con los ojos y las manos de la carne, creer lo que es cercano y palpable»¹⁵⁸.

La *kénosis* es la revelación de la realidad divina de Jesús y de su diálogo con el Padre, más que la descripción de su condición humana. En la intimidad divina, el único sufrimiento posible es la soledad:

«Lo que hace única la muerte de Jesús, por su peso (*Wucht*), su oscuridad, su soledad, es el desamparo. No es necesario crear toda una dramaturgia de potencias divinas y cósmicas para señalar que esta muerte desconsolada repercute en el misterio de Dios. Pero el paroxismo del grito de Jesús no implica terror, esa forma atroz del miedo. Es más bien la voz de la pobreza: perdición, desamparo y abandono son sinónimos»¹⁵⁹.

La vivencia que Cristo tiene del sufrimiento no es la propuesta de un arquetipo idílico, sino el amor de Dios a quienes no le aman como esperanza de su redención. Por una parte entendemos así que el *eidos* humano de la plenitud está en la compañía y en la compasión. No hay sufrimiento cuando hay comunidad. El ejemplo es la Virgen María: después de la hora nona, casi a punto de empezar el Sábado Santo, del que hablaremos en seguida, «“la soledad de María” es trans-fondo de su angustia, una analogía de la muerte»¹⁶⁰. A diferencia de Raquel, mo-

¹⁵⁸ X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 67-68. Se hace referencia, evidentemente, a la obra de E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft* [trad. española: *Ciencia de la Cruz*, Burgos 1999].

¹⁵⁹ X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 68-69.

¹⁶⁰ X. TILLIETTE, «Triptyque de l'affliction», en *Com.* 16/4 (1991) 57. En este artículo, Tilliette presenta de manera sinóptica tres prototipos de sufrimiento y aflicción, a saber: Níobe como prototipo del drama mitológico (la desesperada desproporción entre la culpa y el castigo), Raquel como modelo del sufrimiento en el AT que rechaza todo consuelo (símbolo de la Jerusalén abandonada que llora por sus hijos muertos) y, finalmente, María, la Piedad, cuyo sufrimiento no sólo es esperanzado, sino que además muestra una capacidad inagotable de consolar a los demás.

delo bíblico de quien no quiere el consuelo en su sufrimiento, María se eleva como consoladora de los afligidos:

«No existe duelo para Raquel ni para las madres que han experimentado esta prueba. Su existencia se detiene con el aliento de su hijo. Han perdido su razón de ser. Su hijo no ha recibido una parte de vida; a los ojos del recuerdo, que destella como lámpara del santuario en la oscuridad de una noche desmesurada, será un ser inacabado. El amor conserva pero no reanima lo que no existe, sólo lo revive»¹⁶¹.

Y sin embargo, con su Hijo muerto en sus brazos, la Piedad alberga con sencillez un sentimiento distinto:

«Dolorosa... Este vocablo remite a la Consoladora de los afligidos de la letanía, pues la única manera de consolar a los que no quieren serlo —o no pueden ser consolados— es llorar con los que lloran. Si es verdad que, en los cristianos, algunas tristezas implacables y endurecidas son un insulto a Dios, reflejo de una blasfemia, hay que tener en cuenta también la devastación que sufre un alma dolorida [...]. Nadie obliga a nadie a prodigarse en palabras irrisorias, nadie está obligado a escucharlas ni mucho menos a hacerlas suyas. La consigna que deberían observar los sacerdotes dedicados al *officium consolandi* sería la de callar ante los grandes sufrimientos, como Dios lo hace»¹⁶².

Por otra parte, el sufrimiento de Cristo se ofrece como sólido cimiento para soportar el peso de las desgracias humanas, de manera que así puedan tener sentido, pues al participar del abismo divino se llenan de esperanza. Por eso, el dolor que es silencio de Dios y ausencia del Padre es al mismo tiempo solidaridad con quienes sufren:

«Cristo es el prototipo del desgraciado, sangrante y cubierto de heridas, abandonado por el Padre y hundido en una agonía de tristeza, escarnecido y despreciado, “contado entre los malhechores”. Es el desgraciado por excelencia, no ha conocido la muerte gloriosa y embriagada de los mártires, sino la humillación, la incompreensión y la ignominia de la cruz. Su muerte es la muerte de los criminales, y ha pasado por uno de ellos. La predicación eclesial ha endulzado un poco las circunstancias reales de la

¹⁶¹ X. TILLIETTE, «Triptyque de l'affliction», 55.

¹⁶² X. TILLIETTE, «Triptyque de l'affliction», 57.

muerte de Jesús. Simone Weil les restituye su impacto [...], no disimula el abismo teológico abierto por la audacia de Pablo: hecho maldición por nosotros, hecho pecado por nosotros. La teología protestante, de Lutero a Bonhoeffer, ha comentado vigorosamente estas fórmulas, insistiendo en el *pro me*. Cristo se ha revestido del pecado de los hombres [...]. El intercambio sobrenatural alcanza su culmen en esta travesía del Infierno que es la ausencia del Padre»¹⁶³.

Tilliette insiste en la sobrecogedora intuición de S. Weil según la cual el sufrimiento, en virtud de Cristo, puede contemplarse revestido de belleza:

«No es indispensable compartir todas las visiones de Simone Weil, especialmente sobre la necesidad ciega o la geometría de la Cruz, para acoger su intuición penetrante de la identidad de la belleza y la desgracia, el amor y el sufrimiento. No es verdad que el objetivo de la vida o el estado bendito sea el bienestar, la facilidad y la dicha apacible, como la imagina la conciencia hedonista de nuestro tiempo. El reposo y la serenidad no son inercia e impassibilidad. El ser en su transfondo es deseo, llama viva, *pasión*»¹⁶⁴.

6.4 Resumen y apertura filosófica

Así pues, Cristo mantiene una doble referencia en la vivencia del sufrimiento: por una parte, su relación con el Padre¹⁶⁵; por otra parte, su relación con todos los hombres a los que acoge en su conciencia. La vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento plantea abiertamente la cuestión teológica:

¹⁶³ X. TILLIETTE, «Du mal et de la souffrance», 9-10.

¹⁶⁴ X. TILLIETTE, «Du mal et de la souffrance», 10-11. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris 1950, que se cita en *Philos.*, 428: «La Cruz es divina porque es el amor supremo en el supremo abandono. Por eso es “el más bello de los árboles” y “jamás el bosque dio mejor tributo”. La Cruz es la coincidencia de desgracia y belleza del mundo, porque es el punto de contacto de desgracia y necesidad».

¹⁶⁵ Ya hemos dicho que la teología se ha ocupado con frecuencia de la pregunta por el sufrimiento de Dios; cf. X. TILLIETTE, «Le mystère d’une souffrance divine», en *Com.* 28/5-6 (2003) 15-21 [trad. española: ID., «El misterio del sufrimiento divino», en *Revista Católica Internacional Communio* (2003) 417-425]. Tilliette dedica además algunos artículos a consideraciones trinitarias: cf. X. TILLIETTE, «Du Dieu théiste à la Trinité spéculative», en *Com.* 24/5-6 (1999) 197-205; ID., «Trinité et création», en *Com.* 26/3 (2001) 37-51.

«La humanidad durante mucho tiempo ha ido a tientas en busca de su dios. Después de la revelación definitiva de Dios en Jesucristo, nosotros leemos los rasgos del Padre en el rostro del Hijo del Hombre. Por consiguiente, la Encarnación da razón a Orígenes y no es en modo alguno aberrante hablar del sufrimiento de Dios; éste es incluso un elemento capital de la vida trinitaria. Sin embargo, parece que se contradicen dos instituciones: la de la naturaleza divina pura e intacta, sin sombras ni vicisitudes, y la de la simpatía que, según testimonio del Hijo, atribuye a Dios un corazón, un corazón amante y, por tanto, sufriente, porque amar es sufrir. ¿Concilia la reflexión estas oposiciones o resuelve la aporía? Estamos al borde del misterio de la *kénosis*, enunciado solemnemente en la carta a los filipenses»¹⁶⁶.

Ya nos hemos referido a la importancia que Schelling daba a esta cuestión; para Tilliette, el filósofo alemán «saluda “al Dios sufriente y sometido a la condición temporal por su propia voluntad”»¹⁶⁷. El sufrimiento de Cristo pone de relieve el alcance de la libertad. Es verdad que, por un lado, es preciso mantener la impassibilidad divina, pues es «el resplandor límpido que la mística renana llama *Lauterkeit* (=integridad), lo intangible y lo inmutable que no puede alcanzar ninguna alteración, la zarza ardiente de la Vida indisoluble, lo que hace que Dios sea Dios»¹⁶⁸; pero por otro lado, es necesario mantener que el sufrimiento tiene una acogida trinitaria:

«Como protesta con todo derecho el P. K. Rahner, nosotros no tenemos nada que hacer con un Dios débil; yo añadiría: a no ser que sea, como metáfora de la misericordia y del perdón, una debilidad querida. El problema es análogo con respecto a Cristo, la Imagen perfecta, y es meditando en Cristo débil y abandonado como uno se hace una idea justa de Dios en su ser *quoad nos*. La conciencia divino-humana de Jesús ha podido estar terriblemente entenebrecida sin hundirse jamás en una total aniquilación: la agonía en el Huerto, según Blondel, fue ese momento de oscureci-

¹⁶⁶ X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 18. En la traducción española, p. 420. En la p. 15 está la referencia a Orígenes, que es de *Homilias sobre Ezequiel* 6,6: «El mismo Padre no es impassible». Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 73s.

¹⁶⁷ X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 17, citando el *Bruno* de Schelling (*SW IV*, 252).

¹⁶⁸ X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 20; en la traducción española, la p. 421.

miento horroroso y de lucidez intensa en que se había sumergido “el escrutador de los corazones”»¹⁶⁹.

La vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento es inseparable de su conciencia de ser el Hijo. Solamente así su sufrimiento aparece como expresión de su libertad, esto es, de su voluntad de compartir en el amor el destino de los hombres. El sufrimiento de Jesús nos descubre el alcance de su libertad y de su amor. Su particular vivencia combina al mismo tiempo oscuridad y lucidez, sufrimiento y omnipotencia. Sólo así puede hablarse de una alegría escondida en el sufrimiento:

«La dialéctica intradivina —o analogía divino-humana— todavía se puede acrecentar y profundizar: no sólo la alternancia de la alegría y el dolor, sino su mutuo esfuerzo, la alegría inmanente al sufrimiento, un sufrimiento inherente al gozo. [...] Algunos santos, a veces, algunos mártires, a lo largo de los siglos han mostrado el reflejo de esta posibilidad divina»¹⁷⁰.

Schelling afirmaba que la verdadera felicidad es la fusión de ser y no ser, y análogamente, de alegría y dolor¹⁷¹. La vivencia que Cristo tiene del sufrimiento proporciona a la filosofía una referencia imprescindible para una cuestión que desgarró el desarrollo de la vida humana.

7. «Un sepulcro nuevo»: la vivencia que Cristo tuvo de la condición mortal

Las consideraciones que acabamos de hacer en el apartado anterior se prolongan ahora en la pregunta por la vivencia que Cristo tuvo de la muerte. Para afrontar la cuestión, nuestro autor se suma a una corriente de pensamiento que, tratan-

¹⁶⁹ X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 20. En la versión española, p. 420-421. La cita de Blondel es *CCM*, 237s.

¹⁷⁰ X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 20. Sobre la alegría, cf. nuestro apartado sobre las bienaventuranzas como vivencia de Cristo, *infra*, p. 447.

¹⁷¹ Cf. X. TILLIETTE, «Le mystère d'une souffrance divine», 21, nota 23, que contiene una expresión de SCHELLING, *Exposición del empirismo filosófico*: «La verdadera dicha de la criatura consiste en la fusión de una doble placer de ser y de no-ser, en el que se disfruta la delicia del no-ser en el ser y del ser en el no-ser, la liberación del ser y donde de nuevo se suprime el sufrimiento del uno en el otro, el sufrimiento del ser en el no-ser, el de no-ser en el ser».

do de la muerte, ha despertado las más vivas inquietudes filosóficas, y que tiene como mejor representante a Hegel¹⁷². Sin embargo, puesto que sobre este asunto el peligro es limitarse sin más a repetir lo que acabamos de decir, parece conveniente precisar que Tilliette piensa sobre todo en la vivencia que Cristo tuvo de la muerte de los otros, de nuestra muerte, y no tanto de la suya, a la que también hemos aludido ya. De este modo Tilliette acoge una expresión de Freud: «la muerte es siempre la muerte de los otros, no la mía. En mi inconsciente, dice Freud, yo soy inmortal»¹⁷³. No se puede plantear la cuestión de la muerte si no se parte de una previa intuición de la inmortalidad. Nuestro autor propone recuperar algunas imágenes platónicas para afrontar con hondura la cuestión:

«La salvación del alma, la enseñanza ascética eterna —salir de la caverna, dominar al caballo rebelde, liberar el alma, orientarla hacia el “lugar puro e invisible”— representa una urgente tarea. Sería desastroso ocultar este sentimiento de exilio, que más que los filósofos han mantenido vivo los poetas, y que el materialismo del ambiente se empeña en acallar»¹⁷⁴.

De manera que vamos a preguntarnos por la vivencia que Cristo tiene de la muerte de los hombres, dando por supuesta —como hemos hecho en los apartados anteriores— la vivencia que Él tiene de su condición divina. Sobre este horizonte, la reflexión sobre la muerte se vuelve menos trágica, aunque al mismo tiempo muestra su verdadero drama.

7.1 *La «vivencia» de la muerte*

La muerte se convierte en una inquietante cuestión filosófica porque amenaza con lanzarse sobre nosotros, con adelantar su terrible sombra y proyectarla sobre los demás:

¹⁷² Sobre este asunto, nuestro autor tiene algunos interesantes artículos, a los que vamos a referirnos después, y que están recogidos en *Mem.*: «Le Moi et la Mort», «Thou owest Nature a death», «Le regard du philosophe sur la mort». Cf. también X. TILLIETTE, «Mort et Métaphysique», en *RSR* 67/2 (1979) 161-182; ID., «Morte e sopravvivenza», en G. LORIZIO, *Morte e sopravvivenza. In dialogo con X. Tilliette*, Roma 1995, 11-47.

¹⁷³ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 11.

¹⁷⁴ X. TILLIETTE, «Mort et Métaphysique», 182.

«Paradójicamente, la muerte *se vive* en sus preparativos, en sus pasos que inexorablemente se aproximan. El admirable relato de Tolstoi, *La muerte de Iván Illich*, ha sabido comunicar la intensa emoción de la muerte que me afecta: una muerte que no es en efecto la conclusión de un silogismo, sino un acontecimiento en primera persona, que golpea sin remedio»¹⁷⁵.

Cuando la muerte avisa, especialmente en las experiencias de debilidad, permite al filósofo ponerse a la escucha de sus lecciones¹⁷⁶. La principal de sus enseñanzas consiste en admitir que la humanidad está compuesta más de muertos que de vivos: «una nación está formada tanto por sus muertos como por sus vivos, y la humanidad, cuanto más avanza, más se compone de muertos»¹⁷⁷. La auténtica experiencia de humanidad no consiste sólo en presentir la muerte que amenaza a todos los hombres, sino en admitir que la «sabiduría» se encuentra del lado de todos aquellos que nos precedieron y que han atravesado ya este umbral:

«Los muertos, todos los que son, han atravesado la oscuridad; ellos saben, ostentan la gnosis perfecta, mientras que nosotros balbucimos; y por eso son nuestros hermanos mayores, que nos adelantan como primogénitos en el orden del conocimiento y en los secretos del amor»¹⁷⁸.

No se trata sólo de admitir la mortalidad para comprender la humanidad; se trata de incluir en la humanidad a todos los que han muerto. Por eso no es extraño que el Hijo de Dios, al asumir una humanidad verdadera, haya querido compartir la condición de muerto. En su condescendencia solidaria con los hombres, el Hijo de Dios y Vínculo del mundo ha querido atravesar también la muerte. Para Tilliette, no siempre la teología ha sabido dialogar con la filosofía acerca del significado de la muerte:

¹⁷⁵ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 21.

¹⁷⁶ Cf. *Mém.* 90: «el filósofo digno de tal nombre, que no es un ideólogo ni un mercader de pócimas, se pone a la escucha de la muerte, la suya y la de los otros, y trata de interpretar su discurso maravillosamente discreto y persuasivo».

¹⁷⁷ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 27.

¹⁷⁸ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 45.

«La teología, para ser creíble, necesita una ontología de la muerte. No puede contentarse con un kerygma vibrante o confuso. Sin una meditación filosófica sobre la muerte, la teología con sus mejores intenciones está vacía. Rahner sabe bien que una charlatanería sobre la muerte, sea teológica o con interés espiritual, es una forma de “negación de la muerte” (*denial of death*). Aleccionado por la filosofía contemporánea, nos ofrece perspectivas firmemente trazadas sobre la corporeidad, el libre albedrío (la opción), el papel del cosmos y el aspecto cósmico de la muerte de Cristo, que son del más alto grado de interés»¹⁷⁹.

Podríamos decir que Cristo ha querido «vivir» su muerte también como una experiencia de profunda comunión con toda la humanidad. Ha querido incluir en sí no sólo la conciencia de los que ya murieron, sino también la situación de quienes están ya muertos. En este sentido, se puede comprender no como algo desesperado, sino triunfal:

«En su soledad única, la muerte de Cristo congrega a todos los muertos. No es desencaminado contemplarla como muerte exaltada, triunfal, martirial. La muerte de Cristo se apoya en el grito de abandono, el gran grito inarticulado, que algunos —Jüngel, Moltmann— quieren entender en vano como expresión de la desesperación. Sin embargo, el cristiano moribundo desciende por el abismo excavado por el grito del Redentor al morir. La agonía es comunión»¹⁸⁰.

El grito de Cristo en la cruz y la expresión del salmo 22 nos indican que la verdadera experiencia de muerte es el abandono y la soledad. Cristo quiere habitar esta soledad y hacer suyo el abandono que experimentan los que mueren. De este modo, su muerte se convierte en solidaridad y comunión¹⁸¹. Por consiguien-

¹⁷⁹ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 41. Para conocer las reflexiones de Rahner sobre la muerte se puede consultar: K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; ID., «La vida de los muertos», en ID., *Escritos de Teología IV*, Madrid 2002⁴, 401-408; cf. también *CFE*, 501ss.

¹⁸⁰ X. TILLIETTE, «Morte e sopravvivenza», 46-47. Para las referencias a Moltmann y Jüngel, cf. *infra*, nota 184.

¹⁸¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Descenso al infierno», en ID., *Pneuma e institución*, 319-330; cf. también, ID., «Sobre la representación vicaria», en *ibid.*, 331-337. Balthasar elabora en primer lugar una breve «fenomenología de la muerte», que es el fundamento para

te, hay que considerar la muerte de Cristo como otra de estas misteriosas vivencias que combinan la más viva conciencia de la condición divina con la acogida universal de todos los hombres en su conciencia. Hay un anticipo de la vinculación entre conciencia y muerte en la propia reflexión filosófica: el pensamiento de la propia muerte es ya una victoria de la conciencia¹⁸².

7.2 *El «Sábado Santo especulativo»*

La solidaridad de Cristo con esa gran parte de la humanidad que yace en la muerte sólo puede revestir significado salvífico si, en el gélido silencio del *sheol*, Cristo mantiene todavía ardiente la conciencia de su identidad y su misión redentora:

«Los muertos son taciturnos, la muerte ha puesto el dedo sobre sus labios y ha cosido su boca. [...] Cristo ha entrado en este silencio como en un abismo de soledad y de desgracia; ningún abandono humano puede darnos una idea de eso porque Él era, aun en la condición de esclavo, el Verbo y la Vida»¹⁸³.

Cristo, «viviendo» la muerte redime a los muertos devolviéndoles la vida. El que es la Vida del mundo acoge en su morir a todos los que han muerto. El que es el Verbo del Padre sostiene en su silencio santo el mutismo de los muertos. *In Verbo erat Vita*, también cuando la Palabra guarda silencio y cuando la Vida habita la muerte¹⁸⁴. En este abismo encontramos la mayor revelación de la Trini-

entender por qué ésta puede ser asumida por Dios y por qué tiene que estar incluida en el misterio de la salvación, como momento en el que el ser humano se finaliza en su ser y su sentido; cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», 669.

¹⁸² Cf. *Mém.*, 93: «De ninguna manera está comprobado que la muerte sea más poderosa que el Yo o la conciencia [...]. ¿Qué me hace pensar que la conciencia puede mantener a raya a la muerte, e incluso que dejando aparte su condicionamiento cerebral y neuronal la conciencia no muere? El conocimiento de sí, la memoria, el lenguaje, los sueños, las operaciones lógicas... son algo incorruptible, y es muy difícil admitir que pueda esperarles una forma de extinción o de muerte».

¹⁸³ X. TILLIETTE, «Philosophie et théologie de la Croix», 69.

¹⁸⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers», en *Com.* 30/2 (2005) 83-89. Hay una solidaridad de Cristo con la soledad de los muertos, pero ¿el descenso a los «infernos» es una solidaridad de Cristo con los pecadores condenados? Cf.

dad¹⁸⁵, a la vez que la máxima expresión de la solidaridad de Cristo con los hombres. A la luz de la Resurrección se puede afirmar que en la cruz acontece la máxima revelación de Dios y la mayor comunión, hasta en la muerte. Podría decirse que Tilliette se mantiene en la comprensión tradicional del Sábado Santo, aunque conoce la lectura de Balthasar¹⁸⁶, que es discutible como enseguida se dirá. Pues lo que se mantiene de modo innegable es que no se puede contemplar el Sábado Santo sin que brote una luz de esperanza¹⁸⁷.

H. U. VON BALTHASAR, «Entre los muertos», en *MystSal*, III, 738ss; ID., «Descenso al infierno», en ID., *Pneuma e Institución*, 320ss.

¹⁸⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 [traducción española: *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca 2010]; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis des Welt*, Tübingen 1977 [trad. española: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984]; cf. también L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998 (especialmente las páginas 72-89: «La Trinidad y la Cruz de Jesús»; aquí se pone de manifiesto que la pasión y la muerte de Cristo nos muestra el ámbito de relación de las personas divinas, no un hipotético intercambio entre las dos naturalezas de Cristo).

¹⁸⁶ Cf. X. TILLIETTE, «Le Samedi-Saint spéculatif», 88. Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 75-76: «Todo el amor del Padre que entrega a los hombre al Hijo de su amor y del Hijo que se entrega en la obediencia, aun en la angustia y la oscuridad, en la solidaridad con los pecadores alejados de Dios, se pone aquí de manifiesto. De ahí a pasar a las afirmaciones que hemos reproducido sobre el sábado santo y llevar el abandono de Dios hasta la separación propia del condenado hay un paso que no me atrevo por mi cuenta a seguir. El sábado santo ha sido vivido como momento de esperanza, y en la tradición se ha sido visto más bien como el momento de salvación que Jesús trae a los que en el Hades experimentan el alejamiento de Dios». Tilliette ha presentado el Sábado Santo como solidaridad en la muerte, pero no en la condena; la muerte no oculta tampoco la conciencia divina, que es clave en el pensamiento de Tilliette.

¹⁸⁷ X. TILLIETTE, «Au-delà du voile», en *Com.* 21/5 (1996) 15-21; versión española: ID., «Notas y reflexiones sobre la virtud de la esperanza», en *Revista Católica Internacional Communio* 18 (1996) 420-425; cf. *ibid.*, 422: «Hoy, la espera de los cristianos está relajada y adormecida por el secularismo y la “negación de la muerte”. Nuestros contemporáneos no esperan nada, o por lo menos nada admirable, sus anhelos son mezquinos, de cortos vuelos. La esperanza fuerte, la esperanza que galvaniza, desaparece por no encontrar en qué aplicarse, desde que a los cristianos se les ha reprochado preferir el cielo y fomentar la evasión. Pero de lo que se trata es de devolver a los corazones la tensión de la espera vigilante, an-

Quien es la misma Vida no puede morir. ¿Cómo mantiene Cristo la vida entre los muertos? Tilliette recoge una misteriosa pero sugerente explicación de A. Rosmini que emocionó a H. U. von Balthasar; se trata de encontrar en la Eucaristía un modo de iluminar la vivencia que Cristo tuvo de su muerte:

«El P. von Balthasar me dirigió unas palabras transmitiéndome su emoción a propósito de la imaginación de Rosmini en la estela y tras las huellas de *In Verbo erat Vita*, con su estilo anafórico y de vagas sugerencias. ¿Puede morir la Vida, el Viviente por excelencia? No, dice Rosmini, la Vida persiste y se nutre de la Eucaristía. El pan sumido en la última cena alimenta el cuerpo roto, que se recompone y reconstituye... También los apóstoles extraen nuevas fuerzas de su comunión en Cristo muerto. El Magisterio se ha resistido a la peligrosa hipótesis —rápidamente descartada— de un sueño pesado, de plomo, en las férreas tinieblas... pero no ha censurado la idea de una vida alimentada por el pan de los ángeles que expulsa el estupor. *Primitiae dormientium*. La vida eucarística del Santo Sepulcro es una vida “indisoluble”, transubstanciada. Linfa vital que Jesús descendido a los infiernos ha administrado a las almas expectantes, que quedan satisfechas. El roveretano ha visto y explotado, después de Pascal, la analogía sacramental entre el “cuerpo entregado”, maná escondido, y la saciedad que prepara el Sábado Santo. El milagro del sacramento se produce *in Christo mortuo*. El Pan vivo, el Viático, *sub specie mortis*, es la vida escondida del Sepulcro sobre el que planea la sombra de la muerte»¹⁸⁸.

Blondel también atisbó la misteriosa conexión entre el Yacente del Sepulcro y el Huésped del Tabernáculo; la Eucaristía es para él la solución a todos los problemas, y el Sábado Santo «nuestro día», pues vivimos en la orilla del Sábado santo de la historia, entre la Pasión y la Resurrección: día de duelo, en el que meditamos la muerte, pero día de gozo, pues no nos falta el consuelo del Viviente, del Vínculo eucarístico¹⁸⁹. Nuestro autor se atreve a aplicar a esta meditación de

helante [...]. Si tuviéramos esperanza como un grano de mostaza, todo nuestro comportamiento quedaría trastocado, los miedos y los cálculos mezquinos desaparecerían.

¹⁸⁸ X. TILLIETTE, «Le Samedi-Saint spéculatif», 89.

¹⁸⁹ Cf. X. TILLIETTE, «Le Samedi-Saint spéculatif», 89. Sobre el trasfondo eucarístico de *La Acción*: cf. *Sem.* 140-142; X. TILLIETTE, «Prefazione», en M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Blondel*, Roma 1993, IX-XIV. Cf. M. BLONDEL, *Carnets*, I, 510-511.

Blondel una expresión de evidentes resonancias hegelianas: «Sábado Santo especulativo». El Sábado Santo nos permite conocer mejor a Cristo, pero sirve sobre todo para explicarnos nuestra situación presente a la espera de la Resurrección: los suspiros de nuestra condición creatural, de nuestras privaciones y oscuridades, que esperan poder entonar el aleluya.

7.3 *Resumen y apertura filosófica*

Según Gén 3,3, la muerte es consecuencia del pecado¹⁹⁰. Por consiguiente, puesto que la humanidad de Cristo está exenta del pecado, Él no tendría que morir. Unas líneas más arriba ya nos hemos referido a la reduplicación de la *kénosis* que implica el sufrimiento y la muerte de Cristo: teniendo la humanidad «original» de Adán, ha querido probar también la humanidad «dañada», para devolverle su fulgor original. Cristo evita así que el pecado desvincule y prive de fundamento a quienes han caído en sus garras; el verdadero drama de la muerte es el abandono, la soledad. Al gritar el abandono de Dios, Cristo ha llenado con la compañía divina el camino de la muerte.

La muerte no es sólo una de las principales cuestiones filosóficas¹⁹¹; es, sobre todo, la gran cuestión humana. Precisamente por ser humana, necesita tener un

¹⁹⁰ Acerca de la cuestión de los dones «preternaturales», cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 43ss.

¹⁹¹ Una de las últimas reflexiones sobre la muerte, en clave fenomenológica, es la de E. FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, Salamanca 2013. El trabajo de Falque acepta sin problemas el punto de partida de Tilliette: la filosofía puede ocuparse de la fe cristiana, de sus conceptos y experiencias, sin renunciar a ser filosofía. Sobre el caso concreto del sufrimiento, que se estudia en el libro que acabamos de citar, Falque quiere corregir la impresión que niega al cristiano una verdadera experiencia de la angustia y de la muerte porque viene siempre precedida por la convicción de fe en la vida eterna. El objetivo de la obra es demostrar que es falso «o al menos insuficiente sostener con Heidegger que el cristiano no experimenta de verdad la angustia de la muerte (y menos aún el sinsentido del sufrimiento), al haber ya “siempre tenido a la vista la muerte a un tiempo en la interpretación de la vida”» (*ibid.*, 18). No habría que pasar demasiado rápidamente sobre la experiencia de la angustia, cuando Dios mismo ha querido atravesarla en Getsemaní. Las intuiciones de Falque revisten un particular interés porque ponen de manifiesto la utilidad de la cristología filosófica. Sin embargo, no podemos com-

sentido. Cristo llena de sentido la muerte al vivirla como comunión. Las intuiciones de la cristología filosófica pueden trasladar ese sentido cristiano a las reflexiones de la filosofía: «en Cristo ha cambiado definitivamente el signo de la muerte; en Él se nos ofrece una esperanza definitiva de inmortalidad»¹⁹².

8. «Humilde de corazón»: las bienaventuranzas como vivencia de Cristo

Para terminar, vamos a intentar elaborar una descripción de los «sentimientos de Cristo Jesús» (Flp 2,5) con la ayuda de las reflexiones que Tilliette ha realizado sobre este tema, y que se consisten fundamentalmente en resumir el análisis que algunos filósofos han hecho del pasaje de las bienaventuranzas¹⁹³.

Las bienaventuranzas son para nuestro autor la propuesta que Jesús hace a sus discípulos de su propia forma de ser y de vivir. Su centro y su clave se encuentran en la segunda de ellas, la que llama dichosos a los «mansos»¹⁹⁴, pues Jesús mismo se denomina «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). La palabra griega es πραεῖς (Mt 5,4, que se repite en Mt 11,29 aplicada a Cristo: πραύς), que para nuestro autor expresa la actitud de dulzura, el carácter tratable, la modestia y la discreción:

partir completamente su posición: «Cristo, como mostraremos, probablemente no conocía él mismo ni la naturaleza de su fin (el sentido de su propia muerte) ni la manera de superarlo; [...] su persona había renunciado a asumir el fin únicamente por sí mismo, de manera que Otro finalmente, su Padre, con él y en él, lo traspase» (*ibid.*, 77-78). Con Tilliette, nosotros creemos compatible la experiencia de la filiación divina y la conciencia del valor salvífico de la muerte con una auténtica experiencia de angustia y abandono, que se identifica sobre todo con la asunción del drama humano del pecado y el silencio de Dios.

¹⁹² L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 47.

¹⁹³ Tilliette se refiere a esta cuestión en muchos lugares, pero sobre todo en dos breves artículos: X. TILLIETTE, «Méditation sur la Béatitude», en *Com.* 18/3 (1993) 29-32; ID., «La béatitude de la miséricorde», en *Com.* 18/6 (1993) 5-10. Cf. también la obra ya analizada ID., «La sixième béatitude et la conscience du Christ», en *Com.* 13/5 (1988) 51-60.

¹⁹⁴ Cf. X. TILLIETTE, «Méditation sur la Béatitude», 29: «En realidad, las ocho bienaventuranzas repiten lo mismo: sólo cambia la circunstancia, pero la intención sigue siendo un determinado estado del discípulo, una forma de copiar del Maestro que habla».

«Pascal enuncia la ley de la vida cristiana al escribir: “Uno de los grandes principios del cristianismo es que todo lo que llega a Jesús debe pasar al alma y al cuerpo de cada cristiano”. En efecto, por arraigadas que estén en una larga tradición mesiánica, las bienaventuranzas reciben su consagración y su cumplimiento en la palabra y el modelo de Jesús. Remitiéndose a la más pura devoción de Israel, Él las transforma en su propia persona y las impone como mapa del Evangelio. Los apóstoles, esos pequeños del Reino a los que se dirige el discurso, no habrían asimilado una visión tan revolucionaria en muchos aspectos sin el ejemplo y el comportamiento de Aquel que les convocaba: Jesús, Manso y Humilde de corazón, cuyo yugo es dulce y su carga ligera, en quien las almas encuentran descanso. Es Él quien hace llevadero el yugo y aligera la carga. Es de Él de quien se aprende la verdadera dulzura»¹⁹⁵.

Jesús, «manso de corazón», constituye el modelo que debería reflejar cada cristiano como nota más característica: la «dulzura», la mansedumbre. A ella se añade una promesa, que es una innegable inversión de valores: los que son humildes, y por eso quedan con frecuencia olvidados, recibirán la tierra como herencia. Hay una recompensa en la sencillez; la humildad es fuente de grandes posesiones que van más allá de lo que se puede contar. Tilliette enumera algunos ejemplos de esta santidad «escondida» (la piedad sencilla, la valentía, la paciencia, la esperanza, la disponibilidad, la labor silenciosa, propia de muchos cristianos en su vida y su profesión...). «Mártires al fuego lento de lo cotidiano, de la obediencia, de las obligaciones de su estado, de la voluntad de Dios a menudo contraria, y esto sin quejarse, sin rechistar, sin romperse ni caer en la autocompasión (*self pity*)»¹⁹⁶.

La experiencia cristiana prueba que la mansedumbre y la dulzura verdaderas son virtudes de fuertes. La dulzura de Cristo es fortaleza y no pusilanimidad; hay que poseer una enorme integridad interior para vivir con una actitud constante de mansedumbre. Esto se comprueba especialmente en la hora definitiva: «Ante su vida y su muerte, Jesús ha dado la prueba de una dulzura que brota de la fuerza del alma, de una aceptación compatible con una energía sobrehumana»¹⁹⁷. La

¹⁹⁵ X. TILLIETTE, «Meditation sur la Béatitude», 31.

¹⁹⁶ X. TILLIETTE, «Meditation sur la Béatitude», 30.

¹⁹⁷ X. TILLIETTE, «Meditation sur la Béatitude», 31.

fortaleza de Cristo se muestra especialmente en la mansedumbre que le lleva hasta la entrega por amor:

«Por un desdoblamiento que brota de su humanidad santa, Cristo es a la vez Pastor y Cordero. [...] El cordero pascual sin mancha que se enfrenta al pecado del mundo, atestiguando la fuerza inconmensurable de su debilidad y la invencibilidad de las víctimas. Sí, el dulce ha salido del fuerte. Además, la cólera del Cordero estallará en el Juicio, y se compara también a Nuestro Señor con el León de Judá»¹⁹⁸.

Para Tilliette, sin embargo, la mansedumbre de Jesús no es sólo la característica externa de su relación con los demás; Jesús la vive con una vocación de identificación con los débiles y los pequeños, que en último término la transforma en misericordia y en solidaridad con ellos. La dulzura es sólo una pequeña manifestación de la misericordia:

«La misericordia insondable de Dios, extendida por todo el universo, objeto en otro tiempo de tantos cánticos emotivos, se ha encerrado y como protegido en el corazón compasivo de Jesús, icono de lo invisible. Él nos entrega el último secreto de la misericordia divina, la identificación no sólo con el Padre sino con el Hijo, y esto por medio de una actitud y de una impactante lección: el niño que es tomado de la muchedumbre para ilustrar aquel “Quien recibe a un niño me recibe a mí” (Lc 9,48). Ésta es la razón última de la misericordia que debemos ejercer unos con otros, especialmente con los más débiles»¹⁹⁹.

Esta afirmación es muy impactante, porque equivale casi a decir que el modelo de la misericordia no es el Padre (que es rico en misericordia, Ef 2,4, y por eso es inspiración de la misericordia del cristiano, cf. Lc 6,36), sino Cristo que se identifica con el necesitado («tuve hambre y me disteis de comer...», Mt 25,25s). No hay mayor misericordia que «escondarse» en los pequeños y ser uno con ellos. La Bondad divina «toma para nosotros el rostro de la misericordia, porque

¹⁹⁸ X. TILLIETTE, «Meditation sur la Béatitude», 32.

¹⁹⁹ X. TILLIETTE, «La béatitude de la miséricorde», 7.

se ha impreso en la Santa Faz»²⁰⁰. La vivencia que Cristo tiene de su bondad divina se identifica con su capacidad de misericordia e identificación con los pequeños. Los misericordiosos alcanzarán misericordia no porque dar bondad sea la condición previa para recibirla de Dios, sino porque la vivencia de la misericordia brota de la bondad divina de Cristo y de su misericordia con nosotros, y al mismo tiempo nos arraiga en ella.

Con el corazón misericordioso de Cristo se conecta, más o menos indirectamente, la pregunta por la alegría de Jesús. Tilliette nos recuerda que hay una tradición que priva a Jesús de la risa y la alegría²⁰¹. Más que un Cristo alegre, nos encontramos justamente lo contrario, alguien hecho objeto de risa y de burla, lo cual es evidente en los momentos de la pasión²⁰². Nuestro autor se pregunta, por tanto, a qué se debe esta imagen adusta de Cristo en la tradición cristiana, cuando por otra parte se alaba la alegría con la que los mártires se encaminaban a sus tormentos²⁰³. ¿Se ha equivocado la tradición cristiana al excluir la risa del rostro de Cristo? Y sin embargo, ¿reír no es algo humano y sano? ¿No es la alegría el estado natural del cristiano? Con todo, Tilliette insiste:

«La devoción tradicional rechaza relajar e iluminar los rasgos del Salvador, o abrir esa boca augusta a otra cosa que no sea la palabra. En el evangelio predominan las lágrimas. Sin inclinarme al dolorismo, creo que hay razones válidas para seguir la intuición más o menos explícita de los santos [...]. De todos modos, existe una seriedad fundamental en la existencia cristiana, seriedad que permite la seguridad y la serenidad, y nos hace aptos para gustar como conviene los gozos legítimos y los place-

²⁰⁰ X. TILLIETTE, «La béatitude de la miséricorde», 8. La cuestión de la misericordia y la justicia, y su caso extremo que es la cuestión de la apocatástasis, son aludidas también al final de este breve artículo; cf. *ibid.*, 9-10.

²⁰¹ X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», en *Com.* 20 (1995) 153-159. Lo hace citando un artículo en el que se estudia esta tradición: B. SARRASIN, «Jésus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun», en *RSR* 82/2 (1994) 217-222. De acuerdo con este autor, la tradición que niega en Jesús la risa arranca en san Juan Crisóstomo, y continúa en otros autores como Ludolfo de Chartres, Bossuet o Baudelaire.

²⁰² Cf. X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 153.

²⁰³ Cf. X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 155.

res efímeros de la vida, porque el reír es superficial y pasajero, pero la alegría templada de gravedad es interior y permanece»²⁰⁴.

Así pues, en la tradición cristiana se reserva a Cristo una dedicación total a la predicación del evangelio, que le impide otros entretenimientos pasajeros. Con esto no se quiere negar la alegría en Cristo; algunos pasajes evangélicos nos la muestran (el más explícito, Lc 10,21s). Sin embargo, se trata de la alegría del Espíritu, que llena el corazón, y no tanto una expresión exterior superficial y ruidosa. En el ideal de la vida cristiana se mantiene esta alegría profunda y serena que prolonga la situación vivida por el mismo Cristo:

«Una atmósfera de gravedad planea sobre la vida pública y el comportamiento de nuestro Señor. Igualmente una urgencia, una prisa, que Kierkegaard y Newman han subrayado —la prisa del Reino, la impaciencia por beber el cáliz. Quien tiene prisa no tiene tiempo para divertirse, quien está apurado no tiene tiempo de reír; el que está dedicado completamente a los asuntos de su Padre no tiene sitio para los divertimentos que relajan a los hombres frívolos. Esto no quiere decir que sea indiferente o insensible al sabor simple de cada jornada, como si fuera un maníaco de la tarea a cumplir. Se concede y concede a sus discípulos momentos de descanso y reposo, pausas en el trabajo y por el camino; acepta las invitaciones, comparte los fugaces placeres de los suyos, los exhorta incluso a comer y a beber, a no ayunar y a alegrarse mientras el Hijo del Hombre les acompaña. Más tarde sonará la hora del duelo y de las lágrimas [...]. A pesar de todo, ningún pintor, ningún artista se ha atrevido a imprimir una sonrisa en el rostro destinado a las bofetadas y los salivazos»²⁰⁵.

La seriedad de Cristo tiene por tanto que ver, en primer lugar, con su vivencia del tiempo, con la celeridad por cumplir su misión²⁰⁶. Pero es, en segundo lugar,

²⁰⁴ X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 156-157. A este respecto, Tilliette recuerda las palabras que la mística Ángela de Foligno recibe del Señor: «No te he amado para reír»; y también la incomodidad de san Francisco de Sales cuando se hace consciente del contraste entre su situación «holgada» y la humillada de Cristo crucificado.

²⁰⁵ X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 157.

²⁰⁶ Sobre la vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad, cf. *Cc*, 117. Cf. J. MOUREUX, «Propositions sur la conscience du Christ et le temps», en H. BOUËSÉ (ed.), *Problèmes actuels de christologie*, 179-200; cf. M. J. NICOLAS, «Les mystères de la vie cachée du Christ

una expresión de la conciencia que Cristo tiene de su situación de «exilio», que le hace vivir —en palabras de Schleiermacher— en una permanente *heilige Wehmut* (santa tristeza)²⁰⁷. La tristeza de Cristo no se debe sólo al presentimiento del dolor del sacrificio en la cruz que sellará su vida humana, sino sobre todo a la lejanía del Padre:

«Hay una razón más profunda aún para la ausencia de la risa: es el exilio de la Inocencia, del huérfano del cielo, una nostalgia intratable que ahoga toda veleidad de risa más o menos asociada a nuestras complicidades terrenas. De modo que la alegría del Hijo, su alegría divina, es algo absolutamente secreto e inaccesible, que nada puede arrebatarse pero de la cual nadie puede tomar parte»²⁰⁸.

La alegría profunda y secreta, que procede del Espíritu Santo, la vive Cristo especialmente en los momentos de oración. Tilliette recuerda una página de Chesterton: Cristo no se ha escondido ni las lágrimas ni la cólera, pero sí ha escondido su alegría (*his mirth*), reservándola para sus momentos de oración²⁰⁹. En

et les hommes de l'histoire», en *ibid.*, 81-100. También Balthasar lo considera un misterio muy hondo: «El modelo primero del Creador al crear al hombre fue el Hijo encarnado como Redentor. Si ponderamos convenientemente todo lo dicho, resulta que la encarnación de la segunda persona de Dios no deja sin afectar las relaciones de las personas divinas. El lenguaje y el pensamiento humano fracasan ante este misterio: que las relaciones eternas entre Padre e Hijo durante el «tiempo» de la vida eterna de Cristo tengan su clímax (en un sentido que no se debe trivializar) en las relaciones entre el hombre Jesús y su Padre celestial», cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», 678.

²⁰⁷ X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 157-158. Tilliette recoge esta expresión del *Quinto discurso sobre la religión* de Schleiermacher. El teólogo romántico resume con esta expresión su lectura del cuarto evangelio, que estaría organizado como un prolongado «adiós» de Cristo a los suyos; por eso, en el último adiós, el definitivo, el que sella su partida al Padre, Cristo estalla de alegría.

²⁰⁸ X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 158.

²⁰⁹ Cf. X. TILLIETTE, «Jésus n'a jamais ri», 158-159. Cf. G. K. CHESTERTON, *Ortodoxy*, final: «Había en aquella conmovedora personalidad un hilo que podríamos llamar de tristeza. Había algo que Él escondía a todos los hombres cuando subía a la montaña a orar. Había algo que ocultaba constantemente con un silencio abrupto o un aislamiento impetuoso. Una cosa era demasiado grande para que Dios nos la enseñara mientras caminó sobre la tierra; y a veces creo que era su alegría (*his mirth*)».

definitiva, la alegría no es ajena a la conciencia de Cristo; pero la vivencia de esta alegría parece reservarse para el encuentro con el Padre, dejando en la seriedad de la lejanía la sombra cotidiana.

Esta alegría vivida en los momentos de oración tiene una misteriosa excepción, a la que ya nos hemos referido, que es precisamente la Oración de Getsemaní. Si, como hemos dicho más arriba, entendemos este momento como la extensión de la humanidad de Cristo hasta el punto de acoger las inconsciencias humanas, esto es, el estado en que queda la vida humana cuando ha deseado apartarse de Dios, entonces el drama de la agonía se muestra más claramente al cambiar la alegría de la oración por el vacío de la oscuridad. No desaparece el centelleo de la conciencia divina, pero queda débil y oculto tras una conciencia humana llevada hasta este extremo de la *kénosis*. Lo que muchas cristologías aplican erróneamente a la conciencia habitual de Cristo parece verdadero, sin embargo, en el momento de Getsemaní, el ensombrecimiento de la alegría.

9. Conclusión

Las breves indicaciones de Tilliette para la fenomenología de Cristo que hemos resumido aquí requieren un trabajo más específico. Nos parece que esta visión de nuestro autor necesita confrontarse más con los resultados de la exégesis, y sobre todo destacar más abiertamente los elementos concretos que aporta a la filosofía del hombre. Con todo, nos parece que las líneas precedentes prueban que el esfuerzo de Tilliette se muestra bien encaminado: la descripción de las vivencias de Cristo permite conjuntar el esplendor de la conciencia divina con la autenticidad de la realidad humana de Cristo. La condición metafísica de Cristo no anula su realidad histórica. De manera que la fenomenología de Cristo se vuelve criterio para determinar la solidez de las cristologías filosóficas que se centran en la *Idea Christi*; la mayoría de ellas, al negar la historia de Cristo, no son capaces de reflejar su verdad. Pero, a la inversa, las cristologías «de la historia» (filosóficas y teológicas) que no permiten el reflejo de la Idea (o de la conciencia divina) quedan también desmentidas por este esfuerzo de fenomenología de Cristo. Para Tilliette, se mantiene en pie el trabajo de Blondel: Cristo es consciente de su condición de Vínculo del mundo, que sostiene con su acción divina y su pasión humana.

En los elementos de la fenomenología de Cristo que aquí hemos presentado se repite siempre la misma intuición: la encarnación del Hijo de Dios no se remite a un momento puntual de su historia, sino que Él la vive como un esfuerzo constante por «hacerse hombre» que llega a su culmen en la Pascua. En todo momento Cristo ha sabido que era Hijo de Dios y ha buscado ser cada vez más hombre, para poder de este modo realizar la redención y la síntesis del mundo. La fenomenología de Cristo busca mostrar que esta «síntesis metafísica» —sobre la que se puede después comprender teológicamente la salvación— entra dentro del ámbito de las vivencias de Cristo.

Así, la fenomenología de Cristo muestra que en todo momento Él vive como Dios y como hombre todas las cosas. Su conciencia divina no anula su humanidad, sino que la extiende para acoger a todos los hombres. Tilliette muestra que Cristo vive su conciencia divina abriendo y ampliando su conciencia humana y su voluntad de comunión con todos los hombres. Esta humanidad «ampliada» impide que su condición humana se disuelva al contacto con la divinidad.

Precisamente la voluntad de donación, de condescendencia o solidaridad del Hijo de Dios explica la vivencia que tuvo de su corporalidad, de su temporalidad, de su sufrimiento. La Encarnación sólo puede comprenderse como una decisión libre del Hijo de Dios por la comunión con todos los hombres que, por otra parte, muestra un misterioso abismo de pasibilidad y sufrimiento en el seno de la vida trinitaria de Dios. La condición filial de Jesús, que es en Él un dato de conciencia, no convierte su vivencia de la humanidad (con sus principales vivencias) en una representación teatral. Cristo, Clave del mundo, sostiene activa y pasivamente toda la realidad, como Dios y como hombre, también aquello que en principio es resultado del rechazo de Dios (la muerte), para ofrecer así la posibilidad de redención. La humanidad de Cristo refleja su condición divina sin ser anulada por ella; su humanidad «prolonga» su condición divina y al mismo tiempo significa una voluntad de comunión con todos los hombres en sus distintos estados y situaciones. Esta vivencia sólo se explica adecuadamente si suponemos en Cristo la conciencia de ser el Vínculo del mundo y la Clave de la realidad.

La fenomenología de Cristo ofrece el fundamento filosófico para una soteriología que no ve la misión de Cristo como un momento puntual de la historia sino como la realización definitiva del proyecto divino. Tilliette responde así al deseo

de Rahner, que pedía a mediados del siglo XX una fenomenología que pudiera ayudar a renovar de los estudios de cristología:

«Sería de desear que se hiciese una fenomenología teológica de nuestra relación religiosa con Cristo [...]. La teología se interesa por el Cristo encarnado únicamente por haber aparecido en el mundo, en el momento histórico de su vida terrena, como maestro, fundador de la Iglesia y redentor. Apenas se ha elaborado una teoría sobre su función permanente en cuanto hombre. Por esto mismo es muy precaria la teología sobre la esencia de nuestra relación permanente con Cristo en cuanto hombre-en-la-eternidad. Se habla de la adoración que le debemos también en cuanto hombre. Pero apenas si tenemos algo que decir sobre el hecho de que nuestros actos religiosos fundamentales, en los que Cristo actúa continuamente como mediador, tienen una estructura “encarnatoria”»²¹⁰.

Nos parece que la obra de Tilliette, que hemos querido resumir y estudiar aquí, responde a este interés teológico que Rahner manifestó en el artículo que renovó la cristología en el siglo pasado. Aquí radica también nuestro interés por una fenomenología de Cristo, en su mayor parte aún por elaborar. Podríamos resumirla diciendo que si, por un lado, se contempla la humanidad y la historia de Cristo para descubrir la realidad teológica de su relación filial en la vida divina, por otro lado es posible, partiendo de la identidad divina de Jesús como Hijo de Dios, descubrir fenomenológicamente cómo vivió su humanidad y describir las dimensiones de una humanidad que refleja la vida del Hijo de Dios ampliándose para abrazar a todos los hombres. Si hay un camino que va de la historia a la Trinidad inmanente, también hay otro que va desde la identidad del Hijo hasta la humanidad que sostiene a todos los hombres.

²¹⁰ K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en ID., *Escritos de teología*, I, Madrid 2000⁵, 193. Esta misma reflexión se hace sobre los misterios de la vida de Jesús unas páginas más adelante; y se insiste: «Esta realidad humana no es humana y, en cuanto tal, carente de interés para el mundo, y “además” de Dios, y sólo en este sentido importante, como característica que flota sobre lo humano [...]. Hemos de preguntarnos qué significa esta nuestra vida, inteligible desde nosotros, por muy bien que podamos conocerla, si es en primer lugar y en último término la vida de Dios», *ibid.*, 196-197.

EPÍLOGO

Una fenomenología de Cristo aún por elaborar...

Al terminar este estudio de la cristología filosófica de Xavier Tilliette debemos recapitular las principales conclusiones de nuestra investigación, ofreciendo para el camino recorrido la perspectiva que sólo permiten las cumbres una vez que se ha ascendido a ellas. De entrada se debe decir que Tilliette no ha de ser reconocido únicamente como el gran conocedor del idealismo alemán; es cierto que sus obras sobre Schelling le aseguran un lugar de honor entre los grandes especialistas¹, pero su contribución más original es precisamente la cristología filosófica a la que hemos dedicado nuestro trabajo.

Resumamos brevemente nuestras conclusiones, antes de ampliarlas en una reflexión con la que intentaremos abrir algunas perspectivas. La primera conclusión es que la cristología filosófica nace de la presencia de Cristo en las páginas

¹ Nos hemos hecho eco de sus principales estudios, comenzando por su tesis doctoral y culminado por la biografía de Schelling traducida al italiano. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir. I. Le Systeme vivant. 1794-1821. II. Le Dernière Philosophie. 1821-1854*, Paris 1970; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 2. Ergänzungsband. Melchior Meyr über Schelling*, Torino 1981; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 3. Zusatzband*, Milano 1988; ID., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 4. Nachklänge*, Milano 1997; ID., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris 1987; ID., *Schelling. Biographie*, Paris 1999; ID., *Une introduction a Schelling*, Paris 2007.

de los más destacados filósofos, especialmente de la Modernidad; en la presentación académica habitual, la filosofía silencia la preocupación de los filósofos por Cristo, lo que sólo se puede interpretar como una ocultación y, quizás, una falsificación. La cristología filosófica hay que entenderla, en primer lugar, como un esfuerzo por recuperar este interesante aspecto de la historia de la filosofía.

No obstante, en segundo lugar, nos parece que el estudio de la presencia de Cristo en los filósofos, a pesar de ser muy interesante, se agota bastante pronto. Esto no se debe a la racionalización de su figura; al contrario, como muestra Tilliette impulsado por su conocimiento de la cristología de Schelling, en la que se requiere la mediación de Cristo para pensar la condición personal del Absoluto, se puede decir que Cristo posee en la filosofía un papel esencial y no sólo simbólico. Tilliette no se detiene en el lugar que cada autor reserva a Cristo —lo que a veces se echa de menos—, sino que prefiere señalar que las filosofías de la Modernidad presentan a Cristo como mediador de la sabiduría, por una parte, o clave de la misma realidad, por otra. Se observa, por tanto, una inquietud común, una línea común de desarrollo, que es precisamente la cristología filosófica.

Por eso se puede afirmar que la cristología filosófica designa la afinidad entre Cristo y la filosofía, y no sólo los capítulos cristológicos de las filosofías. Más precisamente, hay que comprenderla como la especialización cristológica del diálogo que entablan la razón y la Revelación y que habitualmente recibe la denominación de «filosofía cristiana». Esta «concentración cristológica» de la filosofía tiene fundamentalmente dos sentidos. El primero es una «vía apologética», que avanzando a través de las sendas del pensamiento conduce a Cristo como clave de los misterios filosóficos (la libertad, la vida, la historia, la relación...). El segundo sentido, más original, es la «vía principal» defendida por Tilliette: Cristo ha inspirado la puesta en marcha de la reflexión filosófica. Lo ha hecho como Maestro, *filósofo por excelencia*, y sobre todo como Idea y Clave del mundo; en este sentido, se pueden designar como cristologías filosóficas las obras de Hegel y de Schelling.

Dicho esto, queda aún tercera vía de la cristología filosófica, que señalamos como tercer resultado de nuestra investigación: el gran mérito del recorrido de Tilliette es postular una síntesis entre las vertientes histórica y metafísica de la inspiración cristológica de la filosofía, síntesis que realiza precisamente la feno-

menología de Cristo, que busca en su conciencia la armonía entre la historia y lo ideal. Tilliette la plantea como una aproximación con los instrumentos de la fenomenología a la gran intuición de Blondel: que Cristo es el Vínculo de la realidad entera. De este modo, el *pancristismo* de Blondel destaca como cristología filosófica más elaborada. Por eso, la fenomenología de Cristo de Tilliette sólo se comprende como respuesta a las inquietudes de su cristología filosófica, y en concreto, como una profundización en la gran presentación cristológica de Blondel. No tendría mucho valor proponer un estudio fenomenológico de Cristo sin plantearse previamente el alcance de su conciencia por lo que respecta a su valor metafísico y su misión histórica. La fenomenología, además, al poner de relieve el concepto de «empatía», nos permite pensar la mutua inmanencia entre Cristo y nosotros que enseña la fe.

Al concluir nuestro estudio, podemos afirmar en cuarto y último lugar que la propuesta filosófica de Tilliette ofrece dos grandes apoyos a la teología, en especial a la cristología: por un lado, un justificado impulso a la cristología descendente, porque recupera lo mejor de las grandes elaboraciones filosóficas del idealismo; por otro lado, una invitación a desarrollar la fenomenología de Cristo, tomando como apoyo las reflexiones de Blondel sobre su conciencia, y que presente la armonía entre su existencia histórica y la comprensión dogmática.

Las páginas que quedan son un intento de ahondar en estas conclusiones, indicando algunos senderos que sugiere nuestro estudio y ofreciendo algunas propuestas para orientarnos después de nuestra investigación.

1. La audacia de la cristología filosófica

Ya hemos dicho que la cristología filosófica no es sólo la «policristía» que se recoge en *Le Christ des philosophes*², sino que Tilliette se esfuerza por presentar el lugar propio de Cristo en la filosofía³. Algunas posiciones sostienen que la fi-

² Esta recopilación es X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*, Namur 1988, aunque ya hemos dicho que la obra procede de los primeros trabajos universitarios de nuestro autor, en los años setenta.

³ Tilliette inauguró un estilo que otros autores han seguido en sus trabajos, especialmente E. BRITO, *Philosophie Moderne et Christianisme*, I-II, Leuven 2010. Mientras ultimábamos

lososofía no puede tratar a Cristo sin deformarlo y negando su condición divina, pero hemos mostrado con Tilliette que, superando la tentación de la racionalización, hay una afinidad entre Cristo y la razón reconocida al mismo tiempo por la fe (la filosofía cristiana lo demuestra, si se supera una interpretación exclusivamente histórica) y también por la misma filosofía (que puede tratar no sólo de ideas o conceptos, sino también de personas, como en efecto ha hecho).

En nuestro capítulo segundo se expone el desarrollo y la solidez de este planteamiento de Tilliette: pasando de la prueba de hecho a la justificación teórica de la cristología filosófica se muestra que, si la filosofía pretende ser fiel a su misión de conocerlo todo, no puede por principio excluir los datos procedentes de la Revelación; la razón se hace hospitalaria de la Revelación y, de este modo, surge la filosofía cristiana que pone de relieve la insuperable afinidad de la razón con Cristo y a la inversa⁴.

Simultáneamente, Tilliette lleva a cabo una minuciosa investigación sobre la presencia de Cristo en los autores idealistas. En *La cristología idealista*⁵ se exponen las líneas de fondo que subyacen a la «policristía» y que permiten pasar de «las cristologías filosóficas» a la cristología filosófica. A partir de Kant, Cristo deja de ser admitido sólo como modelo y prototipo del filósofo ilustrado, para ser comprendido como sujeto histórico en el que se realiza el arquetipo de la humanidad, lo que el filósofo de Königsberg ha denominado *Idea Christi*. Después, Hegel y Schelling demostrarán la insuficiencia de la comprensión ética de la *Idea Christi*, puesto que Cristo es propiamente el nexo del mundo ideal con el sensible y el motor del despliegue de la historia del espíritu. Con el idealismo, la cristo-

la publicación de este trabajo ha aparecido también una interesante antología, que reconoce el influjo de nuestro autor: E. BONETE PERALES, *Filósofos ante Cristo*, Madrid 2015; cf. especialmente p. 15-16.

⁴ La relación entre la razón y la fe es una cuestión que no ha perdido actualidad. La aportación reciente más importante es el discurso del Papa Benedicto XVI en la universidad de Ratisbona, ampliamente comentado en una interesante obra de colaboración: BENEDICTO XVI *et alii*, *Dios salve la razón*, Madrid 2008.

⁵ X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, Paris 1987.

logía filosófica encuentra su núcleo en el significado universal de Cristo; su principal problema es entonces conectarlo con el sujeto histórico.

Estas reflexiones han definido las coordenadas de la cristología filosófica, que son cuatro: a) valor filosófico del cristianismo (filosofía cristiana); b) significado filosófico de la persona de Cristo (cristología filosófica como especialidad de la filosofía cristiana); c) distinción entre el modelo ético y el fundamento metafísico; d) necesidad de unificar la dimensión universal con el sujeto histórico concreto por medio de un acercamiento a la conciencia de Cristo⁶.

Estas ideas fueron magistralmente presentadas en *El Cristo de la filosofía*⁷. Cuando se acepta que Cristo es relevante para la filosofía (*Philosophia christiana*) y que la filosofía lo es también para Cristo (venciendo la tentación de la *Philosophia Christus*), se admite que hay un encuentro entre la fe y la razón (*Philosophia Christi*) que tiene a Cristo como inicio (*Philosophia ex Christo*) o como término (*de Christo*). Con respecto al contenido, la cristología filosófica muestra que los filósofos han estudiado a Cristo o bien como sujeto histórico (*Christus summus philosophus*) o bien como Idea universal, principalmente «metafísica» (*Idea Christi*); armonizar ambas dimensiones del contenido de la cristología filosófica es posible si se intenta la descripción de la conciencia de Jesús con la ayuda de la fenomenología (*Scientia Christi*).

Sobre estos fundamentos, y articulando la amplitud de su contenido, la cristología filosófica adopta tres direcciones o tres vías⁸: en primer lugar, un movimiento que va de la filosofía hacia Cristo, y que Tilliette describe en algunos autores que, desde preocupaciones filosóficas, trazan un camino apologético hasta

⁶ Cf. cap. II. En este mismo lugar exponemos la visión que la filosofía y la teología tienen de la cristología filosófica.

⁷ X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990 [trad. española: *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Bilbao 1994]. Hemos comentado el desarrollo de esta obra en nuestro capítulo IV, *supra*, p. 243s.

⁸ X. TILLIETTE, «Cristología filosófica», en R. FISICHELLA – R. LATOURELLE, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 232-237.

desembocar en Cristo, la mejor respuesta a las preguntas de los filósofos⁹; el segundo tipo de cristología filosófica, el más importante, es la corriente de pensamiento que brota de Cristo y de su significado, y que inspira de distintas maneras las obras filosóficas, con mayor o menor acierto; Tilliette destaca principalmente como ejemplo de esta segunda vía de cristología filosófica el trabajo de Blondel, en particular los dos últimos capítulos de *La Acción*, cuyo trasfondo cristiano se descifra con las referencias a la correspondencia y los *Carnets Intimes*.

El tercer tipo de cristología filosófica no es propiamente una nueva dirección, sino una prolongación de la segunda. Si Cristo pone en marcha una inquietud ética, y sobre todo, si nos ilumina el horizonte metafísico, el filósofo se pregunta legítimamente cómo vivió Cristo estas dimensiones que Él mismo inspira y sostiene. De algún modo, las principales nociones filosóficas quedan transformadas después de que Cristo las toma sobre sí. Por eso, el tercer tipo de cristología filosófica se plantea como una fenomenología de las vivencias de Cristo. Es necesario entender bien este planteamiento; con el segundo tipo de cristología filosófica se puede afirmar, como hace Blondel, que el sacrificio es una categoría metafísica, y también por ejemplo que las actitudes misericordiosas de Jesús tienen valor normativo. De Cristo se puede derivar una ética, y también un sistema metafísico. El peligro de esta segunda vía de la cristología filosófica es reducir la humanidad concreta del sujeto histórico a símbolo de su trascendencia. Es entonces cuando se hace necesario un tercer tipo de cristología filosófica que se preocupe de aunar las dimensiones universales de Cristo con su conciencia particular¹⁰. Tilliette encuentra en la fenomenología el instrumento más eficaz para descubrir cómo en Cristo se refleja la Idea en la conciencia del sujeto.

⁹ Cf. *supra*, cap. III, p. 228s. Estos autores son J. Lequier, M. de Biran, los fenomenólogos, M. Scheler, H. Bergson y el último Blondel, aunque podrían señalarse más.

¹⁰ Tilliette no se refiere nunca a la cuestión del «universal concreto» que aparece en H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 101s, aunque las resonancias son evidentes; cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca 2002, 274ss. El interés de Tilliette es más bien determinar la vivencia que Cristo tuvo de su valor metafísico universal (sobre el que se asienta su valor soteriológico).

Este tercer tipo de cristología filosófica es el que suscita más interés desde el punto de vista teológico, porque conecta con la cuestión de la conciencia de Cristo y ayuda a superar las dificultades que este problema ha despertado en la cristología actual. A partir de la posición de Tilliette, hemos defendido un planteamiento descendente para la cristología, en contra de la dirección habitual de algunas teologías actuales, que parecen seguir el sentido inverso¹¹. Sin embargo, la filosofía idealista del Absoluto no teme plantear las cosas «desde arriba»; y para evitar el peligro de deshacer la humanidad, Tilliette acude a la filosofía de Blondel con el fin de disipar las dudas y de mostrar a las claras la promoción humana resultante¹². Por consiguiente, pueden darse por superados los planteamientos «ascendentes» que tenían como única justificación defender la verdadera humanidad de Jesucristo. En la perspectiva derivada de la cristología filosófica, decir humanidad «verdadera» no quiere decir humanidad «ordinaria», sino auténtica pero perfecta; éste es, por otra parte, el tenor literal del dogma cristológico¹³, que se enriquece además cuando esta perfección humana no es sólo cualitativa, sino

¹¹ Nos remitimos aquí a las reflexiones afrontadas en la segunda parte, especialmente en las p. 202s. Sobre la complementariedad de las perspectivas descendente y ascendente, cf. L. M. ARMENDÁRIZ, «Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él. Respuesta cristológica a la indiferencia y a la nueva religiosidad», en *Razón y fe* 227 (1993) 143-160; 383-398. La lista de cristologías actuales con un planteamiento «descendente» se cierra pronto; además de J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, I-II (que no es propiamente una cristología, como el autor reconoce en *ibid.*, II, 8), y del planteamiento de Balthasar al que nos referiremos en la nota 14, cabe señalar: C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002 [trad. española: *Dios ha enviado a su Hijo*, Valencia 2006]; K. H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008. Podría decirse que inaugura este recorrido W. PANNENBERG, *Gründzuge der Christologie*, Güterslog 1964 (trad. española: *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974).

¹² Nos referimos, por supuesto, al *pancristismo*, y sobre todo a la cuestión cristológica expresada en M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, 224-226.

¹³ Cf. DH 301-302; GS 22 interpreta la perfección en la humanidad definida por Calcedonia para destacar su particularidad, cf. L. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 35.

«cuantitativa», es decir, una humanidad «compuesta» por todas las humanidades¹⁴.

En la base de este planteamiento se sitúa no sólo una admirable colaboración entre filosofía y teología, sino la convicción de la armonía entre la fe y la razón¹⁵. En este sentido, no hay que exagerar la distinción entre las diversas vías de la cristología filosófica, pues además de ser complementarias, son menos importantes que su unidad como especialización cristológica de la filosofía cristiana, que es su fundamento. Nadie debe temer ni el fin de la autonomía filosófica, ni la racionalización de los contenidos de fe. Hay terrenos en los que no es decisivo el encuentro entre filosofía y teología. Pero otras cuestiones reclaman una mirada conjunta, un espacio común, una «bóveda» formada por los dos arcos de la razón y la fe. Y la clave de esa bóveda es Cristo.

La diferencia entre la filosofía y la teología no hay que buscarla en la presencia de datos revelados, porque a partir de los conocimientos procedentes de la

¹⁴ La solución de Tilliette al problema teológico de la divino-humanidad de Jesús es así complementaria de la de Balthasar, para quien la prioridad descendente no reclama explicar la autenticidad de la humanidad de Cristo, sino la capacidad divina de hacer suyas las vivencias humanas (el sufrimiento y la muerte, la libertad y el crecimiento, la fe y la obediencia, etc.); cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, esp. 293-396.

¹⁵ La separación entre fe y razón que adoptó el neotomismo puso trabas al desarrollo teológico de la «vía de la inmanencia» abierta por Blondel. Aún peor fue la negación que hizo Heidegger de la filosofía cristiana; cf. P. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001. Comentando a Heidegger, Vattimo apuesta por la identidad entre filosofía y teología: «cuando yo hablo de *kénosis*, ¿hablo como filósofo o como teólogo? Creo que como filósofo, pero reconociendo que puedo hablar del debilitamiento del ser solo si me refiero también o fundamentalmente a un modelo teológico que interpreto en términos filosóficos. Incluso podríamos plantearlo así: la filosofía y la teología dicen lo mismo con terminologías diferentes. Una diversidad, no obstante, en mi opinión, llevada al extremo y perjudicial, porque confina la teología en un recinto puramente dogmático», G. VATTIMO – C. DOTOLO, *Dios, la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Barcelona 2012, 93-94. Esta reflexión demuestra que el debate acerca de la distinción entre filosofía y teología es muy actual y que, en cierta manera, no tendría que haberse «superado» la identidad entre filosofía y teología propia de la época clásica (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 24-25).

Revelación es posible elaborar también auténtica filosofía, y la mejor prueba es *La Acción* de Blondel. La filosofía puede acoger, laboriosa y lentamente, la Verdad que es Cristo, Vínculo y Clave del mundo; la teología puede asumir estas opciones y reflexiones filosóficas y exponer las consecuencias que se derivan para la soteriología o la antropología teológica, por ejemplo.

La cristología filosófica revela así su condición de fundamento para la cristología teológica. Es lógico pensar que quien elabora una cristología da por supuestas determinadas opciones filosóficas, aunque nunca las haya admitido abiertamente. La propuesta de Tilliette de anteponer una cristología filosófica a la especulación sobre el dogma cristológico no responde sólo a una voluntad de presentar claramente los presupuestos filosóficos, sino de admitir que dichos fundamentos pueden ser menos críticos y más amplios de lo esperado. Tilliette presenta valientemente la convicción de Blondel como soporte filosófico: que no puede ser ajena a la conciencia de Cristo su condición metafísica de ser la Clave de la realidad. De otro modo, pretender que la realidad tenga un trasfondo cristológico se convertiría en una falsedad, y hacer Hijo de Dios a un Jesús no consciente de su identidad divina sería simplemente elaborar una invención artificial. He aquí la convicción esencial. Si Cristo es Dios, lo sabía. Si Cristo es la Clave de la realidad, también. Lo que la fenomenología de Cristo debe estudiar son precisamente las consecuencias que se derivan para la condición humana de Cristo de esta posición como Vínculo de la realidad, además de su identidad divina y humana. Más aún, corresponde a la fenomenología de Cristo establecer la posibilidad de pensar un sujeto en estas condiciones.

En este sentido, nos parece intuir en la obra de Tilliette que, hasta cierto punto, la filosofía está mejor preparada que la propia teología para desarrollar esta cuestión. Con su elevada y noble comprensión de la filosofía, apoyada en el trabajo de Schelling, Tilliette evita que la teología tenga que limitarse a la vía negativa.

2. Una cristología eucarística

En la cristología filosófica de Tilliette, que desarrolla las intuiciones fundamentales de Blondel, Cristo se muestra como Persona divina que vive su Encarnación como la búsqueda progresiva de una humanidad cada vez mayor. La fenomenología de Cristo estudia sus vivencias como la concreción de la Encarna-

ción: el Hijo de Dios se hace hombre para venir a buscar a todos los hombres por los caminos de la humanidad¹⁶. En este sentido, en la unión hipostática la naturaleza humana no sólo se muestra con capacidad para ser asumida por la divina, sino que en Cristo adquiere unas condiciones tales que la hacen capaz de acoger a todos los hombres: es decir, si puede decirse así, por la unión hipostática la humanidad asumida se ha vuelto más humana¹⁷. Cristo es consciente de su identidad divina, y por tanto su humanidad refleja esta condición; pero lo hace no sólo ni principalmente con una humanidad incomparable, sino con una capacidad que le permite acoger a todos los hombres y a la realidad entera, que encuentra en Él su consistencia, para así poder salvarlos¹⁸. Es difícil no percibir detrás de

¹⁶ Aludimos así a cuanto hemos expuesto en el capítulo VI: la vivencia que Cristo tuvo de su identidad personal, de la corporalidad y la temporalidad, del sufrimiento y la mortalidad, y de la afectividad (modelada en las bienaventuranzas). Hay que lamentar que Tilliette no haya desarrollado una fenomenología más extensa, considerando más dimensiones de la humanidad de Cristo. En las líneas que siguen intentaremos indicar algunos elementos que pueden profundizarse.

¹⁷ Esta intuición completa las reflexiones sobre la solidaridad de Cristo con los hombres (cf. *GS* 22); una reflexión reciente sobre este asunto: F. CASTRO PÉREZ, «La solidaridad del Verbo encarnado con cada hombre, fundamento de la dignidad personal», en M. AROZTEGI *et alii*, *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria*, Madrid 2014, 227-271.

¹⁸ Interpretamos de este modo la misteriosa expresión de Blondel a la que nos hemos referido en innumerables ocasiones: la conciencia de Cristo está compuesta de todas las conciencias e inconciencias humanas; cf. nuestro cap. V, el apartado sobre Blondel y la conciencia de Cristo (*supra*, p. 304s), y nuestro cap. VI, al tratar del esquema general de la fenomenología de Cristo, y sobre todo del episodio de Getsemaní (*supra*, p. 394). Aunque algunos autores temen una disolución de la humanidad de Jesús (cf. R. VIRGOULAY, *Blondel et le Modernisme*, 415-417), nosotros hemos mostrado que en realidad subyace a esta presencia de todos los hombres en la conciencia de Cristo lo que la fenomenología expresa con la categoría de «empatía» (que va más allá del significado que este término recibe en el uso coloquial). ¿Hay en los evangelios algunas referencias a este conocimiento especial de Cristo? Quizás puedan interpretarse en este sentido las expresiones de Lc 5,17s; Mt 12,22s; Jn 2,24; cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, 17-22. También Blondel ha hablado del conocimiento íntimo de Cristo que poseen los santos (cf. M. BLON-

estas afirmaciones una melodía que recuerda a la obra de Schelling; Cristo no tiene otro modo de mostrar su divinidad que con una humanidad más grande (y por eso más sufriente y humilde), al mismo tiempo que el secreto de su humanidad es que refleja misteriosamente la gloria de la vida divina. Gloria y *kénosis* son compatibles en la misma Persona, vivencias que comparten y manifiestan la misma raíz personal¹⁹.

Por esta razón, Tilliette destaca el *pancristismo* de Blondel, que significa la unidad de todos los estados de Cristo: no se puede establecer una distancia estricta entre el Cristo histórico y el Cristo resucitado²⁰. El Resucitado porta en su cuerpo glorioso las llagas de la cruz, esto es, la historia por la cual ha ido incorporando a la humanidad entera a su amor y a su entrega, cuya victoria se muestra con eterna evidencia en la Pascua (cf. *STh* III, q. 54, a. 4). La resurrección vuelve visible lo que es real ya en la historia pero que «desde nuestro lado» queda aún desdibujado — no en la conciencia de Cristo, se entiende, sino para la mirada de los hombres. Por eso, todos los episodios de la vida de Cristo son anticipo de su realidad gloriosa (misterios). En ellos se trasluce la gloria de la humanidad de Jesucristo, inundada del amor de Dios. La cristología tiene que conceder un lugar central a los episodios de la vida de Jesús que más resaltan la continuidad con el Resucitado: el más importante es quizás el de la Transfiguración (cf. Mc 9,2ss), en el que la condición divina de Jesús se muestra *antes* de su Pasión y como clave de la misma; también su presencia como joven entre los doctores de la Ley (cf. Lc 2,41-50), que atestigua la condición filial de Jesús y su especial compren-

DEL, «Histoire et Dogme», 225) y Tilliette lo ha acogido como una intuición fundamental: cf. X. TILLIETTE, «Come Cristo visse la sua umanità», en *Greg.* 82 (2001) 527s.

¹⁹ Cf. X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», 15-16.

²⁰ Cf. *supra*, p. 200s. Aquí explicamos el *pancristismo* de Blondel como unidad de todos sus estados, desde la preexistencia hasta la gloria. Y afirmamos que los evangelistas no habrían concebido sus obras como un esfuerzo por justificar la identidad del Resucitado con el Jesús histórico, como si se tratara de una idea discutida, sino que los evangelios habrían sido redactados para mostrar la continuidad entre la historia y la gloria, sin que haya novedad en la identidad de Jesús sino en la capacidad de conocimiento de los discípulos. En esta cristología descendente, la historia que vive el Hijo de Dios representa una ampliación de su humanidad.

sión de las Escrituras; a estos episodios habría que añadir los fugaces destellos de la gloria de Cristo cuando alguien consigue rozar con fe la orla de su manto (cf. Mc 5,27-34), o el asombro que causa en sus discípulos su dominio sobre la naturaleza (cf. Mc 4,35-41), o la multiplicación de los panes, que no repetirá después de su resurrección a pesar de convocar a los discípulos en torno al pan y al pescado (cf. Jn 21,13). Esta «identidad continuada» de Jesús se expresa también en la sensibilidad que le permite «ver la fe» que tenían los hombres (cf. Mc 2,5) y en la autoridad con la que enseñaba y, sobre todo, perdonaba los pecados (cf. Mc 1,27; 2,7; ¿qué significado tiene el perdón de los pecados *antes* de la Pascua?). La cristología clásica ha visto también esta conexión de la historia y la gloria comparando el episodio del nacimiento virginal con la aparición corporal del Resucitado (cf. *STh* III, q. 35, a. 6; q. 54, a. 1, ad 1)²¹.

Entre los episodios a los que la cristología debe conceder más relevancia destaca principalmente la Última Cena de Jesús, porque pensamos que la Eucaristía debe señalarse como clave de la cristología: planteando una cristología eucarística, en la que la Eucaristía tal y como aparece en el NT es primera palabra y horizonte de referencia, pueden solucionarse muchas dificultades actuales²². Sólo hay que considerar el trasfondo de las palabras de la Última Cena, más allá de sus diferencias en los distintos relatos. Si como sugiere el tenor literal de las expresiones y el alcance de los gestos hay que excluir toda interpretación simbólica, entonces dichas palabras suponen en Cristo que las pronuncia la conciencia de su condición divina y, además, la convicción del alcance metafísico de su humani-

²¹ Una vez más hay que dar la razón a Blondel cuando dice que la humanidad de Cristo no queda disuelta en la unión hipostática porque nuestras humanidades, que han entrado en la suya, hacen de «pantalla» a la hoguera divina. Su condición divina no anula su humanidad, sino que la hace capaz de una unión universal, y en consecuencia más humana. Nuestra incorporación a Cristo explicaría también por qué hasta la Pascua su humanidad no transparente completamente, sino a retazos, su condición divina. Sólo después de incluirnos a todos y todas nuestras vivencias (también la inconsciencia del pecado y su consecuencia de muerte) puede la humanidad alcanzar su auténtica vocación, la comunión divina.

²² Hemos aludido a los evangelios como un «largo camino de Emaús» que culmina en la fracción del pan, cf. *supra*, 204. Nos parece que se trata de una intuición que puede aprovecharse para plantear la cristología.

dad, que fundamenta su significado salvífico. Cristo puede ser el salvador porque su humanidad sostiene la realidad entera; por este motivo, porque Cristo es la síntesis del mundo, y acoge en sí la materia y el espíritu, lo histórico y lo necesario, entonces es posible la Presencia real. Más aún, sólo si la humanidad de Cristo es espacio abierto para incluirnos a todos y salvarnos a todos se entiende la necesidad del sacramento del Cuerpo. Además, sólo si Cristo era consciente de ello es posible que nazca la Tradición²³.

Habría que dar más relevancia a la Última Cena para determinar la cuestión de la conciencia de Jesús²⁴, porque ilumina el misterio de su identidad divina y la incorporación de todos los hombres a su humanidad. La Eucaristía del Jueves Santo tiene su contrapunto dramático en el episodio de la oración de Jesús en Getsemaní, a la que Tilliette ha aludido con frecuencia en su fenomenología de la conciencia de Cristo. Interpreta este pasaje como la representación visible y trágica del proceso de empatía por el cual Cristo hace suyas las conciencias y las inconsciencias humanas, en especial aquellos estados a los que nos ha conducido el pecado y que provocan nuestra ocultación voluntaria al amor divino. El Hijo de Dios ha extendido su amor también hasta el drama de la ausencia de Dios, para que ya nada pueda estar verdaderamente alejado del Padre. En Getsemaní no asistimos a la impotencia del hombre frente a la voluntad de Dios, sino al amor del Hijo de Dios (acción) que en su Humanidad acoge (pasión) las inconsciencias humanas. Nuestra humanidad está en la suya, sostenida por la suya; nuestra humanidad rota, sostenida por su humanidad santa que ha querido romperse por nosotros. Su humanidad está formada por las nuestras, las padece, y así las sos-

²³ Tilliette ha dedicado un importante trabajo al tratamiento filosófico de la Eucaristía, al que hemos aludido en otras ocasiones. Cf. X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2001.

²⁴ En la medida en que la filosofía y la teología concedan a la Eucaristía su auténtico alcance —cristológico, cósmico, salvífico y antropológico—, en esa misma medida la fenomenología de Cristo empezará a dejar de ser una tarea por elaborar. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 293ss; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949 [trad. italiana: *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1982].

tiene para salvarlas. No hay que pensar que Pascal exageraba cuando decía que Cristo había vertido por cada uno de nosotros una gota determinada de sudor de sangre²⁵. Por esta razón, la imagen de Cristo que prefiere la cristología filosófica no es sólo la del maestro revestido con la toga del filósofo del arte paleocristiano, bella representación que nuestro autor ha evocado en *Le Christ de la philosophie*²⁶, sino la del Huerto de los Olivos, donde se han dado cita todos los santos para dar oídos a los gritos y vislumbrar las lágrimas de Aquel que fue escuchado por su piedad filial y aprendió, sufriendo, a obedecer, convirtiéndose de este modo en autor de salvación eterna para todos los que están dispuestos a obedecerle (cf. Heb 5,7-9).

No es frecuente en las cristologías actuales la alusión a Getsemaní²⁷, que en la presentación clásica se entendía como una reflexión sobre la doble voluntad de Cristo²⁸. La presentación Tilliette nos ayuda a entender que Getsemaní no es sólo el momento de la angustia humana de Jesús, sino la inclusión en la humanidad de Cristo de toda la resistencia humana a Dios, que por la obediencia del Hijo al Padre queda sanada; es el momento en el que «Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia»²⁹.

²⁵ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, § 553 (Br.): «Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi», expresión a la que Tilliette alude en numerosas ocasiones: *Christ*, 199 (CF, 128-129), *supra*, p. 263; *Sem.*, 40s, *supra*, p. 269; *CCVU*, 533-534; X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 58; ID., «Per una teologia del Getsemani», 54.

²⁶ Cf. *Christ*, 70.

²⁷ En algunas se alude a la oración del Huerto de los Olivos como el episodio ejemplar de la oración de Jesús en el que se prepara a su pasión: cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 475. Ya antes lo había presentado así K. ADAM, *Jesucristo*, Barcelona 1985⁸, 127.

²⁸ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, II, 186s.

²⁹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, II, 190. Se trata del diálogo entre el Padre y el Hijo en el que hemos sido incluidos; cf. *ibid.*, 191: «este “Yo” [del Hijo] ha acogido en sí la oposición de la humanidad y la ha transformado, de modo que ahora todos nosotros estamos presentes en la obediencia del Hijo, hemos sido incluidos dentro de la condición de hijos». Esta interpretación se aparta de la sostenida por Balthasar que interpreta Getsemaní como la angustia de la condena, cf. H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», 713-715.

3. Una «fenomenología teológica»

La fenomenología de Cristo sólo es posible con este trasfondo filosófico y suponiendo una cristología descendente. Con razón dice Tilliette que es una tarea aún por elaborar. Es admirable que en la actualidad se lleven a cabo trabajos fenomenológicos tan sugerentes como el de M. Henry, que tiene el mérito de resituar a Cristo en el foco de las grandes cuestiones filosóficas³⁰. Pero Tilliette toma la fenomenología en su sentido más original, para resolver la conexión entre el significado universal de Cristo y su historia concreta, un problema cristológico que a su juicio no resuelve adecuadamente la intuición de Henry. Nuestro autor cree que analizando cada episodio de la vida de Cristo es posible mostrar la vivencia que Él tenía de su condición divina y humana, de la compatibilidad y permanencia de ambas en la unión, de su dimensión soteriológica y también, indirectamente, de la repercusión filosófica que se desprende de estas vivencias para comprender nuestra propia humanidad.

En el apartado anterior hemos aludido a algunos episodios que, aunque no están presentes en la obra de Tilliette, deben ocupar la atención de la cristología. Intentaremos ahora añadir alguno más, en lo que forzosamente sólo puede ser anuncio de un trabajo posterior. En primer lugar, como antes hemos adelantado, habría que elaborar una «fenomenología» de la Resurrección, que en el fondo no estaría muy lejos de la actual fenomenología del cuerpo. Para eso basta tener en cuenta que, como hemos dicho, no hay que descuidar la identidad y la continuidad del Resucitado con el Jesús histórico. En este sentido, la pregunta central sería cómo vivió Cristo su humanidad resucitada y qué relación le vincula con los hombres después de su Pascua³¹. Los relatos de las apariciones del Resucitado tendrían así un lugar más relevante en la reflexión cristológica³².

³⁰ La presentación que hace Tilliette de la obra de Henry la hemos recogido *supra*, p. 353s.

³¹ Aquí habría que incluir la inquietud por quienes rechazan el encuentro con Él. ¿Puede en último término hablarse de una opción definitiva por la perdición? Si Cristo es el Vínculo de toda la realidad, ¿se puede de verdad mantener una situación humana completamente cerrada a Dios? Si en última instancia la libertad humana es participación de la libertad divina, ¿puede haber opciones definitivas en contra de Dios? Sólo a esta luz cobra su verdade-

En una fenomenología de Cristo tiene que haber un lugar también para su peculiar vivencia de la relación con Dios y con cada uno de los hombres. Tilliette lo ha apuntado pero sin desarrollarlo. Esta investigación puede entenderse como una explicación de la expresión del evangelio de Juan: «Yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,20). Además de afirmar de manera evidente la filiación divina de Jesús, esta frase es también una descripción muy adecuada de la empatía estudiada por la fenomenología. Si no quiere entenderse simplemente en sentido simbólico, la mejor explicación es la que nuestro autor expone tomando como punto de apoyo las reflexiones de Blondel y E. Stein. La conciencia de Cristo compuesta de nuestras conciencias, o dicho de otro modo, la *com-presencia* de los hombres en la conciencia de Cristo, constituye al mismo tiempo el fundamento del conocimiento que Cristo tiene de todos los hombres y la posibilidad que tenemos nosotros de conocerle a Él. No es sólo presentar a Cristo como caso paradigmático de la humanidad, un modelo que habría que repetir o una imagen que cada hombre tendría que reflejar, sino descubrirlo como síntesis que nos reúne a todos, en quien se decide la suerte de todos.

Resulta sorprendente que Tilliette no haya aplicado esta reflexión a la interpretación del pasaje de las tentaciones de Jesús, al que sin embargo se ha referido en varias ocasiones³³. La presencia del tentador en la vida de Jesús no se explica como una actuación ejemplarizante (por supuesto, tampoco como una lucha con el mal, como si éste pudiera vencer a Jesús), sino precisamente como una incor-

ra dimensión el «esperar para todos», que sin embargo debe ser bien comprendido: cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, Madrid 1996, 237-239, con alusiones a Balthasar y Rahner.

³² En algunos planteamientos recientes parece reeditarse el error nestoriano, distinguiendo exageradamente entre el Jesús Pascual y el Jesús histórico (lo que también es propio de algunas corrientes gnósticas). En esos casos, lo que se considera impropio del Jesús de la historia se explica como una «proyección» retrospectiva de la fe en el Resucitado. Y así, el punto de partida en la cristología es la Resurrección de Cristo. Nuestro planteamiento pretende ser distinto: tomar como punto de partida, con Blondel, la unidad de todos los estados de Cristo, y desde ahí matizar las diferencias entre la presencia «histórica» y la manifestación «pascual».

³³ Sobre todo en *Bibl.*

poración de las luchas de la humanidad entera a la humanidad de Cristo; nuestras tentaciones tienen eco en su corazón, para quedar sanadas. Por eso nuestro autor afirma abiertamente que «nuestras tentaciones Él las ha soportado como nuestras, no como suyas»³⁴. Jesús ha acogido nuestras tentaciones en su humanidad como un misterio de su condescendencia: la humanidad impecable del Hijo de Dios sólo puede ser tentada porque acoge las tentaciones que sufrimos todos los hombres, para vencer por nosotros con la fuerza de su obediencia, tan destacada en los dos relatos evangélicos (cf. Mt 4,1-11; Lc 4,1-13).

La misma predicación del Reino en parábolas puede entenderse como la incorporación de nuestra realidad humana a la sabiduría divina. Las parábolas de Cristo no son simplemente un hablar de cosas sencillas con el fin de ser comprendido por los más humildes, sino principalmente una redención de la palabra y de la realidad expresada verbalmente³⁵. Si la realidad entera y todas las cosas tienen a Cristo como fundamento y clave, no sólo proclaman su idoneidad para comunicar el Evangelio, sino que al ser pronunciadas por Cristo, junto con el mensaje salvífico, desvelan también su íntima esencia: las cosas, hechas palabra de la Palabra, hablan de su dependencia última de la Palabra creadora. El Hijo de Dios se vuelve pasivo en su humanidad de la realidad de la que es activamente el Creador³⁶. Así todo desvela su fundamento cristológico.

Esta «fenomenología teológica» que no sólo describe los acontecimientos de la vida de Cristo, sino toda la realidad en su trasfondo cristológico, es un movimiento complementario a la «cristología eucarística»: si ésta refleja la prioridad

³⁴ Cc, 106; cf. *supra*, p. 410s.

³⁵ Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004.

³⁶ Es una intuición que ha trabajado Blondel, cf. X. TILLIETTE, «La cristología “da catecumeno” di Bergson e la “filosofía del Cristo” di Blondel», en S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. II. Il Novecento*, Milano 2002, 47: «El Hombre-Dios, Creador y criatura, funda la ontología de lo sensible. Un Ser, cuya visión hace ser los seres — una visión que es al mismo tiempo intuición intelectual y mirada sensible. Las cosas son porque Dios las ve como Dios, y Dios las ve como Hombre para que sean. *Aliter per divinitatem, aliter per humanitatem idem eadem cognoscens*. La teoría teándrica del conocimiento da a la actividad y a la pasividad de la percepción una profundidad insospechada [...] Cristo realiza las cosas mientras las padece».

descendente de la ofrenda divina a los hombres, la fenomenología vendría a poner de manifiesto el impulso de la realidad entera para incorporarse a su raíz, Cristo. Se reproduce así, de algún modo, el movimiento de la liturgia eucarística por el cual se presenta en el altar el pan eucarístico, que condensa los rayos del sol, el rocío de la tierra y el esfuerzo de los hombres³⁷, y que después es convertido por Cristo en su Cuerpo y su presencia viva.

Por tanto, aunque el método fenomenológico parece poco apropiado para la teología porque el objeto último de ésta escapa por esencia a toda manifestación «fenoménica», la cristología filosófica se hace mediación para una «fenomenología teológica» que, sin embargo, es posible debido a sus profundas raíces filosóficas. La cristología filosófica puede mostrar que la realidad, analizada fenomenológicamente, no puede ocultar su trasfondo cristológico. Y, sobre todo, la cristología filosófica puede estudiar especialmente la vivencia que Cristo mismo tenía de su condición divina y humana, de su significado metafísico y su misión redentora. Como hemos dicho, sus conclusiones tienen un valor muy importante para la teología y la cristología.

La universalidad de la humanidad de Jesús puesta de manifiesto en el planteamiento de Tilliette nos obliga a releer las conclusiones de la llamada «cristología del Espíritu», de la que se han ocupado algunos teólogos en los años finales del siglo XX³⁸. Si la «teología de la unción» fuera el único modo de mostrar que la salvación es también fruto de la humanidad de Cristo, ungida por el Espíritu, estaríamos obligados a distinguir entre lo que Jesús es como Hijo (Logos) y lo

³⁷ La expresión alude a unas líneas de Blondel, que también meditó ampliamente sobre el misterio eucarístico: «el ideal de la unidad se encuentra en la hostia que resume en sí toda la naturaleza, riqueza de la tierra, rocío, rayos, antes que, por una especie de nutrición perfecta, se vuelva la humanidad y la divinidad misma para formar en nosotros el ser nuevo, una realidad más que divina, por así decir, una síntesis verdaderamente universal», citadas en *Euch.*, 108.

³⁸ L. LADARIA, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», en *Greg.* 61 (1980) 353-360, como respuesta a P. A. J. M. SCHOONENBERG, «Spirit christology and Logos christology», en *Bijdragen* 38 (1977) 350-375, con bibliografía sobre la presencia del Espíritu en varias cristologías. Más recientemente, cf. M. BORDONI, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

que hace como hombre «espiritual», terminando así en el nestorianismo. Por eso, la «teología de la unción» sólo puede plantearse con el fin de resaltar la vinculación de las misiones del Hijo y del Espíritu, la cristología y la pneumatología. Por tanto, no hay que confundir la «cristología del Espíritu» con una cristología ascendente (que ve a Cristo constituido Hijo de Dios por el Espíritu); es principalmente un esfuerzo por mostrar el alcance universal de la misión de Jesús³⁹.

La fenomenología de Cristo puede añadir una sugerente aportación a esta cuestión. Tilliette ha aprobado la intuición de Blondel que piensa en una «humanidad universal» de Jesucristo, una conciencia formada por todas nuestras conciencias, lo que hace a Cristo «el hombre de todos los hombres»⁴⁰. Si todos los hombres estamos ya misteriosamente incluidos en el misterio de Cristo, ¿cómo hay que entender entonces nuestra incorporación a este misterio por la acción del Espíritu Santo? Un dato central de la cristología del Espíritu es que el NT atestigua la acción del Espíritu Santo sobre el Hijo encarnado⁴¹; por eso, si todos los

³⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teológica*, III, 38s; en la p. 59-60 (nota 91) se rebate la interpretación adopcionista de Schoonenberg a la que nos hemos referido en la nota anterior. Sobre el papel universalizador de la misión del Espíritu, cf. también L. LADARIA, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», 359: «Autocomunicación del Logos y del Espíritu en Jesús son dos aspectos de su ser que podemos distinguir pero no separar. Los dos son necesarios para entender su persona y su obra. Por el primero Jesús es el Hijo de Dios, palabra definitiva del Padre. Por el segundo su humanidad se convierte en paradigmática para todos los hombres, su plenitud se comunica para que en todos pueda tener lugar lo que de un modo único se ha realizado en Él. La integración de la cristología del Logos y la del Espíritu ayuda a su vez para la integración de la cristología y la soteriología [...]. El Espíritu Santo universaliza por así decir la irrepetibilidad de Jesús, hace su persona única relevante para todos»; cf. también *ibid.*, 358: «la cristología del Espíritu explica por qué Jesús, en su irrepetibilidad, es el principio de la nueva vida de toda la humanidad».

⁴⁰ X. TILLIETTE, «La sixième béatitude...», 57: «il est l'homme de tous les hommes».

⁴¹ L. LADARIA, «Cristología del Logos y cristología del Espíritu», 355-356: «es el Espíritu Santo el que actúa en Jesús durante todas las etapas de su vida, y no precisamente el Logos o el Hijo. En ningún lugar del NT se nos dice que el Hijo haya descendido sobre Jesús en el Jordán o lo haya resucitado de entre los muertos. Por lo tanto, sobre este Jesús, personalmente idéntico con el Logos, actúa en distintos momentos de su existencia el Espíritu Santo para la realización de su vida de Hijo, para el perfeccionamiento de su filiación, poseída ciertamente desde el principio (Heb 5,9). Si la filiación divina de Jesús tiene su fun-

hombres estamos ya incluidos en el Hijo por su encarnación, la acción del Espíritu sobre Él es también, de algún modo, la acción del Espíritu sobre todos nosotros. Así se desvela que la universalización de la salvación que es fruto del Espíritu no se opone a la centralidad cristológica.

Por otro lado, la vivencia que Cristo tiene de la unción de su humanidad por el Espíritu no puede ser distinta de las demás vivencias humanas. Por una parte, la unción le afianza en su identidad filial (por eso, su bautismo es la proclamación de su condición de Hijo, cf. Mc 1,10-11; más aún, precisamente «en el Espíritu Santo» puede proclamar que sólo Él conoce al Padre, cf. Lc 10,21-22); y por otra parte, recibir el Espíritu arraiga la unidad de Jesús con todos los hombres («lleno del Espíritu» siente la tentación, cf. Lc 4,1s; «con la fuerza del Espíritu» predica y es alabado por todos, y su fama se extiende, cf. Lc 4,14-15; «ungido por el Espíritu» proclama que «hoy» se realiza la evangelización de los pobres y la liberación de los oprimidos, cf. Lc 4,18-21). Recibiendo el Espíritu, Cristo comprende progresivamente su identidad filial y su condición divina, al mismo tiempo que se consolida su solidaridad universal con todos los hombres.

Estas líneas fundamentales de las vivencias de Cristo conforman la fenomenología de Cristo cuyos rasgos describimos en el capítulo sexto. Analizando la conciencia de Cristo («¿cómo vivió Cristo su propio “Yo”?») tuvimos la ocasión de mostrar que la dependencia del Padre, y en consecuencia la identidad divina filial, no anula la conciencia humana capaz de incluir a todos los hombres.

Esta conciencia humana alcanza también el sufrimiento, y la prueba más evidente es la oración de Cristo en Getsemaní, en la que sumergido en la oscuridad de la inconsciencia humana Cristo puede gritar con lucidez a su Padre. Por esta razón, la fenomenología de Cristo afronta la vivencia que Jesús tuvo del sufrimiento; Tilliette se apoya en Balthasar para afirmar que sólo se entiende la *kénosis* suponiendo la conciencia divina de Jesús, y que ambos conceptos son teológicamente compatibles; de hecho, sufrimiento y conciencia filial se combinan co-

damento en que él es el Logos de Dios, la realización histórica de su vida filial para la salvación de los hombres parece igualmente según el NT que hay que atribuirle a la acción del Espíritu de Dios en él».

mo dos vertientes de la misma vivencia (cf. Heb 5,8), además de revestir un valor de condescendencia («amar significa querer sufrir», Blondel). Prolongando el Viernes santo, Cristo en el estado de muerte (el Sábado santo) hace patente su comunión con todos los hombres al tiempo que muestra también su dimensión salvífica y vital: incluso cuando permanece en el silencio, el Verbo es la vida de los hombres; sólo si lleva la vida a los muertos, la presencia de Cristo en el sepulcro tiene sentido solidario. La vivencia que Cristo tiene de su corporalidad repite también esta doble referencia: por una parte, su humanidad inmaculada y santa le recuerda constantemente su origen divino; por otra parte, unido por su cuerpo material a todas las cosas, puede sostenerlas desde dentro. Es el Vínculo del mundo, que conoce como hombre aquello que ha creado como Dios⁴². La vivencia que tiene de sus propios sentimientos habla en la misma dirección: su corazón late al mismo tiempo en la relación única con Dios, el Padre, y en la inclusión universal de todos los hombres.

4. Conclusión

Vamos a cerrar nuestro trabajo acogiendo una vez más el impulso que Tilliette ofrece a la descripción fenomenológica de las vivencias de Cristo; de este modo es posible tener acceso a su conciencia, que es divina y humana. La condición de posibilidad de esta fenomenología de Cristo es una cristología filosófica que admite a Cristo como Vínculo del mundo. Por eso, hay que afirmar que esta vinculación en Él del mundo y de todos los hombres es un dato de su conciencia. Esta reflexión filosófica nos parece imprescindible para la cristología teológica:

⁴² Cf. *supra*, p. 397s. Tilliette ha recordado las resonancias eucarísticas que tiene esta realidad cristológica, y remite para eso especialmente a Blondel; cf. *Euch.*, 113: «Dios mismo tiene lo sensible; no se trata sólo de la señal de su extrema condescendencia, sino de la condición de la existencia de lo sensible: Dios produce lo que experimenta, lo sensible es asimilado. La extraordinaria evocación del Dios activo y pasivo al final de la cuarta parte [de *La Acción*], si se aplica directamente al Mediador y al Verbo encarnado, alcanza por concomitancia, a través del recuerdo de la Pasión, la realidad de esta acción religiosa por excelencia que es la Eucaristía».

«Ante el declive de las cristologías especulativas y el peligro de un “ateísmo cristológico” (que no es más que un secularismo avergonzado), una cristología filosófica abre el futuro de una teología que vuelve a la tranquilidad. Para llevar a cabo su tarea milenaria, la teología necesita instrumentos nuevos. Demasiado tiempo centró el misterio de la unión hipostática en la cuestión de la ciencia de Cristo y su poder profético y taumatúrgico, objetivándolos. Ahora tendría que dedicarse *a la conciencia fenomenológica de Cristo, a su Yo, a su ser mundano*: Blondel lo presentía y nos ofrece la clave. Para hacerlo, ya no sirven las herramientas de la escolástica. Una cristología filosófica, al mismo tiempo audaz pero respetuosa con el misterio, podría ofrecer sus análisis y la frescura de sus intuiciones. Rahner limita más o menos la cristología “transcendental” a la explicación de la *Idea Christi*, a los prolegómenos del conocimiento de Cristo. Pero a mi parecer se podría ir más allá, hasta la subjetividad absoluta de Cristo, y devolver de este modo a la dogmática los intereses del dinero que prestó»⁴³.

Las reflexiones de Tilliette han mostrado que la razón humana puede acoger el misterio de Cristo, que proyecta su luz sobre la realidad entera y, en particular, sobre el ser humano. La altura de la *Idea Christi* justifica el anuncio de la salvación y lo hace aceptable también en la actualidad.

Con la cristología filosófica no sólo hemos podido conocer mejor a Jesús, planteando un acercamiento fenomenológico a sus vivencias, sino que hemos destacado el significado universal de su persona, pues es la Clave y el Vínculo de la realidad. Este valor metafísico, cósmico, ético, filosófico... de Cristo es lo que ya pusieron de relieve los pensadores antiguos, y en cierto modo es lo que la cristología filosófica pretende recuperar. Sirva para ilustrarlo el siguiente texto de san Ireneo de Lyon:

La obediencia ha conducido al Hijo a la muerte, clavado en el árbol de la cruz. Así ha destruido la antigua desobediencia que había sido cometida por medio del árbol. Además, el Hijo es la Palabra del Padre Todopoderoso. Esta Palabra, por medio de la cual el Padre ha creado el mundo, se extiende con la misma amplitud que la creación entera. La sostiene en su longitud y anchura, en su altura y profundidad (cf. Ef 3,18). En efecto, es la Palabra del Padre que domina el universo. Por eso el Hijo de Dios ha

⁴³ X. TILLIETTE, «Le Christ des philosophes...», 50. Los subrayados son nuestros.

sido clavado en el árbol de la cruz siguiendo esas cuatro dimensiones. En efecto, *ya se encontraba de algún modo impreso en forma de cruz en el universo*. El Hijo de Dios, haciéndose visible, debía mostrarse abiertamente como impreso en forma de cruz en el universo. De este modo, por su lugar visible de hombre clavado en la cruz, ha revelado su acción sobre el mundo invisible. Esto es cuanto podemos comprender. Es Él quien ilumina la altura, es decir, lo que está en los cielos. Es Él quien sostiene las profundidades, es decir, las cosas que están en la tierra. Es Él quien extiende también la longitud desde levante hasta poniente. Es Él quien dirige la anchura, como un piloto, del polo al mediodía. Es Él quien, finalmente, convoca por todas partes a los que se pierden, para hacerles conocer al Padre*.

* He preferido la traducción de SC, que aunque está más elaborada, me parece más clara; S. IRÉNÉE DE LYON, *Exposé de la Prédication des Apôtres*, SC 406, Paris 1995, §34: «L'obéissance a conduit le Fils jusqu'à la mort, cloué sur le bois de la croix. Ainsi il a détruit la vieille désobéissance qui avait été commise par le moyen du bois. Et le Fils est la Parole du Père tout-puissant. Cette Parole, par laquelle le Père a créé le monde, s'étend aussi loin que la création tout entière. Elle la soutient dans sa longueur et sa largeur et dans sa hauteur et sa profondeur (voir Éphésiens 3,18). En effet, c'est la Parole du Père qui domine sur l'univers. C'est à cause de cela que le Fils de Dieu a été cloué sur le bois de la croix selon ces quatre dimensions. En effet, il se trouvait déjà comme imprimé en forme de croix dans l'univers. Car il fallait que le Fils de Dieu, en devenant visible, se montre au grand jour comme imprimé en forme de croix dans l'univers. De cette façon, par sa place visible d'homme cloué sur une croix, il a révélé son action sur le monde invisible. Voici ce qu'on peut comprendre. C'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux. C'est lui qui soutient les profondeurs, c'est-à-dire les choses qui sont sous la terre. C'est lui aussi qui étend la longueur depuis le levant jusqu'au couchant. C'est encore lui qui dirige comme un pilote la longueur du pôle au midi. C'est lui enfin qui appelle de partout ceux qui se perdent, pour leur faire connaître le Père».

Compárese con la de Romero-Pose: «Por la obediencia a que se sometió hasta la muerte, pendiente del madero, destruyó la desobediencia antigua cometida en el árbol. Y como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo y abraza su largura y su anchura y su altura y su hondura —pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas—, la crucifixión del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas dimensiones en la forma de cruz trazada en el universo. Al hacerse en efecto visible, debió de hacer manifiesta la participación de este universo en su crucifixión, a fin de revelar, merced a su forma visible, su acción sobre lo visible, a saber, cómo es Él quien ilumina la altura —es decir, lo celeste— y contiene la

Este estudio de Tilliette nos deja como reto la importancia de explicar la humanidad de Cristo más que su divinidad («¿cómo vivió Cristo su humanidad?») para aclarar muchas cuestiones filosóficas y teológicas. La consideración fenomenológica de la empatía explica la metafísica de la caridad de Blondel, al tiempo que la cristología filosófica de Blondel sostiene el esfuerzo descriptivo de la fenomenología de Cristo. La fenomenología de Cristo desplegada por la cristología filosófica nos adentra decididamente en los misterios de la humanidad del Señor. Podríamos decir que el Fruto de la cosecha, que es Cristo, ha colmado ampliamente los esfuerzos del labrador, del jesuita filósofo y teólogo X. Tilliette.

hondura —las regiones subterráneas— y se extiende a lo largo desde el Oriente hasta el Ocaso y gobierna como piloto la región Norte y la anchura del Mediodía y convoca de todas partes al conocimiento del Padre a los dispersos» (S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, Madrid 1992).

ÍNDICE DE AUTORES

Se incluyen los autores más relevantes, omitiendo las referencias a Tilliette.

- ADAM, 169, 255, 470
AGUSTÍN, 100, 127, 128, 140, 156, 278, 292, 391
ÁLVAREZ GÓMEZ, 162, 163, 164
AMATO, 397, 401, 413, 470
ANTISERI, 176
ANTONELLI, 309, 408, 445, 491
ARCHAMBAULT, 116, 199, 235, 236
ARISTÓTELES, 62, 87, 93, 237
BALTHASAR, 23, 34, 37, 107, 133, 169, 180, 181, 209, 222, 223, 255, 272, 273, 274, 278, 306, 308, 328, 332, 361, 362, 393, 395, 399, 401, 402, 414, 415, 420, 422, 426, 427, 430, 442, 443, 444, 445, 452, 462, 463, 464, 466, 469, 470, 471, 475, 476
BARTH, 107, 306
BERGSON, 95, 102, 121, 205, 206, 225, 226, 227, 228, 233, 234, 325, 461
BERNANOS, 40, 41, 268, 377, 395, 396
BERNARDO, 140, 287, 288, 292, 293, 312, 379
BIRAN, 14, 140, 198, 199, 227, 228, 230, 231, 239, 260, 339, 461
BLOCH, 125, 206
BLONDEL, 6, 11, 18, 19, 20, 22, 24, 27, 28, 33, 35, 53, 66, 101, 109, 115, 116, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 168, 177, 181, 183, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 209, 210, 211, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 253, 258, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 274, 275, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 346, 350, 351, 352, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 374, 375, 378, 379, 388, 389, 391, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 408,

- 409, 411, 429, 431, 432, 433, 438,
439, 444, 445, 453, 461, 462, 463,
464, 465, 466, 467, 468, 469, 472,
473, 474, 475, 476, 477, 479
- BONETE PERALES, 15, 460
- BONHOEFFER, 107, 437
- BORDONI, 474
- BOUILLARD, 37, 139, 222
- BRÉHIER, 129, 130, 135, 235
- BRENTANO, 62
- BRETON, 266, 279, 433
- BRITO, 15, 23, 67, 191, 227, 228, 235,
276, 277, 278, 279, 280, 323, 459
- BRUAIRE, 106, 491
- CASTELAO, 105
- CHATEAUBRIAND, 48, 49
- CHESTERTON, 452
- CHESTOV, 268
- CLAUDEL, 33, 40, 416, 491
- CORDOVILLA, 1, 18, 29, 110, 179,
180
- CORETH, 23, 107, 223, 230, 234
- DANIÉLOU, 34, 36, 37
- DESCARTES, 16, 63, 85, 138, 264,
267, 307, 310, 339, 340, 365, 377
- DORÉ, 225, 357
- DOSTOIEVSKY, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
197, 198
- DREYFUS, 327, 336, 386
- DRUET, 23, 490
- DUBARLE, 37
- DUMÉRY, 139
- EBELING, 107, 401
- EMMANUEL, 40, 41, 44, 273, 342
- ERASMO, 125, 249, 252, 267
- FABRO, 110, 111, 112, 114, 115, 225
- FALQUE, 24, 266, 446
- FESSARD, 37, 106, 223, 277
- FEUERBACH, 49, 87, 147, 175, 193,
194, 226, 270
- FICHTE, 16, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 85,
93, 94, 123, 125, 144, 163, 189,
212, 213, 215, 260, 307, 339, 341,
357
- FREUD, 49, 206, 378, 440
- GALOT, 308, 397
- GALTIER, 120, 308, 427
- GARCÍA MORENTE, 211, 223
- GARRIGOU-LAGRANGE, 278
- GIBELLINI, 296, 414
- GILBERT, 24, 123, 349
- GILLMEIER, 333
- GILSON, 129, 130, 135, 223, 235
- GIRADOUX, 40
- GOGARTEN, 107
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 47, 103,
124, 159, 160, 162, 203, 361, 386,
397
- GONZÁLEZ GIL, 397
- GOUHIER, 102, 114, 122, 182, 183,
205, 225, 226, 231, 233, 234
- GRANADOS, 332
- GRANDMAISON, 335, 390
- GUARDINI, 42, 169, 198, 209, 210,
211, 223, 226, 255, 256, 269, 307,
328, 332, 335, 350, 378, 379, 380,
392, 393, 398, 400
- GUILLET, 37, 169, 328, 401
- HEGEL, 6, 14, 16, 18, 19, 28, 34, 36,
50, 67, 68, 75, 78, 81, 82, 84, 85,
86, 87, 88, 93, 94, 102, 104, 105,
106, 111, 113, 114, 118, 123, 125,
126, 128, 138, 146, 147, 152, 161,
163, 166, 181, 182, 189, 190, 191,
193, 194, 212, 216, 217, 218, 219,
223, 224, 226, 244, 254, 263, 264,
267, 270, 272, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 290, 298, 299, 323,
328, 341, 380, 428, 434, 440, 460
- HEIDEGGER, 62, 65, 129, 142, 206,
207, 226, 228, 348, 464
- HENRICI, 280, 299
- HENRY, 24, 142, 160, 226, 228, 329,
330, 349, 350, 353, 354, 355, 356,
357, 358, 404, 431, 470, 471, 473

- HÖLDERLIN, 28, 34, 48, 212
 HUSSERL, 18, 24, 26, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 94, 95, 138, 206, 207, 226, 232, 280, 339, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 367
 IRENEO, 295, 306, 323, 478, 479
 IVANKA, 223
 JANICAUD, 358, 502
 JASPERS, 9, 26, 35, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 96, 97, 121, 195, 196, 226
 JEAN PAUL, 46, 47
 JUAN DE LA CRUZ, 270, 293, 312
 JUAN PABLO II, 10, 21, 363
 JÜNGEL, 442, 444
 KANT, 14, 15, 16, 18, 19, 23, 37, 61, 63, 69, 70, 85, 93, 94, 102, 111, 123, 125, 143, 147, 149, 154, 161, 163, 166, 182, 188, 189, 190, 212, 213, 214, 215, 223, 224, 225, 226, 237, 253, 254, 264, 328, 339, 348, 460
 KASPER, 81, 91, 105, 106, 110, 179, 203, 221, 222, 306, 361, 386
 KIERKEGAARD, 81, 111, 126, 193, 194, 225, 226, 230, 248, 330, 334, 338, 350, 353, 390, 401, 432, 451
 KÜNG, 280
 LADARIA, 21, 238, 306, 366, 367, 405, 423, 444, 446, 447, 463, 466, 474, 475
 LAÍN-ENTRALGO, 211
 LATOURELLE, 103, 120, 168, 461
 LEIBNIZ, 125, 140, 201, 212, 264, 305, 310, 365
 LEQUIER, 168, 199, 228, 229, 230, 239, 383, 461
 LESSING, 16, 54, 85, 102, 111, 133, 138, 187, 212
 LÉVINAS, 66, 232, 342, 348, 433
 LOISY, 258, 313, 320
 LORIZIO, 23, 440
 LUBAC, 33, 34, 36, 37, 44, 107, 115, 130, 194, 198, 200, 208, 235, 306, 469
 MACHADO, 41
 MALEBRANCHE, 125, 135, 152, 183, 184
 MARCEL, 44, 66, 95, 143, 211, 223, 226, 228, 272, 342, 433
 MARÉCHAL, 223
 MARÍAS, 163, 211
 MARION, 24, 348, 349, 353, 358, 433
 MARITAIN, 95, 127, 130, 135, 223, 226, 397
 MARLÉ, 200, 314
 MARTELET, 278, 306
 MARX, 43, 49, 147, 194, 226
 MÁXIMO, 306, 374
 MENKE, 463
 MERLEAU-PONTY, 28, 40, 45, 50, 57, 58, 59, 63, 65, 66, 142, 226, 228, 232, 340, 348, 378, 404
 MÖHLER, 85, 174
 MOLTSMANN, 442, 444
 MONACO, 39, 40, 66
 NÉDONCELLE, 134, 169, 223, 226, 307, 328, 332, 335, 433
 NEWMAN, 169, 223, 227, 255, 317, 328, 350, 377, 391, 451
 NICOLÁS DE CUSA, 125, 147, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 215, 250
 NIETZSCHE, 15, 23, 43, 49, 149, 194, 195, 196, 197, 225, 226, 233, 252, 378, 384
 NOVALIS, 47, 48, 377
 O'COLLINS, 103, 120, 401
 PAGAZZI, 24, 359, 360, 363, 393
 PANNENBERG, 105, 223, 224, 276, 280, 306, 361, 427, 463
 PARENTE, 120, 308, 427
 PASCAL, 118, 119, 126, 140, 165, 182, 183, 193, 200, 222, 248, 259, 263, 267, 268, 269, 276, 338, 391,

- 394, 395, 396, 398, 430, 445, 448, 4691
- PÉGUY, 328, 377
- PLATÓN, 17, 74, 77, 84, 93, 149
- POPPER, 93
- PROUDHON, 125, 194
- PRZYWARA, 223, 277, 306
- RAHNER, 10, 18, 24, 37, 57, 107, 108, 109, 111, 115, 124, 126, 131, 158, 161, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 202, 203, 207, 215, 222, 228, 273, 306, 308, 326, 333, 334, 359, 391, 397, 408, 427, 438, 442, 455, 471, 478
- RATZINGER, 100, 161, 167, 255, 329, 336, 360, 375, 384, 438, 463, 470
- REINACH, 65, 231, 232
- RENAN, 194, 411
- RICOEUR, 66, 211, 226, 348, 384
- RILKE, 40, 44
- ROSENZWEIG, 143, 226
- ROSMINI, 17, 133, 135, 137, 143, 149, 152, 153, 198, 223, 226, 227, 260, 264, 274, 329, 445
- ROUSSEAU, 34, 37, 186, 190, 212, 213, 252, 264
- ROUSSELOT, 223, 293
- SABETTA, 14, 22
- SAINT-SERNIN, 38, 40
- SANTO TOMÁS, 156
- SARTRE, 65, 206, 226, 232, 341
- SCHELER, 65, 168, 196, 223, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 328, 342, 432, 433, 461
- SCHELLING, 16, 28, 34, 47, 51, 59, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 104, 105, 106, 109, 113, 116, 118, 123, 125, 128, 133, 137, 151, 163, 175, 192, 197, 198, 212, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 240, 241, 243, 247, 260, 261, 262, 264, 270, 280, 302, 328, 337, 339, 368, 380, 381, 382, 428, 430, 431, 438, 439, 457, 460, 466, 467
- SCHLEIERMACHER, 48, 91, 124, 125, 215, 226, 260, 264, 269, 381, 452
- SCHÖNBORN, 463
- SCHOONENBERG, 474, 475
- SCHOPENHAUER, 49, 226
- SCHRADER, 21, 165
- SCHULZ, 51, 66, 81
- SCOTO, 278
- SECRETAN, 382
- SEQUERI, 24, 359
- SESBOÛÉ, 158, 159, 179, 211, 259, 267, 297, 327, 427
- SÓCRATES, 111, 151, 169, 251, 252
- SOLOVIOV, 197
- SPINOZA, 14, 34, 68, 73, 75, 77, 78, 87, 94, 118, 122, 125, 151, 163, 184, 185, 186, 187, 188, 212, 213, 251, 252, 264, 305
- STAËL, 47
- STANCAMPIANO, 23, 25, 106, 388
- STEIN, 65, 66, 129, 130, 131, 135, 206, 223, 226, 227, 231, 232, 260, 270, 345, 349, 364, 435
- STRAUSS, 194, 254
- SUPERVIELLE, 40
- TEILHARD, 37, 114, 115, 128, 165, 208, 209, 226, 306
- TERTULIANO, 100, 306
- THÉVENAZ, 248
- TILLICH, 105, 228
- TOURPE, 234, 287, 292, 312
- UNAMUNO, 163, 211, 226, 264
- URIBARRI, 255, 297, 308, 324, 387
- VETÖ, 24, 228, 359
- VIRGILIO, 152, 251
- VIRGOULAY, 116, 199, 258, 282, 309, 311, 313, 319, 321, 322, 323, 324, 326, 466
- VIVES PÉREZ, 387

WAHL, 50, 51, 66, 193, 230

WEIL, 211, 223, 248, 264, 437

WITTGENSTEIN, 226, 227, 274, 275

WOLFSON, 223

ZUBIRI, 211, 223, 280

ZUCAL, 15, 23, 149, 225, 226, 325

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de X. Tilliette

Existe una bibliografía muy completa de X. Tilliette, que abarca los años 1942-2001: M. MONACO, *Bibliografia di Xavier Tilliette*, Trieste 2002. Remitimos a sus casi doscientas páginas para una enumeración detallada. En este elenco sólo recogemos los títulos empleados en nuestro estudio, divididos en varios apartados: por una parte, los libros publicados por el autor; por otra, artículos o colaboraciones en revistas y otras obras. Para la clasificación hemos seguido el criterio cronológico, prestando especial atención a las obras publicadas a partir de 2002 incluido (que no aparecen en la bibliografía de Monaco). Hemos añadido un tercer apartado con las traducciones de sus obras principales, otro con la reseña bibliográfica de los apuntes de cursos universitarios y, finalmente, los *Festschriften* publicados en su honor.

1.1 Libros publicados

- TILLIETTE, X., *Karl Jaspers. Théorie de la Vérité. Métaphysique des Chiffres. Foi philosophique*, Paris 1960.
- , *Existence et littérature*, Paris 1961.
- , *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris 1964.
- , *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris 1970.
- , *Schelling. Une philosophie en devenir. I. Le Systeme vivant. 1794-1821. II. Le Dernière Philosophie. 1821-1854*, Paris 1970.
- , *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974.
- , *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*, Paris 1976.
- , *Le Christ des philosophes*, Paris 1974-1977.

- , *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 2. Ergänzungsband. Melchior Meyr über Schelling*, Torino 1981.
- , *La Christologie idéaliste*, Paris 1986.
- , *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris 1987.
- , *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 3. Zusatzband*, Milano 1988.
- , *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989.
- , *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990.
- , *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris 1992.
- , *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur 1993.
- , *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, Roma 1994.
- , *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.
- , *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Brescia 1997.
- , *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 4. Nachklänge*, Milano 1997.
- , *Schelling. Biographie*, Paris 1999.
- , *Les philosophes lisent la Bible*, Paris 2001.
- , *Del male e del bene*, Roma 2001 [con G. Riconda].
- , *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme, suivi de trois essais concernant l'origine*, Paris 2002.
- , *Jésus romantique*, Paris 2002.
- , *La Mémoire et l'Invisible*, Genève 2002.
- , *La Chiesa nella filosofia*, Brescia 2003.
- , *Fichte. Le système de la liberté*, Paris 2003.
- , *Che cos'è cristologia filosofica?*, Brescia 2004.
- , *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*, Paris 2005².
- , *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006.
- , *Une introduction a Schelling*, Paris 2007.
- , *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Paris 2010.

1.2 Traducciones de sus obras principales

- TILLIETTE, X., *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Bilbao 1994 [trad. española de *Le Christ de la philosophie*].
- , *I filosofi leggono la Bibbia*, Brescia 2003 [trad. italiana de *Les philosophes lisent la Bible*].
- , *La Settimana Santa dei filosofi*, Brescia 2003 [trad. italiana de *La Semaine Sainte des philosophes*].

- , *Eucaristia e filosofia*, Brescia 2008 [trad. italiana de *Philosophies eucharistiques*].
- , *L'Église des philosophes. De Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Paris 2006 [trad. francesa de *La Chiesa nella filosofia*].
- , *Morte e immortalità*, Brescia 2011 [trad. italiana, parcial, de *La Mémoire et l'Invisible*].
- , *Vita di Schelling. Testo francese a fronte*, Milano 2012 [trad. italiana de *Schelling. Biographie*].
- , *Qu'est-ce que la christologie philosophique?*, Perpignan 2013 [trad. francesa de *Che cos'è cristologia filosofica?*].

1.3 Artículos y colaboraciones usados en este trabajo

- TILLIETTE, X., «Moment du catholicisme espagnol», en *Études* 307 (1960) 213-224.
- , «Merleau-Ponty o la medida del hombre», en *RyF* 165 (1962) 127-136.
- , «Actualité de l'idéalisme allemand», en *Les quatre fleuves* 1 (1973) 71-81.
- , «Le Témoignage», en *Greg.* 54 (1973) 179-188.
- , «L'exinaition du Christ: théologies de la kénose», en *Les quatre fleuves* 4 (1974) 48-60.
- , «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Brescia 1976, 39-50.
- , «La morte di Dio e le metamorfosi del Cristo», en *La Civiltà Cattolica* 3029 (1976) 375-388.
- , «Tâches et limites de la christologie philosophique», en *RSR* 65/1 (1977) 85-106.
- , «Per una teologia del Getsemani», en *La Civiltà Cattolica* 3034 (1977) 48-54.
- , «Intersoggettività preromantica e idealistica», en *Rivista di filosofia neoscolastica* 69 (1977) 525-533.
- , «Spinoza devant le Christ», en *Greg.* 58 (1977) 221-237.
- , «Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique», en *Com.* 4/1 (1979) 54-65.
- , «Philosophie et théologie de la Croix», en *Com.* 5/1 (1980) 63-69.

- , «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», en *Greg.* 61 (1980) 633-650.
- , «¿Es posible una cristología filosófica?», en R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 199-221 [orig. italiano: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, 173-191].
- , «Maurice Blondel et la controverse christologique», en P. COLIN (ed.), *Le Modernisme*, Paris 1980, 129-160.
- , «Mort, survie, immortalité, au-delà», en *Studia Misionalia* 31 (1982) 103-160.
- , «La christologie de la philosophie chrétienne», en P.-P. DRUET (ed.), *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983, 63-83.
- , «Vicende della nozione di Dio. Dall'*Aufklärung* insoddisfatta all'idealismo», en *RdT* 24 (1983) 308-322.
- , «Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas», en *La Civiltà Cattolica* 134 (1983) 15-30.
- , «Verbum crucis. La filosofia e la croce», en *RdT* 25 (1984) 350-364.
- , «Verbum crucis. La speculazione e la croce», en *RdT* 25 (1984) 400-412.
- , «De Gilson à Schelling: le Débat de la Philosophie Chrétienne», en *Presença filosófica* 7/4 (1984) 3-6.
- , «Inquiétude humaine et incroyance», en *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 161-176.
- , «Mourir, survivre?», en *Études* 363/1-2 (1985) 91-104.
- , «Une grande amitié», en G. MARCEL – G. FESSARD, *Correspondence (1934-1971)*, Paris 1985, 9-30.
- , «Du Dieu qui vient avant l'idée», en Y. BONNEFOY – S. BRETON *et alii*, *Qu'est-ce que Dieu? Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, Bruxelles 1985, 153-164.
- , «Dall'uno all'altro. Solitudine e intersoggettività», en *RdT* 27 (1986) 303-323.
- , «Jules Lequier (1814-1862)», en E. CORETH, *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, I, Graz-Viena-Colonia 1987.
- , «Edith Stein», en *Études* 369 (1988) 347-358.
- , «La sixième béatitude et la conscience du Christ», en *Com.* 13/5 (1988) 51-60.

- , «Sens et non-sens de la douleur», en *Com.* 13/6 (1988) 15-22 [trad. española: «Sentido y sinsentido del dolor» en *Revista Católica Internacional Communio* 11/1 (1989) 36-42].
- , «La Révolution française vue d'Allemagne», en *Com.* 14/3-4 (1989) 53-62 [trad. española: «La revolución francesa vista desde Alemania», en *Revista Católica Internacional Communio* 11/3 (1989) 230-237].
- , «La filosofía cristiana di Edith Stein», en *Aquinas* 32 (1989) 131-137.
- , «Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel», en *Greg.* 71 (1990) 97-113.
- , «Maurice Blondel filosofo cristiano», en *Humanitas* 2 (1990) 154-158.
- , «Du mal et de la souffrance», en *Les études philosophiques* 45 (1990) 1-11.
- , «Triptyque de l'affiction», en *Com.* 16/4 (1991) 50-58.
- , «Le Père Gaston Fessard et les Exercices», en *Greg.* 72 (1991) 317-347.
- , «Cristología Filosófica», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, 232-237.
- , «Il Cristo dei non-credenti», en *RdT* 33 (1992) 123-136.
- , «Le legs du théologien», en *Com.* 17/5 (1992) 13-21.
- , «Meditation sur la Béatitude», en *Com.* 18/3 (1993) 29-32.
- , «La béatitude de la miséricorde», en *Com.* 18/6 (1993) 5-10 [trad. española: «Beati misericordes», en *Revista Católica Internacional Communio* 15/5 (1993) 422-426].
- , «La théologie philosophique de Claude Bruaire», en *Greg.* 74 (1993) 689-709.
- , «Il centenario de "L'Action" di M. Blondel», en *La Civiltà Cattolica* 3437 (1993) 388-393.
- , «Prefazione» en M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Roma 1993.
- , «La Christologie de Schelling», en F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation. Deuxième partie. Livre III*, Paris 1994 [constituye el *Avant-propos* de la obra].
- , «Ringraziamento seguito di un saggio sulla fenomenologia del Cristo», en *RdT* 35 (1994) 3-25.
- , «Claudel philosophe», en *Greg.* 75 (1994) 705-720.
- , «Filosofía e cristología nel contesto della filosofia», en *Asprenas* 41 (1994) 163-178.

- , «Morte e sopravvivenza» y «Verso la teologia», en G. LORIZIO, *Morte e sopravvivenza. In dialogo con X. Tilliette*, Roma 1995, 11-47; 199-207. En esta obra, también el diálogo de X. Tilliette con varios profesores, «Per una teologia dei novissimi», 393-407 y las «Conclusioni», 411-418.
- , «Raison et Révélation. Réflexions à la suite d'un colloque», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 51 (1995) 157-165.
- , «Le Père De Lubac et le débat de la philosophie chrétienne», en *Les études philosophiques* 50 (1995) 193-203.
- , «Au-delà du voile», en *Com.* 21/5 (1996) 15-21 [trad. española: «Notas y reflexiones sobre la virtud de la esperanza», en *Revista Católica Internacional Communio* 18/5 (1996) 420-425].
- , «Le Christ du philosophe [Michel Henry]», en *Com.* 21/5 (1996) 94-99.
- , «La chasteté de Jésus», en *Com.* 22/1 (1997) 21-26 [trad. española: «La castidad de Jesús», en *Revista Católica Internacional Communio* 19/1 (1997) 28-32].
- , «Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie (d'auprès un ouvrage d'O. González de Cardedal)», en *Com.* 22/2-3 (1997) 185-193.
- , «Solidarietà della teologia e della filosofia», en *RdT* 38 (1997) 437-447.
- , «El Cristo de la filosofía», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 251-263.
- , «La christologie philosophique de Michel Henry», en *Greg.* 79 (1998) 369-379.
- , «El Cristo de la filosofía», en *Mater Clementissima* (1998) 11-25.
- , «Présentation», en H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1998, IX-XIX.
- , «Du Dieu théiste à la Trinité spéculative», en *Com.* 24/5-6 (1999) 197-205.
- , «Le "Ricerche filosofiche" di Schelling e l'ontologia della libertà», en G. DUSO – G. RAMETTA (eds.), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano 2000, 31-39.
- , «La encíclica y el aislamiento de la filosofía», en *Revista Española de Teología* 60 (2000) 179-189.
- , «L'Encyclique du siècle à venir», en *Com.* 25/6 (2000) 5-11.
- , «Le Christ des philosophes», en *Études* 394/4 (2001) 477-490.

- , «Come Cristo visse la sua umanità. Saggio di esegesi fenomenologica», en *Greg.* 82 (2001) 527-541.
- , «La cristologia “da catecumeno” di Bergson e la “filosofia del Cristo” di Blondel», en S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofica contemporanea. II. Il Novecento*, Milano 2002, 31-49.
- , «La cristologia filosofica», en *RdT* 43 (2002) 923-929.
- , «Modernità e teologia», en A. SABETTA, *Interpretazione «teologiche» della modernità. Percorsi e figure. Theses ad Doctoratum in Sacram Theologiam*, Roma 2002, 671-675.
- , «Une philosophie selon l'Évangile», en *Com.* 28/1 (2003) 107-112.
- , «Le mystère d'une souffrance divine», en *Com.* 28/5-6 (2003) 15-21.
- , «Le panchristisme dans *L'Action* et les premiers écrits», en R. VIRGOULAY, *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2003, 35-57.
- , «Rosenzweig philosophe de la Religion. Annotations et commentaires de la 3ème Parti du Stern», en *Ideen* 52 (2003) 17-27.
- , «Redécouvrir Pierre Emmanuel», en *Études* 399/1-2 (2003) 81-86.
- , «Le rire ...euphorie, liesse, gaillardise...», en *Études* 399/3 (2003) 383-385.
- , «Cristo e Cosmo secondo Rosmini nella “Teodicea”», en *Idee* 54 (2003) 9-24.
- , «Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers», en *Com.* 30/2 (2005) 83-89.
- , «Claudel bibliste», en *Com.* 30/3 (2005) 91-93.
- , «Les “Pensées” de Pascal», en *Études* 402/2 (2006) 263-266.
- , «Préface», en P. SECRETAN (ed.), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, Fribourg 2006, 9-22 [trad. francesa de E. CORETH (ed.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I-III*, Graz-Viena-Colonia 1987-1988].
- , «L'adieu de Paul Ricoeur», en *Com.* 32/3 (2007) 101-102.

1.4 *Apuntes multicopiados de cursos universitarios empleados en esta obra (por orden cronológico)*

- TILLIETTE, X., *La filosofia cristiana del ottocento alla luce dei dibattiti del novecento*, PUG 1988-1989.
- , *Cristologia e filosofia*, PUG 1989-1990.
- , *Il pensiero ebraico nel novecento*, PUG 1990-1991.
- , *Modelli di filosofia cristiana*, PUG 1993-1994.

1.5 *Festschriften* (en orden cronológico)

- RUSSO, A. – VIELLARD-BARON, J.L. (eds.), *La filosofia come santità della ragione. Scritti in onore di Xavier Tilliette*, Trieste 2004.
- DIETZSCH, S. – FRIGO, G.F. (eds.), *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlín 2006.
- VETÖ, M. (ed.), *Philosophie, Théologie, Littérature. Hommage à Xavier Tilliette SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, Louvain-Paris 2011.

2. Otras obras y artículos empleados en este trabajo

- ADAM, K., *Jesucristo*, Barcelona 1985⁸.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, BAC minor 70, Madrid 1997⁴.
- , *Obras completas. La Trinidad*, BAC 39, Madrid 1985.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004.
- ANTONELLI, M., *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Roma 1993.
- ARCHAMBAULT, P., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1941.
- ARMENDÁRIZ, L. M., «Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él. Respuesta cristológica a la indiferencia y a la nueva religiosidad», en *Razón y fe* 227 (1993) 143-160; 383-398.
- AROTEGI, M. *et alii*, *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria*, Madrid 2014.
- AUGUSTO, R., «La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva» en *Anuario Filosófico* 42/3 (2009) 577-600.
- , «La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza», en *Estudios Filosóficos* 58 (2009) 293-311.
- VON BALTHASAR, H.U., *Skizzen zur Theologie. I. Verbum Caro*, Einsiedeln 1960 [trad. española: *Verbum Caro. Ensayos teológicos*, Madrid 2001²].
- , *Skizzen zur Theologie. II. Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961 [trad. española: *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos*, Madrid 2001²].
- , *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961 [trad. española: *Gloria. Una estética teológica*, I-VII, Madrid 1988].
- , *Theodramatik*, 5 vol., Einsiedeln 1977-1983 [trad. española: *Teodramática*, Madrid 1990-1997].
- , *Theologik*, 3 vol., Einsiedeln 1985-1987 [trad. española: *Teológica*, Madrid 1997-1998].

- , *Epilog*, Einsiedeln 1987 [trad. española: *Epílogo*, Madrid 1998].
- , *Das Ganze im Fragment*, Benziger 1963 [trad. española: *El todo en el fragmento*, Madrid 2008].
- , *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 [trad. española: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2004].
- , «El misterio pascual», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. III. El acontecimiento Cristo*, Madrid 1992³, 666-814 [orig. alemán: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. III. Das Christuse-reignis*, Einsiedeln 1969].
- , «Misión en la dimensión de la conciencia – Misión en la dimensión del ser», en ID., *Teodramática III*, 143-240.
- , «La conciencia de Cristo», en ID., *Puntos centrales de la fe. BAC 464*, Madrid 1985, 131-144.
- , *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona 2011 [orig. alemán: *Kent uns Jesus – Kennen wir Ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980].
- BARTH, K., *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1969.
- BAUQUET, N. et alii (dir.), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles, 2012.
- BERNARDI, B. (ed.), *La religion, la liberté, la justice: un commentaire des «Lettres écrites de la montagne» de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2005.
- BERTULETTI, A. et alii, «La fenomenologia di Gesù», en *Teologia* 23 (1998) 241-362.
- , «Fenomenologia e teologia», en *Teologia* 26 (2001) 322-340.
- BLANCO SARTO, P., «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 14 (2006) 57-86.
- BLONDEL, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; 1950² [trad. española: *La acción (1893) Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC 557, Madrid 1996].
- , *Une énigme historique: le vinculum substantiale d'après Leibniz*, Paris 1930.
- , *La pensée, I-II*, Paris 1934.
- , *L'Être et les êtres*, Paris 1935.
- , *L'Action, I-II*, Paris 1936.

- , *La philosophie et l'esprit chrétien. I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable. II. Conditions de la symbiose seule normal et salutaire*, Paris 1944-1946.
- , *Éxigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950.
- , *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique. Histoire et dogme*, Paris 1956.
- , *Carnets intimes. I. 1883-1894. II. 1894-1949*, Paris 1961.
- , *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin 1893*, Louvain-Paris 1972.
- , *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses*, Paris 1995.
- BODEMANN, E., *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hildesheim 1966 [original de 1895].
- BONETE PERALES, E., *Filósofos ante Cristo*, Madrid 2015.
- BONANNI, S. P., «Quo nihil maius fieri potest, ovvero il tempo superato. Percorsi schellinghiani e riflessione cristologica in Walter Kasper», en *Lateranum* 65 (1999) 230-270.
- BORDONI, M., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica I-III*, Roma 1982-1986.
- , *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 2003².
- BOUËSSÉ, H. – LATOUR, J. J. (dir.), *Problèmes actuels de christologie*, Paris 1965.
- BOUILLARD, H., *Blondel et le christianisme*, Paris 1961.
- BOUSQUET, F., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Paris 1999.
- BREHIER, E., *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1931.
- BRETON, S., *La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo 1954.
- , *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Grenoble 1996.
- BRITO, E., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris 1979.
- , *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris 1983.
- , *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris 2000.
- , «La "dogmatique" de Blondel», en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 76 (2000) 283-326.
- , «Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel», en *Révue Théologique de Louvain* 32 (2000) 209-254.
- , *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain 2004.
- , *Philosophie moderne et christianisme*, I-II, Leuven 2010.
- BRUAIRE, C., *L'Affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence*, 1964.

- , *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, 1964.
- , *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris 1970.
- , *L'Être et l'Esprit*, Paris 1983.
- BRUCH, J. L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968.
- BUBER, M., *Ich und Du*, Leipzig 1923 [trad. española: *Yo y tú*, Madrid 1993].
- , *Das Problem des Menschen*, Heildeberg 1948 [trad. española: *¿Qué es el hombre?*, México 1995].
- CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942.
- CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001.
- CASTELAO, P., *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid 2011.
- CASTRO, M., «Henri Bouillard (1908-1981) et la théologie du XX^e siècle» en *Com.* 32/3 (2007) 103-119.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Brescia 1976.
- CHANTRAINE, G., «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Érasme, Namur 1971.
- CHAPELLE, A., *Hegel et la religion*, I-III, Paris 1963-1971.
- CHESTERTON, G. K., *The everlasting man*, San Francisco 1993 [trad. española: *El hombre eterno*, Madrid 2006].
- CHESTOV, L., *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris 1923 (reeditado en 2012).
- CLAIR, A., *Métaphysique et Existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Paris 2000.
- , *Kierkegaard et Lequier. Lectures croisées*, Paris 2008.
- CODA, P., «A proposito dell'insostenibile antinomia della cristologia kantiana», en *Lateranum* 1 (1995) 189-198.
- COLIN, P. (ed.), *Le Modernisme*, Paris 1980.
- , *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*, Paris 2009.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I-III, Barcelona 1986-1990.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en ID., *Documentos 1969-1996* (BAC 587), Madrid 2000, 379-391.

- CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Madrid 2004.
- , *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (BAC Sapiencia Fidei 36), Madrid 2012.
- CORETH, E. (ed.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, I-III*, Graz-Viena-Colonia 1987-1988 [trad. española: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, I-III*, Madrid 1993-1997].
- COULOMBEAU, C., *Le philosophique chez G. E. Lessing: individu et vérité*, Wiesbaden 2005.
- COURCELLES, D. (ed.), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble 2007.
- CRISTALDI, G., *A. Rosmini e il pensare cristiano*, Milano 1977.
- CRUMP, D., *Jesus the intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, Grand Rapids 1999.
- DANZ, C., *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart 1996.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1999³⁸ [trad. española: *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000].
- DERATHÉ, R., «J.-J. Rousseau et la christianisme», en *Révue de Métaphysique et de Moral* 53 (1948) 379-414.
- DI MAIO, A., «Quattro sensi di filosofia cristiana: contributo alla ridefinizione del problema», en *Ricerche Teologiche* 14 (2003) 7-17; 217-241.
- DOMENICO, J., *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Roma 2003.
- DORÉ, J., «“C’est moi la vérité”. Dialogue avec M. Henry», en *Transversalités* 64 (1997) 233-242.
- DREYFUS, F., *Jésus savait-il qu’il était Dieu?*, Paris 1987³.
- DRUET, P.-P. (ed.), *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris 1983.
- DUCRET, R. (ed.), *Christianisme et modernité*, Paris 1990.
- DUNS SCOTO, J., *Obras*, BAC 193, Madrid 1960.
- ECKHART, M., *Le commentaire de l’Évangile selon Jean. Le Prologue (chap. 1, 1-18)*, Paris 1989.
- ESPAGNE, M., «Lessing et les hérétiques», en *Revue germanique internationale* 9 (2009) 133-145.
- EVDOKIMOV, M., *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, Paris 1996.
- FABRO, C., «L’eliminazione dell’Uomo-Dio nel pensiero moderno», en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX*

- convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Brescia 1976, 51-87.
- FALQUE, E., *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Paris 1999 [trad. española: *Pasar Getsemani. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, Salamanca 2007].
- , *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2004.
- , *Les Nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Paris 2011.
- , *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Bruxelles 2013.
- , *Triduum philosophique*, Paris 2015.
- FEINER, J. – LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I-V, Einsiedeln 1965-1969 [trad. española: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I-V, Madrid 1971].
- FERRER, U. (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Madrid 2008.
- , *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona 2008.
- FERRETTI, G., «Le tensioni dell'ermeneutica cristologica di Kant», en N. PIRILLO (ed.), *Kant e la filosofia della religione*, I, Brescia 1997, 113-131.
- , *Ontologia e teologia in Kant*, Torino 1997.
- FESSARD, G., *La dialectique des Exercices Spirituels de s. Ignace de Loyola*, I-II, Paris 1956-1966.
- , *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris 1990.
- FEUILLET, A., *Le prologue du Quatrième Evangile*, Paris 1968.
- FICHTE, J. G., *Exhortación a la Vida Bienaventurada o Doctrina de la Religión*, Madrid 1995.
- FISICHELLA, R., «Oportet philosophari in theologia», en *Greg.* 76 (1995) 221-262; 503-534; 701-782.
- FITZMYER, J., *Catecismo cristológico. Respuestas del Nuevo Testamento*, Salamanca 1997 [orig. inglés: *A Christological Catechism. New Testament Answers*, Mahwah 1991²].
- FRANAS, J. L. – ASTLEY, J., «The quest for the psychological Jesus», en *Journal of Psychology and Christianity* 15 (1997) 247-259.
- FRANCK, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998.
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Paris 1962.

- GACHOUD, F., *Comment penser la Résurrection. Essai philosophique*, Paris 2014.
- GALOT, J., «La psychologie du Christ», en *Nouvelle Revue Théologique* 80 [1958] 337-358.
- , *La conscience de Jésus*, Paris 1971 [trad. española: *La conciencia de Cristo*, Bilbao 1977].
- GALTIER, P., *L'unité du Christ. Être, Personne, Conscience*, Paris 1939.
- GARCÍA BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid 1999.
- , *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca 2006.
- , *De estética y mística*, Salamanca 2007.
- , *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Salamanca 2008.
- GARCÍA JARAMA, J. C., *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*, Toledo 2007.
- GARROCHO SALCEDO, D. S., «Hermenéutica y existencia en el cuarto evangelio», en *Pensamiento* 70 (2014) 369-384.
- GILBERT, P., «La christologie sotériologique de Kant», en *Greg.* 66 (1985) 491-514.
- , «Intention et intuition en philosophie et en théologie», en N. BAUQUET *et alii*, «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour un phénoménologie du Credo*, Bruxelles 2012, 267-289.
- GILSON, E., *Christianisme et philosophie*, Paris 1936.
- , *Introduction à philosophie chrétienne*, Paris 1960 [trad. española: *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid 2009].
- GODIN, A., *Érasme lecteur d'Origène*, Genève 1982.
- GOEDERT, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris 1977.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Madrid 1983.
- , *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid 2007.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos a una cristología*, Madrid 1996.
- , *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997.
- , *Cristología* (BAC *Sapientia Fidei* 24), Madrid 2001.
- , *Dios*, Salamanca 2004.
- , *Fundamentos de Cristología. I. El camino. II. Meta y misterio* (BAC 651, BAC 658), Madrid 2005-2006.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997.
- GONZÁLEZ GIL, M., *Cristo, el misterio de Dios*, I-II, Madrid 1976.
- GORODETSKI, N., *El Cristo humillado. Ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*, Salamanca 2010.
- GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924.
- , *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1926 (1948²).
- , *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris 1961.
- , *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris 1971.
- GRANADOS GARCÍA, J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de teología soteriológica*, Salamanca 2009.
- , *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca 2012.
- DE GRANDMAISON, L., *Jésus-Christ: sa personne, son message, ses preuves*, I-II, Paris 1928.
- , *Écrits spirituels*, I-III, Paris 1933-1935.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.
- GRILLMEIER, «Panorámica histórica de los misterios de la vida de Jesús en general», en *MystSal* III/2, 21-39.
- GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Madrid 1965 [orig. alemán: *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1929].
- , *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid 2002 [orig. alemán: *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937].
- , *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947 [trad. italiana: *Il mondo religioso di Dostojevskij. Studi sulla fede*, Brescia 1980].
- , *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Madrid 1960 [orig. alemán: *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*, Würzburg 1958].
- GUILEAD, R., *De la Phénoménologie à la Science de la Croix. L'itinéraire d'Édith Stein*, Louvain 1974.
- HAACK, H. G., *Fichtes Theologie. Das Christentum in der Philosophie der späteren Fichte*, Leipzig 1914.
- HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954.
- HEGEL, G. W. F., *Fe y saber*, Madrid 2001.

- , *Fenomenología del espíritu*, Madrid 2010.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Madrid 2003.
- HENRICI, P., «Inmanentismo», en J. ALFARO (ed.), *Sacramentum Mundi* III, Barcelona 1973, col. 913-917.
- , «L'innommé. Maurice Bondel dans l'encyclique "Fides et Ratio"», en *Com.* 25 (2000) 53-66.
- , «La mort de Dieu selon la philosophie», en *Com.* 28/5-6 (2003) 35-44.
- HENRY, M., «Le christianisme: une approche phénoménologique?» en *Transversalités* 64 (1997) 211-226
- , *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996 [trad. española: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001].
- , *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000 [trad. española: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001].
- , *Paroles du Christ*, Paris 2002 [trad. española: *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004].
- , «Acheminement vers la question de Dieu. Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», en *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'Éthique et la Religion*, Paris 2004, 67-94 [trad. española: *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Madrid 2013].
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen, 1-2*, Halle 1900-1901 [trad. española: *Investigaciones Lógicas, 1-2*, Madrid 1999].
- , *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1950 [trad. española de J. Gaos y M. García Baró: *Meditaciones Cartesianas*, México 1986].
- VON IVANKA, E., *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- JACQUET, C., *La pensée religieuse de Rousseau*, Louvain-Leyde 1975.
- JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie*, Combas 1991.
- JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.
- JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, en *AAS* 71 (1979) 257-324.
- , *Fides et Ratio*, en *AAS* 91 (1999) 5-88.
- JUSTO DOMÍNGUEZ, E. J., *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología*, Salamanca 2013.

- KASPER, W., *Das absolute in der Geschichte*, Mainz 1965 [trad. italiana: *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986].
- , *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 1988¹² [trad. española: *Jesús el Cristo*, Salamanca 2002¹¹].
- , *Der Gott Jesu Christi* 1982 [trad. española: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 2011⁶].
- , *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau 2011 [trad. española: *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, Salamanca 2013].
- KIERKEGAARD, S., *Christ. Fragments extraits du Journal* (ed. de P. H. Thisseau), Vendée 1937.
- , *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Madrid 2014.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.
- KOKTANEK, A. M. (ed.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München 1965.
- KRUMENACKER, Y., *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interpètes*, Paris 1998.
- KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegel theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg im Breisgau 1970 [trad. italiana: *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, Brescia 1972].
- LABBÉ, Y., *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Sant*, Paris 1980.
- LABELLE, G., «Merleau-Ponty et le christianisme», en *Laval théologique et philosophique* 58 (2002) 317-340.
- LACOSTE, J. Y., «Dieu connaissable comme aimable. Par delà “foi et raison”», en *SRS* 95 (2007) 177-197.
- LACROIX, J., *Histoire et mystère*, Paris 1962.
- , «Le Christ selon Spinoza», en *Les Quatre Fleuves* 4 (1975) 77-80.
- , «Spinoza et le Christ», en *Nouvelle Critique* 109 (1977) 36-44.
- LADARIA, L. F., «Humanidad de Cristo y don del Espíritu», en *EE* 51 (1976) 321-345.
- , «Cristología del Logos y Cristología del Espíritu», en *Greg.* 61 (1980) 353-360.
- , «La unción de Jesús y el don del Espíritu», en *Greg.* 71 (1990) 547-571.

- , *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (BAC *Sapientia Fidei* 1), Madrid 1997².
- LADRIÈRE, J., «Théologie et modernité», en *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 174-199.
- LATOURELLE, R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984 [orig. francés: *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Paris 1981].
- LECLERCQ, J., *M. Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles 2001.
- LEFEVRE, F., (ed.), *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, Paris 1928.
- LEQUIER, J., *Œuvres Complètes*, Neuchâtel 1952.
- LÉONARD, A., *La foi chez Hegel*, Paris 1970.
- DE LUBAC, H., *Proudhon et le Christianisme*, Paris 1945.
- , *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949 [trad. italiana: *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1982].
- , *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commenté*, Paris 1965.
- , *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1998 [trad. española: *El drama del humanismo ateo*, Madrid 2011].
- , *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris 2002.
- , *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006.
- MADRIGAL, S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del concilio*, Santander 2006.
- , *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009.
- MANZI, F. - PAGAZZI, G. C., *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assise 2001 [trad. francesa: *Le regard du Fils. Christologie phénoménologique*, Bruxelles 2006].
- MARCEL, «*Tu ne mouras pas*». *Textes choisis et présentés par Anne Marcel*, Orbey 2005 (con prefacio de X. Tilliette).
- MARION, J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 [trad. española: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid 2008].
- , «Le présent et le don», en *Com.* 22 (1997) 100-130.
- , «Le "phénomène du Christ" selon Hans Urs von Balthasar», en *Com.* 30/2 (2005) 77-81.
- , *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 2015.
- MARITAIN, J., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.

- , *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris 1967.
- MARLÉ, R. (ed.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960.
- MARTELET, G., «Sur le motif de l'Incarnation», en H. BOUÏSSÉ – J. J. LATOUR (eds.), *Problèmes actuels de Christologie*, Paris 1965, 35-80.
- , *Teilhard de Chardin prophète d'un Christ toujours plus grand: primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Bruxelles 2005
- MASSON, P. M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1916.
- MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1971.
- MCCARTHY, V., *Quest for a philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling*, Macon 1986.
- MENKE, K. H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 [trad. española, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1993].
- , *Causeries 1948*, Paris 2002 [trad. española, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires 2002].
- MILLÁN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Madrid 1995.
- MILLER, L., «The Johannine Origins of the Johannine Logos», en *Journal of Biblical Literature* 112 (1993) 445-457.
- MONACO, M., *Bibliografia di Xavier Tilliette*, Trieste 2002.
- MONTANARI, A. (ed.), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Milano 2012.
- MORALI, I., *Henri de Lubac*, Brescia 2002 [trad. española: *Henri de Lubac*, Madrid 2006].
- MOUROUX, J., *Le Mystère du Temps*, Paris 1962.
- DE NADAÏ, J. C., *Jésus selon Pascal*, Paris 2008.
- NÉDONCELLE, M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956.
- , «Le Moi du Christ et le Moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences», en H. BOUÏSSÉ – J. J. LATOUR (eds.), *Problèmes actuels de christologie*, Paris 1965, 201-226.
- NICOLETTI, M. – PENZO, G. (ed.), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999.
- NOVALIS, *Himnos a la noche*, Madrid 1982.
- OLIVETTI, M. (ed.), *Filosofia della Rivelazione*, Padova 1994.
- O'MEARA, T., «Christ in Philosophy of Revelation», en *Heythrop Journal* 27 (1986) 275-287.

- ORBE, A., «El hombre ideal en la teología de san Ireneo», en *Greg.* 43 (1962) 449-491.
- PAGAZZI, G. C., *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004 [trad. francesa: *Au commencement était le lien. Les sens et le besoin pour dire Jésus*, Paris 2012]. Cf. su obra con F. Manzi.
- , *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Assisi 2006.
- , *C'è posto per tutti. Legame fraterni, paura, fede*, Assisi 2008.
- , «L'esperienza sensibile di Gesù» en A. MONTANARI (ed.), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Milano 2012.
- , *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, Bologna 2014.
- PALACIO, C., *Jesucristo: historia e interpretación*, Madrid 1978.
- PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 [trad. española: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974].
- , «La signification de Hegel pour le christianisme», en *Archives de Philosophie* 33 (1970) 755-786.
- , *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996 [trad. española: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, Salamanca 2001].
- PARENTE, P., *L'io di Cristo*, Brescia 1951.
- , *Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio*, Roma 1952.
- PELLEGRIN, M. F., *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris 2006.
- PENZO, G.–GIBELLINI, R., *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993.
- PÉREZ-BORBUJO, F., «El Logos del amor: Filosofía y Religión en el idealismo alemán», en *Ars Brevis* 11 (2005) 31-66.
- PHILONENKO, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du mal*, Paris 1984.
- PISA, S., «Filosofía e Cristología – Una lectura del pensiero di X. Tilliette», en *Filosofia* (Torino) 48 (1997) 133-154.
- PONS, G., *G. E. Lessing et le christianisme*, Paris 1964.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1991.
- DE LA POTTERIE, I., *La prière de Jésus. Le Messie, le Serviteur de Dieu, le Fils du Père*, Paris 1990 [trad. española: *La oración de Jesús*, Madrid 1999].
- PRZYWARA, E., *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, I-II, Wien-München, 1964.
- RAHNER, H., *Ignatius von Loyola als Mensch., und Theologe*, Freiburg im Breisgau, 1964.

- RAHNER, K., «Chalkedon – Ende oder Anfag?», en A. GILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 3-49 = «Probleme der Christologie von heute» en ID., *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954, 169-222 [trad. española: «Problemas actuales de cristología» en ID., *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 169-222; reedición: «Problemas actuales de cristología» en ID., *Escritos de teología*, I, Madrid 2000⁵, 157-205].
- , *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965.
- , «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *MystSal* II/1, Madrid 1969, 359-449.
- , «Filosofía y teología», en J. ALFARO (ed.), *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1973, col. 207-217.
- , *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1977 [trad. española: *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1989].
- , «Sobre la relación entre naturaleza y gracia», en *Escritos de Teología*, I, Madrid 2000⁵, 299-310.
- , «Para la teología de la encarnación» en ID., *Escritos de Teología*, IV, Madrid 2002⁴, 131-148.
- , «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo» en ID., *Escritos de Teología* V, Madrid 2003², 203-222.
- RATZINGER, J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960.
- , *Einführung in das Christentum*, München 1968, 2000¹¹ [trad. española: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2001⁹].
- , «Zwischen Tod und Auferstehung», en *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift* 9 (1980) 209-223.
- , *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984 [trad. española: *Miremos al Traspasado*, Rafaela 2007].
- , «Relativisme, problème central pour la foi aujourd'hui», en *Com.* 22/1 (1997) 69-88.
- , *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca 1999.
- , *Jesus von Nazaret. I. Von den Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Città del Vaticano 2007 [trad. española: *Jesús de Nazaret. I. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid 2007].

- , *Jesus von Nazaret. II. Von Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Roma 2011 [trad. española: *Jesús de Nazaret. II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011].
- , *Jesus von Nazaret. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Città del Vaticano, 2012 [trad. española: *La infancia de Jesús*, Barcelona 2012].
- REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, I-III, Barcelona 1991-1995.
- RICKEN, F. – MARTY, F. (ed.), *Kant über Religion*, Stuttgart 1992.
- ROBINET, A., *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1963.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., *La herida esencial. Consideraciones de teología fundamental para una mistagogía*, Madrid 2013.
- ROUSSELOT, «L'être et l'esprit», en *Revue de Philosophie* 16 (1910) 561-574.
- , «Idéalisme et thomisme», en *Archives de Philosophie* 42 (1979) 103-126.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Pascua de la creación (BAC Sapientia Fidei 16)*, Madrid 1996.
- SABETTA, A., *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Roma 2002.
- SALMANN, E., *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma 1986.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca 2003.
- SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001.
- SCHELER, M., *Essenza e forme della simpatia*, Roma 1980 [trad. española: *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca 2005].
- SCHLEIERMACHER, F., *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Kritische Ausgabe*, Leipzig 1908 [trad. francesa: *La fête de Noël*, Paris 1892].
- SCHICKENDANTZ, C., «La relación entre M. Heidegger y K. Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir», en *Teología y vida* 49 (2008) 371-397.
- SCHULZ, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.
- SÈBE, J. B., *Le Christ, l'écrivain et le monde. Théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar*, Paris 2012.
- SECRÉTAN, P. (ed.), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique. Constants et controverses, positions actuelles*, Fribourg 2006.

- SEILLER, J., *Quelques réflexions sur l'assumptus homo et la Christologie traditionnelle*, Rennes 1951.
- SELLIER, P., «Jésus-Christ chez Pascal», en *Révue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 505-521.
- SEQUERI, P., «L'interese teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», en *Teologia* 23 (1998) 289-329.
- SESBOUË, B., «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives» en *RSR* 65/1 (1977) 45-80.
- , *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris 1982 [2000²].
- , «Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie», en *RSR* 77 (1989) 561-562.
- , «Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie», en *RSR* 81 (1993) 154-156.
- , *Historia de los dogmas. I. El Dios de la salvación*, Salamanca 1995 [orig. francés: *Histoire des dogmes. Vol 1*, Paris 1994].
- , *Croire*, Paris 1999 [trad. española: *Creer. Invitación a la fe católica*, Madrid 2000].
- , *Karl Rahner*, Paris 2001.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Person Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 1993 [trad. española: *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998].
- SCHÖNBORN, C., *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002 [trad. española: *Dios ha enviado a su Hijo*, Valencia 2006].
- SOLOVIEV, V., *Les fondements spirituels de la vie*, Paris 1948.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Madrid 1985.
- STANCAMPIANO, S., *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Torino 2007.
- STEIN, E., *Obras completas, I-III*, Burgos 2002.
- , *Zum Problem der Einfühlung*, München 1917 [trad. española: *Sobre el problema de la empatía*, Madrid 2004].
- THEOBALD, C., «I tentativi di riconciliare la modernità e la religione nelle teologie cattoliche e protestanti», en *Concilium* 28/6 (1992) 50-61.
- THÉVENAZ, P., *L'homme et sa raison. I. Raison et conscience de soi. II. Raison et histoire*, Neuchâtel 1956.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan*, Pamplona 2005.

- TOURPE, E. (ed.), *Penser l'Être de l'action. La métaphysique du «dernier» Blondel*, Leuven 2000.
- , «Esprit et médiation. Considerations sur Blondel» en *Filosofia Oggi* 21 (1998) 79-94.
- TRESMONTANT, C., *Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956.
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008.
- VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974 [trad. española: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982].
- VENTURELLI, D., *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Napoli 1989.
- VIRGOULAY, R., *Blondel et le Modernisme. La philosophie de l'action et les Sciences Religieuses*, Paris 1980.
- , *L'Action de Maurice Blondel (1893). Relecture pour un centenaire*, Paris 1992.
- , *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002.
- (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2003.
- VIVES PÉREZ, P. L., *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma 2004.
- VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico VI*, Valencia 1901, 99-101.
- VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004.
- WAGNER, J. P., *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997.
- WAHL, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.
- , *Études kierkegaardienes*, Paris 1938.
- WELTE, B., *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Freiburg-München 1949.
- , *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1966.
- WHITE, V., *Dios y el inconsciente*, Madrid 1955.
- WIDMER, G., «Pierre Thévenaz, croyant et philosophe. Son œuvre et la théologie», en *Révue d'histoire et philosophie religieuses* 3 (1958) 232-249.
- WOLFE, J., *Heidegger and Theology*, London 2014.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard 1956.
- ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965.

- , *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris 1979.
- ZUBIRI, X., «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», en *EE* 56 (1981) 41-59.
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987⁹.
- ZUCAL, S. (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche. II. Il Novecento*, Milano 2000, 2002.

ÍNDICE GENERAL

SUMARIO.....	7
SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
1. Abreviaturas empleadas para algunas obras de Tilliette.....	9
2. Otras siglas comunes	10
INTRODUCCIÓN.....	13
1. Objeto de nuestra investigación.....	14
1.1 «El Cristo de los filósofos».....	15
1.2 «El Cristo de la filosofía»	17
1.3 Perspectiva teológica de nuestra investigación	20
2. Estado de la investigación.....	22
3. Estructura. Metodología.....	25

PARTE PRIMERA

SEMBLANZA DE XAVIER TILLIETTE

Cap. I. La siembra literaria y los primeros frutos filosóficos.....	33
1. La vocación jesuita, sacerdotal e intelectual de X. Tilliette	36
2. Filosofía, literatura y el estilo de Tilliette.....	38
3. Excursus: el Jesús de la literatura romántica	45
4. La «puesta a prueba» filosófica de Tilliette.....	50
5. La fenomenología	57

5.1 Rasgos de Merleau-Ponty destacados por Tilliette	58
5.2 Rasgos de la fenomenología de Husserl destacados por Tilliette	60
6. La tesis doctoral de Tilliette sobre Schelling.....	66
6.1 El idealismo aplicado a la Naturaleza	69
6.2 El idealismo trascendental.....	72
6.3 La madurez del sistema	77
6.4 La filosofía positiva.....	81
6.5 Más allá de Hegel.....	85
6.6 Filosofía del cristianismo	89
7. La intuición intelectual	93
8. Conclusiones.....	95
Cap. II. La cosecha cristológica	99
1. El impulso del idealismo.....	104
2. Posibilidad de la «cristología filosófica».....	106
3. Legitimidad de la cristología filosófica (en el terreno de la filosofía)....	117
4. La filosofía cristiana	126
4.1 Sentido de la expresión	127
4.2 Algunas precisiones de Tilliette	132
5. La razón hospitalaria de la Revelación	141
5.1 Filosofía y teología.....	142
5.2 La fe y la razón (sobre «Fides et Ratio»)	145
6. Las coordenadas de la cristología filosófica	150
7. Sentido y alcance de la cristología filosófica.....	155
8. Teología y filosofía ante la cristología filosófica	158
9. Conclusión: las vías de la cristología filosófica.....	164

SEGUNDA PARTE
ANÁLISIS DE LA CRISTOLOGÍA FILOSÓFICA

Cap. III. Policristía.....	173
1. El Cristo de los filósofos.....	175
1.1 Una introducción sobre Nicolás de Cusa y la cristología trascendental.....	175
1.2 Las cristologías filosóficas hasta Hegel.....	181
1.3 Las cristologías filosóficas del resto del XIX.....	193
1.4 Las cristologías filosóficas del siglo XX.....	199
2. La cristología idealista.....	211
2.1 La doble influencia de la cristología idealista.....	212
2.2 Idea Christi.....	214
2.3 La <i>kénosis</i> como vínculo entre lo metafísico y lo histórico.....	216
3. El auge de un género filosófico.....	222
4. De la filosofía a Cristo.....	228
4.1 J. Lequier.....	229
4.2 M. de Biran.....	230
4.3 La fenomenología y Scheler.....	231
4.4 H. Bergson.....	233
4.5 El último Blondel.....	234
5. Conclusión.....	239
Cap. IV. La vía principal de la cristología filosófica.....	243
1. El Cristo de la filosofía.....	244
1.1 La primera parte: heurística.....	245
1.2 La segunda parte: tópica.....	259
1.3 La conclusión.....	264
2. La Semana Santa de los filósofos.....	266
2.1 Jueves santo.....	267
2.2 Viernes santo.....	270
2.3 Sábado santo.....	272

3. La cristología filosófica de Hegel.....	275
4. La cristología filosófica de Blondel.....	281
4.1 Síntesis de <i>La Acción</i> (1893).....	282
4.2 <i>La Acción</i> en la cumbre de la cristología filosófica	287
5. Conclusión	295
Cap. V. Fundamentos de una fenomenología de Cristo.....	301
1. El «formidable problema» de la conciencia de Cristo	304
2. Blondel y la conciencia de Cristo	308
2.1 <i>Pancristismo</i> como función universal de Cristo	309
2.2 El <i>pancristismo</i> y la conciencia de Cristo	313
2.3 Acogida de las intuiciones de Blondel	319
3. El «acceso» a la conciencia de Cristo	326
3.1 «Una cristología de estilo fenomenológico».....	327
3.2 Una experiencia de fe: la mutua inmanencia de Cristo y nosotros	330
3.3 La cuestión fenomenológica de la «empatía» (<i>Einfühlung</i>).....	339
4. Precisiones sobre la «cristología de estilo fenomenológico»	347
4.1 La fenomenología de Tillicite	347
4.2 La diferente perspectiva de M. Henry	353
4.3 La teología actual ante la fenomenología de Cristo	358
5. Conclusión	367

TERCERA PARTE

FENOMENOLOGÍA DE CRISTO Y TEOLOGÍA

Cap. VI. «¿Cómo vivió Cristo su humanidad?»

Elementos de una fenomenología de Cristo	373
1. Las vivencias de Cristo a la luz de una lectura filosófica de la Biblia ...	376
1.1 La Navidad y el misterio de la Encarnación	377
1.2 El Bautismo y las Tentaciones	380
1.3 Otros episodios y consideraciones bíblicas de los filósofos	383
2. Las vivencias de Cristo a la luz de algunas categorías filosóficas.....	385

3. «Yo soy»: la vivencia que Cristo tuvo de su «Yo» divino	389
3.1 Una conciencia «habitada».....	389
3.2 Una particular experiencia de soledad	393
3.3 Conciencia divina y humana	397
3.4 Sobre la fe de Cristo	400
3.5 Resumen y apertura filosófica.....	402
4. «Me has dado un cuerpo»:	
la vivencia que Cristo tuvo de la corporalidad	404
4.1 Un cuerpo verdadero que no conoce el pecado.....	405
4.2 Un cuerpo con inaudita capacidad de entrega.....	406
4.3 Probado en todo como nosotros	410
4.4 Virilidad y afectividad de Cristo	412
4.5 Resumen y apertura filosófica.....	416
5. «Te he engendrado hoy».	
La vivencia que Cristo tuvo de la temporalidad	417
5.1 La eternidad en el tiempo	418
5.2 Las horas y la «hora» del Mesías	421
5.3 Resumen y apertura filosófica.....	424
6. «Cargue con su cruz»: la vivencia que Cristo tuvo del sufrimiento	425
6.1 Una mayor conciencia equivale a un mayor sufrimiento	426
6.2 La enseñanza de amor que habita en el sufrimiento.....	430
6.3 La teodicea ante la <i>kénosis</i> como acontecimiento trinitario.....	432
6.4 Resumen y apertura filosófica.....	437
7. «Un sepulcro nuevo»:	
la vivencia que Cristo tuvo de la condición mortal	439
7.1 La «vivencia» de la muerte	440
7.2 El «Sábado Santo especulativo»	443
7.3 Resumen y apertura filosófica.....	446
8. «Humilde de corazón»:	
las bienaventuranzas como vivencia de Cristo	447
9. Conclusión	453

Epílogo. Una fenomenología de Cristo aún por elaborar...	457
1. La audacia de la cristología filosófica	459
2. Una cristología eucarística	465
3. Una «fenomenología teológica»	471
4. Conclusión	477
ÍNDICE DE AUTORES	481
BIBLIOGRAFÍA	487
1. Obras de X. Tilliette	487
1.1 Libros publicados	487
1.2 Traducciones de sus obras principales	488
1.3 Artículos y colaboraciones usados en este trabajo	489
1.4 Apuntes multicopiados de cursos universitarios empleados en esta obra (por orden cronológico)	493
1.5 <i>Festschriften</i> (en orden cronológico)	494
2. Otras obras y artículos empleados en este trabajo	494
ÍNDICE GENERAL	513