
Blondel y la génesis de la fe: el manuscrito del Espíritu cristiano (1904)

Blondel and the Genesis of Faith: the Manuscript of the Christian Spirit (1904)

RECIBIDO: 15 DE ENERO DE 2012 / ACEPTADO: 12 DE MARZO DE 2012

José Manuel DE LASALA

Studentenhuis Arenberg
Lovaina. Bélgica
josemlasala@gmail.com

Resumen: Maurice Blondel desarrolló en *L'Esprit chrétien* (1904) una aproximación al problema de la fe complementaria a su conocido estudio *La foi et la science* (1906). En el primer texto, que quedó inédito, estudió la génesis de la virtud cristiana. Más allá de la afirmación intelectual de la creencia, el ensayo indagaba las claves del itinerario real del hombre moderno hacia la fe. Tres elementos sintetizan la novedad aportada en su momento: la vocación como punto de partida de la creencia, la consideración de la fe como don, la formación de la virtud cristiana a partir del credo y la confianza.

Palabras clave: Blondel, Fe, Inédito.

Abstract: In *L'Esprit chrétien* (1904), Maurice Blondel developed an approach to the problem of faith, which was a supplement to his known study *La foi et la science* (1906). In the first text, which was unpublished, the author studied the genesis of Christian virtue. Beyond the intellectual affirmation of belief, the essay analysed the key of the modern man's way to faith. Three elements summarize the novelty of this work at that time: vocation as the basis of belief, the consideration of faith as a gift, and the development of Christian virtue from conviction and confidence.

Keywords: Blondel, Faith, Unpublished.

Si ser teólogo, la influencia de Maurice Blondel (Dijon 1861-Aix 1949) en el pensamiento católico del siglo XX ha sido notable, sobre todo en el dominio que hoy llamamos teología fundamental¹. Su preocupación apologetica le movió a estudiar, desde una perspectiva filosófica, la misma ciencia de la defensa de la fe y otros temas teológicos en discusión a comienzos del siglo XX, como la revelación, el desarrollo del dogma, la tradición y la fe².

Los escritos más relevantes del filósofo francés en este sentido corresponden a sus primeros años de trabajo intelectual. En esta etapa de su vida académica, conocida como período apologetico (1896-1907), Blondel escribió sobre diversas cuestiones teológicas³. Perteneció también a este período la formulación de una novedosa noción de fe, controvertida en aquel momento, y sin embargo avalada más tarde por la teología y el magisterio.

Los estudios realizados hasta ahora sobre esta noción de fe se apoyan en las publicaciones del filósofo sobre esta materia: sobre todo, en los trabajos sobre la fe y la ciencia de 1906 y 1908, que aparecieron con la firma de François Mallet⁴. Estos ensayos proporcionan la visión más sistemática de la interpretación de fe desarrollada por Blondel.

Sin embargo, la abundancia de escritos que el filósofo de Aix dejó inéditos durante el período apologetico invita a tener en cuenta también este material a la hora de investigar la aportación del autor al análisis de ciertas cuestiones teológicas⁵.

¹ Cfr. IZQUIERDO, C., «La présence de Maurice Blondel dans la Théologie Fondamentale actuelle», en COUTAGNE, M.-J. (ed.), *L'Action: une dialectique du salut*, Paris: Beauchesne, 1994, 243; BOUILLARD, H., «Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel», en *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973. Textes des interventions*, Louvain: Centre d'Archives Maurice Blondel, 1973, 41-48; AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, 4 ed. Louvain: Nauwelaerts, 1969, 224.

² Para una idea ordenada de la aportación del filósofo de Aix en este ámbito, cfr. IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, Pamplona: Eunsa, 1999.

³ Sobre este período, cfr. IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona: Eunsa, 1990, 31; SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Paris: Aubier, 1966, 16; VIRGOULAY, R., «De la filosofía a la teología. Evolución del pensamiento blondeliano durante la crisis modernista», *ScrTh* 31 (1999) 913.

⁴ MALLET, F. [= BLONDEL, M.], «La foi et la science», *Revue du Clergé français (RCF)* 47 (1906) 449-473, 591-605; MALLET, F. [= BLONDEL, M.], «L'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements», *RCF* 53 (1908) 257-285. Sobre la firma de las publicaciones de Blondel, cfr. VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris: Cerf, 1980, 210-214.

⁵ Entre los manuscritos de Blondel posteriores a la *Lettre sur l'Apologétique* y hasta 1906, se cuentan numerosas fichas, siete cuadernos de notas que ocupan alrededor de doscientos cincuenta folios, y diez borradores más o menos relevantes sobre el tema en cuestión. Cfr. SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique*. Los capítulos 10 al 15 tratan de este material manuscrito.

Entre estos manuscritos hay uno particularmente interesante en lo que respecta a la concepción blondeliana de la fe. Se trata de un ensayo, redactado en los últimos meses de 1904, titulado *L'Esprit chrétien*⁶. Es el borrador más acabado de un proyecto de apologética que el autor comenzó después de publicar en 1896 su *Lettre sur l'apologétique*.

Como podrá comprobarse en las páginas que siguen, este borrador ofrece –desde el punto de vista de la filosofía de la acción– una aproximación al problema de la fe complementaria a *La foi et la science* de Mallet. Mientras que en este último trabajo se centraba en el análisis de la fe, Blondel estudió en el borrador de 1904 la complementaria síntesis o formación de la virtud.

1. UN MANUSCRITO DE 1904

¿Por qué *L'Esprit chrétien* no llegó a la imprenta? A falta de una afirmación expresa del autor, ni en sus publicaciones ni en su correspondencia privada, tan sólo cabe proponer una hipótesis: en aquellos primeros años del siglo XX Blondel no encontró el tiempo ni el ánimo necesario para desarrollar su proyecto, que sólo quedó esbozado en este ensayo⁷.

Hay que tener en cuenta que en aquel tiempo el filósofo se vio obligado a intervenir en numerosos debates de carácter apologético, que absorbieron buena parte de sus energías. Y la promulgación de la encíclica *Pascendi* (1907), contra los excesos modernistas, fue quizá el freno definitivo al desarrollo de un proyecto que, por diversas razones, había sido pospuesto hasta entonces.

Aunque no llegó a publicarse, la redacción del ensayo de 1904 sobre el espíritu cristiano constituyó una preocupación significativa para el filósofo fran-

⁶ Este ensayo no llegó a publicarse. El manuscrito forma parte del abundante material inédito que se conserva en el Centre d'Archives Maurice Blondel, de la Université Catholique de Louvain, en Bélgica. En adelante, los textos procedentes de estos archivos se citarán indicando de forma abreviada el nombre del centro, CAMB, y el número de folio. El borrador titulado *L'Esprit chrétien* consta de una carta de presentación (CAMB ff. 955-956) y el ensayo propiamente dicho (CAMB ff. 1031-1128). Los dos folios de la carta de presentación miden 25 x 32 cm, en orientación vertical; los 77 folios del borrador del ensayo, 16 x 25 cm, en orientación vertical. De acuerdo con la numeración que utiliza el autor del ensayo, debería haber 80 folios. Sin embargo, las páginas 54 a 59 no existen (los archivos constatan este hecho aplicando, en su propio registro, una numeración sucesiva para las páginas 53 y 60); por otro lado, hay algunos folios adicionales intercalados en la numeración (llamados «bis», o de otras formas).

⁷ Cfr. Carta de Blondel a Mourret, 29 de marzo de 1905: CAMB ff. 52685-52688. Blondel afirma claramente encontrarse en un «punto muerto»: «J'ai bien de la peine à faire un pas dans l'Esprit chrétien pratiquement comme spéculativement».

cés durante el período apologético. Así lo atestigua su correspondencia privada. Por ejemplo, en una carta del 7 de septiembre de 1904, el autor desvela a su amigo Wehrlé sus intenciones con respecto al ensayo que estaba elaborando:

«...pensaba abandonar provisionalmente el trabajo de redacción, para ocuparme el año que viene de una refundición de *L'Action*; ahora, tengo la impresión contraria, y después de haber temido comprometer *L'Action* difiriendo su publicación en medio de las polémicas surgidas de *L'Esprit chrétien*, creo que *L'Esprit chrétien*, del que *L'Action* debe convertirse simplemente en un pequeño capítulo, aclarará y justificará la teoría propiamente filosófica y gnoseológica que debo precisar. Quid videtur?»⁸.

El proyecto de Blondel era notablemente ambicioso, según se desprende de estas líneas: un estudio «del que *L'Action* debe convertirse simplemente en un pequeño capítulo». En consecuencia, no es incongruente imaginar que el *Espíritu cristiano* ocupó la cabeza y no pocas horas de trabajo del filósofo en esta etapa de su vida.

En esta misma dirección apuntan ciertos intercambios epistolares, en los que a menudo se habla del texto del profesor de Aix como de una publicación particularmente esperada⁹. El mismo filósofo llega a anunciarla en alguna de sus publicaciones, como *Un entretien avec M. Blondel* o *Histoire et dogme*¹⁰.

⁸ BLONDEL, M. y WEHRLÉ, J., *Correspondance*, Paris: Aubier, 1969, I, 295: «... je songeais à abandonner provisoirement le travail de rédaction, pour consacrer la prochaine année à une refonte de *L'Action*; maintenant, j'ai une impression contraire et après avoir craint de compromettre *L'Action* en différant de la publier sous le coup des polémiques issues de *L'Esprit chrétien*, je crois que *L'Esprit chrétien*, dont *L'Action* doit devenir un simple petit chapitre, éclairera et justifiera la théorie proprement philosophique et gnoséologique que j'ai à préciser. Quid videtur?».

⁹ Cfr. PÉCHEGUT, E. y BLONDEL, M., «A propos de la certitude religieuse», *RCF* 29 (1902) 639; Carta de Blondel a Portalié, 23 de abril de 1904, *CAMB* ff. 4811-4814; BLONDEL, M. y WEHRLÉ, J., *Correspondance*, 296; Carta de Blondel a Mourret, 22 de diciembre de 1904, *CAMB* ff. 52639-52642; Carta de Mourret a Blondel, 24 de diciembre de 1904, *CAMB* ff. 51679-51686; Carta de Hügel a Blondel, 11 de enero de 1905, *CAMB* ff. 4164-4169; Carta de Blondel a Mourret, 29 de marzo de 1905, *CAMB* ff. 52685-52688.

¹⁰ MALLET, F. [= BLONDEL, M.], «Un entretien avec M. Blondel», *RCF* 27 (1901) 635: «J'ai réservé tout ce que j'ai à dire, pour un ouvrage d'ensemble que j'espère achever bientôt, s'il plaît à Dieu, un travail étendu sur l'Apologétique et l'Esprit chrétien»; BLONDEL, M., *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 390: «Je ne m'attacherai pas ici à définir, en leur unité complexe, ces deux attitudes opposées, ni à montrer la solidarité des diverses tendances dans chacun des systèmes antagonistes; ce sera l'objet du travail étendu que je prépare sur l'Esprit chrétien». La paginación corresponde a BLONDEL, M., *Œuvres complètes II: 1888-1913: La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: Cerf, 1997. El ensayo original del filósofo apareció en *La Quinzaine* 56 (1904) 145-167, 349-373, 435-458.

Particularmente significativa es la correspondencia que mantuvieron Blondel y Batiffol, director del *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* de Toulouse, en marzo de 1905. En el curso de un debate a propósito del valor histórico del dogma, el profesor de Aix se vio atribuir una noción de fe con la que no estaba de acuerdo. Tras protestar ante el director de la revista, éste aceptó publicar una nota de rectificación¹¹.

Batiffol ofreció al filósofo, además, la posibilidad de desarrollar su concepción de la fe, en las páginas del *Bulletin*, para cerrar definitivamente la discusión. Blondel agradeció esta muestra de buena voluntad, pero rehusó la invitación, considerando que necesitaría demasiado espacio para explicitar su visión de la fe, que ocupaba ya «más de cien páginas de *L'Esprit chrétien*»¹².

Esta declaración de Blondel constituye una seria invitación a analizar el contenido del ensayo de 1904, para lograr una idea más completa de la noción de fe desarrollada por el filósofo francés. Además, muchas de las ideas y razonamientos contenidos en ese documento fueron utilizados por el filósofo, en la primera década del siglo XX, en el debate público sobre apologética¹³.

2. EL «ESPÍRITU CRISTIANO»

El título del ensayo de Blondel, *L'Esprit chrétien*, lleva a intuir, casi inmediatamente, una relación sustancial entre este manuscrito y una de las últimas publicaciones del filósofo: *La Philosophie et l'Esprit chrétien*¹⁴. Al describir la historia de la redacción de este último texto del profesor de Aix, algunos estudios citan, en efecto, el manuscrito del que estamos hablando; otros autores, sin embargo, lo sitúan en el contexto del período apologético de Blondel¹⁵. ¿Cuáles es, entonces, la relación real entre *L'Esprit chrétien* y *La Philosophie et l'Esprit chrétien*?

¹¹ Cfr. Carta de Batiffol a Blondel, 16 de marzo de 1905, CAMB ff. 14834-14836.

¹² Carta de Blondel a Batiffol, 18 de marzo de 1905, CAMB ff. 14839-14841: «...plus de cent pages de *L'Esprit chrétien*».

¹³ Cfr. VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme*, 87; VANDE KERKHOVE, J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi: «La philosophie et l'esprit chrétien» au sein du projet «apologétique» de Maurice Blondel*, Roma: Pont. Univ. Salesiana Diss., 1995, 33.

¹⁴ BLONDEL, M., *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, Tome I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris: PUF, 1944; Tome II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris: PUF, 1946.

¹⁵ Cfr. VANDE KERKHOVE, J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi*; SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique*.

Las diferencias entre los dos textos son demasiado importantes, sobre todo en relación con las coincidencias que se pueden encontrar entre ambos, para que se pueda hablar del manuscrito de 1904 como un precedente sustancial de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*. Entre otras, puede hablarse la semejanza de estos escritos en cuanto al tamaño; de la distancia temporal que existe entre la redacción de uno y otro; de la distinta perspectiva filosófica con que el autor los abordó; así como del diferente propósito que les dio forma.

El importante contraste de tamaño supone una dificultad material de peso para el establecimiento de una relación inmediata entre los dos textos en cuestión: el manuscrito no llega a las ochenta páginas, mientras que los dos volúmenes de *La Philosophie et l'Esprit chrétien* ocupan cerca de ochocientas. Por otra parte, no es fácil obviar los cuarenta años que pasaron entre la redacción de nuestro manuscrito y la publicación del primer volumen de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, en 1944. Y en cuatro décadas de trabajo, el enfoque de la filosofía del profesor de Aix cambió significativamente. Como explica Virgoulay, con el tiempo, la perspectiva fenomenológica típica de *L'Action* fue perdiendo peso en el pensamiento de Blondel, a favor de una orientación filosófica cada vez más metafísica¹⁶. La distinta preocupación del filósofo en uno y otro momento dio lugar, consecuentemente, a dos escritos con forma muy diversa. El manuscrito de 1904 es un estudio sobre la fe y la apologética, mientras que *La Philosophie et l'Esprit chrétien* es una filosofía de la religión¹⁷.

De modo que parece plausible decir que al hablar de *L'Esprit chrétien* y *La Philosophie et l'Esprit chrétien* estamos hablando de dos proyectos distintos del mismo autor, aunque no se descarte una preocupación remotamente común a los dos.

Otra pregunta surge, sin embargo, tras la enunciación del título del manuscrito del *Espíritu cristiano*: ¿a qué se refiere Blondel cuando habla del «espíritu cristiano»?

Muchas veces, se refiere a algo tan obvio como el sentido directo de estas dos palabras. Es decir que el espíritu cristiano sería lo mismo que el espíritu del cristianismo, el espíritu del catolicismo, o el cristianismo, sin más. Es-

¹⁶ Cfr. VIRGOULAY, R., *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris: Cerf, 2002, 136-140.

¹⁷ Cfr. VANDE KERKHOVE, J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi*, 32. El mismo autor constata también que *-ibíd.*, 41- mientras parte de los borradores relacionados con el manuscrito de 1904 utilizan la palabra «apologética» en el título, este término no existe en el primer borrador en el que Blondel habla de la filosofía y el espíritu cristiano, que data de 1939, ni en los siguientes dictados de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*.

to se puede constatar, por ejemplo, al comparar los títulos escritos por el filósofo en varios de sus cuadernos de apologética, que recogen notas y borradores escritos en el mismo periodo en que trabajó el manuscrito del *Espíritu cristiano: Le problème apologétique et le procès philosophique du christianisme; L'esprit du christianisme et la philosophie de l'apologétique; Le problème de l'apologétique chrétienne et l'esprit du catholicisme*¹⁸.

En el ensayo que estudiamos ahora, el filósofo da a la expresión «espíritu cristiano» un sentido que marca la diferencia entre su concepción de la apologética y el enfoque escolástico de esta misma disciplina. Como explica Raymond Saint-Jean, Blondel, que descubrió el terreno apologético en *L'Action* y lo allanó en la *Lettre sur l'apologétique*, trató de construir con este ensayo el edificio de la apologética integral¹⁹.

El espíritu cristiano sería, en este sentido, la aproximación vital al problema del acceso a la fe, por oposición al enfoque intelectualista del estudio de la credibilidad de la fe, que el autor considera característico de la apologética tradicional. Blondel trata de explicarlo en el mismo texto:

«El itinerario de los demás hacia la fe es nuestro propio itinerario en la fe. De ahí que aquello que nosotros somos les hace pensar en aquello que ellos piensan y les ayuda a llegar a ser aquello que llegarán a ser. Por eso utilizaremos el término *espíritu cristiano* sólo, sin apologética que domine las apologías particulares: los cristianos son la única Biblia que hoy leen los hombres del mundo»²⁰.

De hecho, el autor dedica dos de las cuatro partes en las que divide su ensayo a señalar lo que le distingue de la apologética clásica: la *pars regressiva* y la *pars destruens*. Las otras dos partes servirán, una, a introducir la cuestión de estudio, y otra, la cuarta, a presentar la concepción de la apologética desde la perspectiva de la filosofía de la acción.

En el primer capítulo, «el problema», el autor se pregunta por el modo adecuado de plantear el problema de la fe, de su credibilidad y de su creden-

¹⁸ Cfr. VANDE KERKHOVE, J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi*, 36.

¹⁹ Cfr. SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique*, 155.

²⁰ *L'Esprit chrétien*, 66 [El número de página es el señalado por el autor en el manuscrito]: «L'itinéraire des autres vers la foi, c'est notre itinéraire à nous dans la foi. D'où ce que nous sommes les fait penser ce qu'ils pensent et les aide à devenir ce qu'ils deviendront. D'où le mot d'esprit chrétien seul, sans apologétique qui domine les apologies particulières. Les chrétiens sont la seule Bible que lisent aujourd'hui les hommes du monde».

tividad. En el segundo, *pars regressiva*, trata de hacer ver la raíz de la incomprensión que ha sufrido la concepción blondeliana de la apologética, comparando los supuestos intelectuales de la apologética tradicional con las tesis de la filosofía de la acción.

La *pars destruens* o *purificans* estudia las repercusiones de la apologética intelectualista en el terreno científico y en la vida de los cristianos. En el capítulo final, o *pars vivificans*, Blondel señala su propio modo de enfocar la apologética y trata de resolver lo que él considera como el principal problema: probar la fe como don.

En las páginas que siguen, se tratará de presentar el contenido del ensayo sobre el *Espíritu cristiano*. Al desarrollar las ideas del manuscrito, se tratarán de forma más breve los capítulos críticos, para poder estudiar, con mayor amplitud, el planteamiento que Blondel hace del problema de la fe, en el primer capítulo, y la solución que propone, en la cuarta parte del borrador.

3. ¿CÓMO PLANTEAR EL PROBLEMA DE LA FE?

Además del cuerpo del estudio, que ocupa setenta y siete folios, el material manuscrito del *Espíritu cristiano* comprende una carta de presentación de dos folios²¹. En este breve prólogo se anuncia el propósito apologético del ensayo. Sintéticamente, se trata de resolver las dificultades de la razón contemporánea ante la fe cristiana; dificultades que los argumentos tradicionales no logran solucionar. El empeño es importante, afirma Blondel, porque la fe cristiana «requiere una obediencia no pasiva sino inteligente y razonable»²².

La primera parte del *Espíritu cristiano*, «el problema», arranca con una tesis de la doctrina católica que la razón moderna considera, de entrada, escandalosa:

«El hombre consciente de sus actos y dueño de su voluntad no escapa a la necesidad de ser salvado o condenado; la Iglesia romana es la

²¹ *L'Esprit chrétien* (carta de presentación), CAMB ff. 955-956; *L'Esprit chrétien* (ensayo), CAMB ff. 1031-1128. Al decir 77 folios, quiere decirse 77 folios netos. El autor del manuscrito numeró las páginas empezando por la 1 y terminando en la 80. Sin embargo, algunos folios intermedios no existen.

²² EC [= *L'Esprit chrétien*] 2: «...ne prescrit pas une obéissance passive; il requiert une soumission intelligente et raisonnable».

única depositaria de las doctrinas y prácticas divinamente reveladas; y la salvación no se da fuera de ella»²³.

Si la exigencia del cristianismo es algo más que una pretensión arbitraria, hará falta una demostración que haga aceptable a la inteligencia semejante requerimiento. Así lo ha entendido tradicionalmente la apologética. Sin embargo, antes de tratar de demostrar la fe, hay que justificar la obligación que el hombre tiene de afrontar el cristianismo. Resolver esta cuestión previa es, según Blondel, «el único modo de entrar en contacto con los incrédulos»²⁴.

Para empezar este examen, Blondel considera la hipótesis de que exista una obligación de interesarse por el cristianismo y, aún más, de aceptar las exigencias de éste. La pregunta que se plantea entonces es el origen de esta obligación. Es decir, ¿de dónde viene este deber? Y, más concretamente, ¿viene del exterior del hombre, de un mandato divino?

Algunos –continúa el manuscrito– piensan que sí, que «la obligación de aceptar la autoridad del cristianismo nacería radicalmente del sólo decreto divino»²⁵. Y que no se debe mezclar, sería una temeridad, «el esfuerzo de la razón humana a la obra divina»²⁶. Como advierte Blondel, esta posición conduce directamente al quietismo y olvida, además, que el hombre, por muy pasivo que permanezca ante un mandato divino, debe colaborar al menos recibiendo y concibiendo este mandato para hacerlo efectivo.

En un planteamiento opuesto, ¿la justificación de este deber de aceptar el cristianismo puede encontrarse, exclusivamente, en el interior del hombre? Esta justificación tendría sentido, explica el filósofo, si la revelación se limitara a proporcionar a todos las verdades que sólo algunos serían capaces de alcanzar; o a reparar la naturaleza humana. Pero eso equivaldría a negar la gratuitidad de lo sobrenatural. Entre la carencia humana y el remedio divino «habría una postulación exacta de la naturaleza, forzada a solicitar el don complementario»²⁷.

²³ EC 3: «L'homme conscient de ses actes et maître de sa volonté n'échappe pas à la nécessité d'être ou sauvé ou damné; que l'Eglise romaine est l'unique dépositaire des doctrines et des pratiques divinement révélées; et qu'en dehors d'elle il n'y a point de salut».

²⁴ *Ibid.*: «Seul moyen de rencontrer les incrédules».

²⁵ EC 5: «L'hypothèse d'après laquelle l'obligation de subir l'autorité du Christianisme naîtrait radicalement du seul décret divin n'est pas seulement fautive, elle est réellement inconcevable».

²⁶ EC 4: «...mêler quelque effort de la raison humaine à l'œuvre divine».

²⁷ EC 7: «Il y aurait une postulation exacte de la nature forcée de requérir le don complémentaire».

En realidad, según Blondel, este modo de plantear el origen de la obligación de creer ignora el verdadero problema, en lugar de resolverlo. No se trata, en efecto, de justificar una religión que devuelve al hombre su propia naturaleza, sino una religión que pretende elevarlo por encima de ésta, «e imponerle, mortificando razón y naturaleza, una fe cuya causa primera está en ella, como un don gratuito»²⁸.

Ni sólo fuera del hombre, en un mandato divino, ni sólo en el interior del hombre se encuentra una explicación satisfactoria a la obligación de creer. Si «la fe no puede venir ni toda de Dios ni toda del hombre», quizá el problema puede resolverse con el concurso de las iniciativas divina y humana²⁹. En ese caso, ¿cuál será el terreno de encuentro, el lugar donde puede producirse esta colaboración?

Blondel estudia en primer lugar si los hechos pueden constituir el terreno de encuentro entre el hombre y la fe; es lo que él llama «vía empírica». Porque la Iglesia, que transmite la revelación y actúa en nombre de Dios, es un hecho perceptible por los sentidos. Y hay quienes dicen que una vez constatado este hecho, la autoridad de la Iglesia sería obligatoria *ex se* y *sub gravi*. Este razonamiento sería quizá válido en el caso de un hecho natural, de un hecho ordinario entre los hechos de la historia. Pero aquí se trata de un hecho diferente, que reclama para sí «un carácter sobrenatural, una autoridad permanente y universal»³⁰.

De modo que el «hecho bruto», la Iglesia y la revelación que ésta nos transmite, no basta para justificar la exigencia de la fe. Para esa justificación, sin negar el papel de los sentidos como principio de conocimiento, harían falta además otras dos operaciones: un mínimo de interpretación, para «digerir» la percepción sensible del hecho natural; y, además, poner en relación el hecho natural con lo sobrenatural del cual es signo.

Aún así, ciertos autores –continúa Blondel– objetan que al hecho citado puede añadirse otro hecho externo que garantizaría precisamente el carácter sobrenatural del primero, dando así a la Iglesia y a la revelación la autoridad pretendida: el milagro³¹. Porque el hecho milagroso se da en el orden natural,

²⁸ *Ibid.*: «En mortifiant raison et nature, nous imposer une foi dont la cause première est en elle, comme un don gratuit».

²⁹ EC 8: «La foi ne peut venir toute de Dieu; elle ne peut venir toute de l'homme».

³⁰ EC 9: «Un caractère surnaturel, une autorité permanente et universelle».

³¹ EC 10: «Ici s'offre à nous, comme pour authentifier la signature de Dieu et garantir l'autorité de la parole qui se donne pour la sienne, le signe surnaturel par excellence, le miracle».

pero desafía las leyes de la naturaleza, y parece imponer al hombre que lo percibe la obligación de encarar el problema sobrenatural.

Blondel no niega ni la realidad ni el valor demostrativo de los milagros. Sin embargo, replica que aunque el milagro pruebe «como mucho, que una potencia extra-natural interviene en la naturaleza», siempre requiere un trabajo de interpretación: «ligar el hecho milagroso al autor divino, y relacionar este mismo hecho con aquello de lo que es signo»³². Esta necesidad de una interpretación explica que, en la práctica, no todo el mundo se doblegue ante el milagro, y que de hecho el milagro no se imponga.

Como la «vía empírica» aplicada a los hechos externos no da el resultado esperado, el autor plantea el caso opuesto: ¿pueden los hechos internos, por sí solos, servir de terreno de encuentro entre la fe y el hombre? Hay quienes, imbuidos de un cierto espíritu religioso, afirman que así es. Que el interior del alma resulta más fiable que los hechos externos como vía de acceso a la fe: la acción que Dios puede ejercer directamente en la conciencia no corre el riesgo, inherente a los sentidos externos, de deformación o error.

Blondel no atribuye a esta vía subjetiva un menor estatuto científico que a la vía objetiva. Lo que contesta, en una crítica paralela a la que ha realizada en el caso de la percepción sensible, es que la conciencia pueda llegar a un «discernimiento de lo sobrenatural en los hechos subjetivos en los que se encuentra presente». Dicho de otro modo, «la acción propiamente sobrenatural infusa en la conciencia humana no es más perceptible que lo divino del milagro sensible»³³.

Así pues, el autor del ensayo constata el fracaso de la vía empírica, tanto en este último caso como en el anterior. Por medio de los hechos externos, sin elaboración, se llega al naturalismo y a la superstición; y con los solos hechos internos, al iluminismo sentimental, a la vaguedad y a la anarquía. De lo que concluye que, «para la fe, no se puede prescindir de la reflexión, del pensamiento, de la razón»³⁴.

³² EC 11: «Il prouve tout au plus qu'une puissance extra-naturelle intervient dans la nature; mais il reste un double travail d'interprétation à accomplir: d'une part, il faut rattacher le fait miraculeux à l'auteur divin, à la puissance souveraine qui commande à la nature; d'autre part, il faut le rattacher à ce dont il est le *signe*, le garant, mais non l'essence et la réalité intrinsèque».

³³ EC 15 ante-post: «Le discernement du surnaturel dans les faits subjectifs mêmes où il est présent [...] l'action proprement surnaturelle infuse dans les états perceptibles par la conscience humaine n'est pas plus perceptible que le divin du miracle sensible».

³⁴ EC 12: «On ne peut se passer de la réflexion, de la pensée, de la raison pour la foi».

En consecuencia, el siguiente paso en el razonamiento del filósofo consiste en ver si el trabajo de la inteligencia, aplicado a los hechos, triunfa allí donde la sola percepción ha fracasado. Esta operación define precisamente la labor característica de la apologética tradicional. Apologética, señala Blondel, que se ha limitado al estudio de los argumentos racionales de credibilidad, sin preocuparse de la justificación de la obligación de creer.

Pero incluso en el caso hipotético de que la inteligencia aplicada a los hechos externos fuera capaz de dar cuenta por sí sola del origen de la obligatoriedad de la fe –advierte el autor–, este método resultaría asequible únicamente a los intelectuales, y no al común de los fieles. De modo que aunque sus pruebas fueran válidas, no serían universales.

Y junto a este inconveniente cabe señalar otro, no menos importante: que, aun obviando el problema de la extensión de las pruebas, este método «no proporciona ningún elemento que suscite efectivamente la adhesión a la fe en tanto que fe», según Blondel³⁵. Porque se limita a aportar argumentos naturales o intelectuales de adhesión, y por tanto extrínsecos a la fe, que es sobrenatural.

El fruto del trabajo de la razón sobre los hechos externos resulta, pues, insuficiente. Cabría ver entonces si, como algunos han propuesto, es posible buscar una solución por medio de ciertos «criterios internos». Es decir, ¿existe algo en el interior del hombre a lo que podamos aplicar la inteligencia, y obtener así el resultado al que no llegamos por medio del trabajo de la razón sobre los hechos externos?

La respuesta de Blondel es negativa: «todo lo que podemos sacar de nosotros mismos, de nuestras conveniencias íntimas, no es nada, absolutamente nada de lo que tenemos que creer»³⁶. Porque la fe debe recibirse como un don, aunque este don sea tan íntimo a nosotros que, cuando lo recibimos, lo recibimos como si lo diéramos nosotros mismos, explica el filósofo.

La cuestión inicial sigue, pues, en pie. Porque la razón aplicada a los hechos subjetivos no puede justificar el deber de creer, como tampoco lo conseguía aplicándose a los hechos objetivos. Y, sin embargo, la colaboración humana es necesaria para la fe. Una vía posible de respuesta sería la puesta en relación de los distintos elementos que hasta ahora se han contemplado de for-

³⁵ EC 14: «il n'y a rien de fait pour amorcer l'adhésion à la foi spécifique en tant que foi».

³⁶ EC 15: «Tout ce que nous pouvons tirer de nous-même, de nos convenances intimes n'est rien, absolument rien de ce que nous avons à croire, parce que cela il faut le recevoir, [...] comme le donnant nous-même et le donner comme l'ayant reçu».

ma aislada: hechos externos al hombre y hechos internos, e incluso el don objetivo de la revelación y el don interior que mueve al asentimiento.

A esta posibilidad han recurrido algunos apologistas. Es la vía que se ha llamado de las armonías o conveniencias internas, y que trata de utilizar la razón para mostrar la correspondencia entre, por un lado, las necesidades del alma humana y, por otro lado, la verdad y la moral que el cristianismo propone. Al estudiar esta vía, Blondel encuentra sin embargo tres objeciones de peso:

a) Mediante una correspondencia o «coincidencia aparente» nunca se llegará a una «fusión real» de dos órdenes, natural y sobrenatural, inconmensurables.

b) En el plano intelectual, es contradictorio tratar de presentar la fe, que es un don y en ese sentido gratuito, como algo postulado por el alma, es decir una necesidad.

c) «No tiene sentido decir que la fe puede ser probada mediante dones, porque hace falta que sea nuestra, libre, activa»³⁷.

Una vez mostrada la falta de consistencia del método de las armonías o conveniencias internas, el autor considera agotado el estudio de los diferentes intentos de justificación del cristianismo. Esto justifica la oportunidad de proponer una nueva vía de solución: plantear el problema de la fe desde la perspectiva de la acción:

«Hace falta que el don interno suscite nuestra actividad de tal manera que nosotros, actuando espontáneamente, lo empleemos como si fuera nuestro; y que, por otra parte, no podamos, reflexionando sobre nuestra acción, atribuirnos lo que es el *summum* de ésta. Además, hace falta que el don externo nos sea asimilado de forma no especulativa, sino experimental y práctica, para revelar su fuerza probatoria y su identidad esencial de don inmanente»³⁸.

La clave de este planteamiento consiste en entender que existen un don externo y un don interior que se reclaman mutuamente. Si se entiende esto,

³⁷ EC 17: «Absence totale de sens à dire que la foi peut être prouvée par des dons puisqu'il faut qu'elle soit nôtre, libre, active».

³⁸ EC 18: «Il faut que le don interne suscite notre activité de telle sorte qu'en agissant spontanément nous l'employions comme s'il était nôtre, et que d'autre part nous ne puissions en réfléchissant à notre action nous attribuer ce qui en est le summum, – qu'en outre, le don externe nous soit assimilé, non spéculativement, mais expérimentalement et pratiquement pour révéler sa force probante et son identité essentielle de don immanent».

las diferentes pruebas del cristianismo encuentran su lugar y su sentido en la solución del problema. Ahí caben los datos objetivos de que se ha hablado y también los subjetivos; y se respeta además el papel del elemento sobrenatural, que «precede, inspira y se halla en el fondo de todo»³⁹.

Blondel concluye esta primera parte del *Espíritu cristiano* señalando que, aunque esta forma de plantear el problema de la fe no tenga nada de heterodoxo, es sin embargo objeto de críticas «desde hace ocho años»⁴⁰. ¿Por qué? El autor piensa que en el fondo de esta incompreensión late un hábito intelectual errado que lleva a ciertos católicos a mostrarse hostiles a la ciencia en nombre de la fe, al tiempo que comprometen la fe con sus propios vicios de método⁴¹. Por eso, antes de buscar una solución al problema de la fe, según lo ha planteado en esta primera parte del ensayo, el autor considera conveniente dedicar algunas páginas a despejar las críticas que ha recibido.

4. CRÍTICA DE LA APOLOGÉTICA INTELECTUALISTA

En la segunda parte del ensayo, *pars regressiva*, el autor trata de mostrar cómo la actitud de fondo de la que ha hablado, y que para algunos parece exigida por la fe, es contraria a la misma fe antes que a la ciencia moderna. Igualmente estudia las consecuencias negativas de esta actitud en la piedad y en el trabajo intelectual. Para hacerlo, se sirve de lo que llama una «regresión»: estudiar la citada actitud de fondo, remontando desde sus manifestaciones hasta su origen.

La regresión que plantea el filósofo comienza refiriéndose a las principales objeciones que se han dirigido contra su modo de enfocar la apologética. El autor piensa que los reproches que ha recibido pueden sintetizarse en estos

³⁹ *Ibid.*: «L'élément divin prime tout, inspire tout, et demeure le fond de tout».

⁴⁰ EC 19: «Eh bien, c'est contre cette méthode de solution que depuis huit ans l'on a jeté feu et flamme». Se refiere a las críticas que ha recibido su *Lettre sur l'apologétique*, que fue publicada en 1896. Es decir, justo ocho años antes de la redacción de este ensayo sobre *L'Esprit chrétien*. Con una alusión temporal similar, Blondel se refiere a la *Lettre* en otras publicaciones. Por ejemplo: MALLET, F. [= BLONDEL, M.], «L'œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905) 68: «Il a essayé lui-même des critiques identiques à celles dont depuis neuf ans on a rempli nos oreilles».

⁴¹ EC 21: «...l'attitude générale de certains catholiques, attitude qui, loin d'être requise comme ils l'imaginent par leur foi, est au contraire l'effet, compromettant pour la foi même, de préjugés philosophiques et de traditions faussées par des causes tout humaines [...] compromettre la foi au nom de mauvaises habitudes de pensée et de méthode».

tres: kantismo, fideísmo y naturalismo. Pese a la distinción material de las objeciones y a la diversidad de las corrientes que se oponen a su pensamiento, Blondel concluye que todas ellas comparten una actitud de fondo y una doctrina común, de la que subraya dos características: su falta de coherencia interna, y su carácter contingente con respecto a la fe.

La falta de coherencia interna es producto de una construcción intelectual basada en la acumulación de contradicciones. Por ejemplo, explica Blondel, esta doctrina sostiene una separación radical entre ciencias, géneros y objetos, al mismo tiempo que les atribuye unos principios comunes de gobierno. O, también, pretendiéndose racional, admite que una decisión de la voluntad se imponga a las conclusiones de la inteligencia.

La segunda característica que el filósofo observa en esta doctrina es su carácter contingente con respecto a la fe. Por un lado, la doctrina común de la que proceden las críticas estudiadas no es teológica, como podría haberse pensado, sino exclusivamente filosófica. Por otro lado, asegura Blondel, no hay ninguna necesidad religiosa que exija la formulación de las críticas recibidas.

Lo que ocurre es que hay quienes, admitiendo que la fe no requiere los principios de esta doctrina, piensan que «la fe sí exige las consecuencias de ésta, y que la tesis contraria a la mía [Blondel] debe ser aceptada porque favorece el espíritu cristiano, mientras que la mía debe ser rechazada porque corre el riesgo de dañarlo o disminuirlo»⁴².

Para tratar de aclarar este último «malentendido», el autor del ensayo analiza a continuación los principios que componen la doctrina de sus adversarios. Lo hace, además, comparando estos principios con los propios del pensamiento moderno, para poder juzgar seriamente, después, si estos modos de pensar son necesarios o no para la religión, si la favorecen o si la perjudican.

Para realizar este análisis, el autor del ensayo disecciona las doctrinas que quiere estudiar, extrayendo de cada una de ellas una serie de tesis, que expone enfrentadas en dos columnas para facilitar el contraste. La mayor parte de estas comparaciones se articulan en torno a tres temas: el modo del conocimiento, la relación entre conocimiento y realidad, y la concepción de la ciencia.

El modo de conocer del «pensamiento antiguo» implica: que la sensación externa es el único acceso posible al ser; que el elemento objetivo es lo determi-

⁴² EC 29: «Si la foi ne réclame pas les principes de cette doctrine, elle en exige les conséquences, & que la thèse adverse de la mienne doive être admise parce qu'elle favorise l'esprit chrétien, que la mienne doit être repoussée parce qu'elle risque de le gêner ou de l'amoindrir».

nante del conocimiento y el elemento subjetivo, lo determinado; que el razonamiento por sí solo permite aumentar nuestras afirmaciones sobre el ser; que el pensamiento no es nada del ser –que se encuentra sólo en lo conocido–, sino que es «absolutamente distinto de lo real y a la vez absolutamente idéntico»⁴³.

En cambio, el modo de conocer según el «pensamiento moderno» supone que «la intervención de los elementos morales en el conocimiento es intrínseca e immanente a toda la serie de los actos intelectuales que los envuelven y desbordan»⁴⁴; es decir, que la manera de actuar influye en la idea que se adquiere del ser; que el pensamiento forma parte de lo real, sin ser todo lo real o lo único real.

En cuanto a la manera de entender la relación entre conocimiento y realidad, el «pensamiento antiguo» defiende que el pensamiento abstracto es un sustituto de la realidad; que las conclusiones científicas son realistas por sí mismas; que la demostración abstracta es válida de forma absoluta; que la acción y la idea de acción son una misma cosa; que «la ciencia es más exacta que las aplicaciones, y la teología más que la mística»⁴⁵.

En cambio, el «pensamiento moderno» concibe esta correspondencia entre conocimiento y realidad afirmando que lo pensado, es decir lo representado en cuanto separable y perfecto, es simbólico en relación con el dinamismo de la vida; que «la idea es a la vez pensamiento y acto, pero el acto encierra algo más que la idea clara del acto»⁴⁶; que las ciencias proporcionan materiales a la filosofía, pero *no de plano*: «lo conocido no es sino para lo vivido»⁴⁷.

Por lo que respecta a la noción de ciencia, el «pensamiento antiguo» supone que las ciencias viven separadas, sin ser autónomas; y que la metafísica precede a las ciencias particulares, determinando a priori sus principios. A la inversa, el «pensamiento moderno» considera las ciencias «autónomas, sin permanecer aisladas»⁴⁸.

⁴³ EC 30 bis: «La pensée est à côté, en dehors du réel, absolument distincte et absolument identique».

⁴⁴ EC 32: «L'intervention des éléments moraux dans la connaissance est intrinsèque et immanente à toute la série des actes intellectuels les enveloppant et les débordant».

⁴⁵ *Ibid.*: «La science est plus exacte que les applications, la théologie plus que la mystique».

⁴⁶ EC 31.0: «L'idée est à la fois pensée et acte; mais l'acte enferme quelque chose de plus que l'idée claire de l'acte».

⁴⁷ EC 32.0: «le connu n'est que pour le vécu». La expresión «de plano» utilizada por Blondel, puede entenderse como equivalente a: «directamente», «sin adaptación», «sin hacer nada más», «sin transformar».

⁴⁸ EC 32: «Là elles sont autonomes sans rester isolées».

Como conclusión de este análisis y comparación, Blondel reafirma su convencimiento de que la doctrina común de sus contradictores es exclusivamente filosófica, y que «el problema normal de la fe no requiere ni de lejos la primera serie de tesis, a las que sin embargo muchas almas lo someten absolutamente»⁴⁹. Sin embargo, ¿puede justificarse esta doctrina por los efectos prácticos de su aplicación en la vida cristiana?, se pregunta el autor.

Para responder a esta cuestión, el profesor de Aix aplica a la apologética los principios de la doctrina analizada y advierte de las lagunas o carencias que tendría aquella manera de justificar la fe. Entre otras: la ausencia de un estudio de lo sobrenatural en sí y en el hombre; la no justificación intrínseca de las verdades de fe; la omisión del estudio de la conveniencia entre la verdad revelada y el hombre; la ignorancia del dinamismo de la voluntad; y la exclusión del examen de la génesis del acto de fe.

Después de haber estudiado el pensamiento en que se apoyan las críticas de sus adversarios, y de haber descrito los rasgos de la apologética coherente con tal pensamiento, Blondel prosigue el apartado crítico del ensayo en un nuevo capítulo, que lleva por título *pars purificans*. El capítulo se presenta como un ejercicio de purificación, que consiste en trazar «el cuadro sistemático de las consecuencias de la actitud apologética y religiosa que acabo de caracterizar»⁵⁰. Consecuencias particularmente importantes en dos terrenos: en la ciencia y en la vida de las almas.

Para estudiar las repercusiones de la apologética intelectualista en el terreno científico, Blondel comienza examinando esta doctrina desde un punto de vista formal. Es decir: ¿Cuál es su objeto? ¿Cuál es su estatuto en relación con las demás ciencias? El profesor de Aix piensa que esta apologética, de acuerdo con los presupuestos doctrinales estudiados, carece de un objeto propio que pueda definirla. Esta disciplina se caracteriza más bien por dos tareas que ella misma se atribuye y que la convierten en una especie de «aduanas» de las ciencias:

a) La apologética intelectualista pretende, por un lado, impedir que las ciencias pongan en duda el hecho de la revelación y su demostración.

b) Y, por otro lado, la apologética busca en estas mismas ciencias testimonios a favor de la verdad cristiana.

⁴⁹ EC 34: «Le problème normal de la foi ne requiert nullement (loin de là) cette première série de thèses auxquelles cependant aujourd'hui beaucoup d'esprits l'inféodent absolument».

⁵⁰ EC 41: «Je vais donc à présent tracer le tableau systématique des conséquences de l'attitude apologétique et religieuse que je viens de caractériser».

Es decir, que esta apologética pretende tener en cuenta solamente el aspecto material de las afirmaciones de las ciencias y, al mismo tiempo, únicamente el aspecto formal de las afirmaciones teológicas. Sin embargo, dice el autor, si se quiere ser coherente desde un punto de vista exclusivamente objetivo, hay que decidir si «lo único que se pretende probar es que Dios ha hablado, y en consecuencia no se tiene en cuenta ningún contenido; o se busca llegar a un concordismo y entonces se sitúa en el mismo plano lo revelado y lo cognoscible naturalmente»⁵¹.

Además, Blondel señala otras razones para dudar de la consistencia de esta apologética en el terreno científico, y que son resultado de la combinación de las dos tareas que esta disciplina se atribuye simultáneamente.

Por un lado, la apologética que construye su testimonio a favor de la revelación a partir de los datos de las diferentes ciencias, actúa en el terreno científico sin una competencia propia. En este sentido, la apologética vive como un parásito de las ciencias, a las que alaba primero, para someterlas después. Al hacerlas servir a un fin extraño a ellas mismas, las desnaturaliza⁵². Y, por otro lado, cuando trata de defender el hecho de la revelación y su demostración, frente a los posibles ataques de las ciencias, la apologética también vive de prestado. En este caso, para ejercer su papel de juez, toma su autoridad de la teología, pero como quien utiliza una consigna que no es capaz de asimilar.

De esta particular relación entre ciencias, apologética y teología deriva, según el filósofo de Aix, «ese esfuerzo perpetuo de concordismo objetivo que paraliza y desacredita igualmente a las ciencias, a la filosofía y a la teología». Por eso, el autor del ensayo piensa que esta concepción apologética «vicia toda la *ciencia católica* y desacredita el pensamiento cristiano bajo cualquier forma que ésta se manifieste»⁵³.

Y ¿cuáles son las repercusiones nocivas de la apologética intelectualista en los católicos?

⁵¹ EC 43: «Ou la seule chose qu'on prétend prouver c'est que DIEU a parlé, et alors il n'y a à tenir compte d'aucun contenu: ou on se préoccupe d'un concordisme et alors on met de plano le révélé et le naturellement connaissable».

⁵² EC 46: «Elle n'a pas le droit de se tromper, de se démentir, de s'approfondir malgré le caractère muable du *perfectibile inventum humanum*».

⁵³ EC 46: «Une telle conception vicie toute la "science catholique" et discrédite la pensée chrétienne sous quelque forme qu'elle se manifeste [...] Ce perpétuel effort de concordisme objectif, qui paralyse et discrédite également sciences, philosophie et théologie».

En quienes están aprendiendo, la apologética intelectualista tiene las siguientes consecuencias: «fijismo; trabajo por encargo, sin emoción ni inquietud personal, reducido a una táctica; desdén aristocrático; competencia universal; desprecio de quienes desconocen la teología...»⁵⁴.

La influencia de la doctrina objetivista en los *docentes* tiene como manifestaciones: «ninguna adaptación pedagógica; catecismos del revés; manuales oclusivos»; y también «encíclicas y condenaciones sistemáticamente faltas de inteligencia, que fustigan no lo que han pensado y dicho aquellos a los que parecen apuntar, sino las interpretaciones visiblemente inexactas» de ese pensamiento⁵⁵.

En quienes ya están instruidos, la apologética en cuestión produce las siguientes actitudes: «servilismo y anarquismo mezclados; pasividad ociosa; intelectualismo simplista e infalibilismo usurpador; desconocimiento de la complejidad de las cuestiones y sustitución de la “caridad” por la “verdad”; reducción de todo a un auto-conformismo literal...»⁵⁶.

Una vez que ha estudiado tanto el fundamento filosófico como las consecuencias teóricas y prácticas de la apologética intelectualista, el autor del ensayo piensa que ha llegado el momento de emitir su juicio personal sobre esta doctrina. Así, la tercera parte del ensayo se cierra con un *syllabus* del filósofo que contiene las proposiciones condenables del pensamiento «extrinsecista».

La mayor parte de las proposiciones de este *syllabus* no son sostenidas abiertamente, aunque algunas han sido formuladas expresamente; «pero haber condenado las proposiciones contrarias a éstas equivale a haberlas profesado», afirma el autor del ensayo⁵⁷. Entre otras características del extrinsecismo,

⁵⁴ EC 47: «Fixisme; insincérité (travail sur commande – défensif et non conquérant); sans émotion ni inquiétude personnelle; réduit à une tactique; dédain aristocratique; omni-compétence; mépris de ceux qui ne savent pas théologiquement...».

⁵⁵ *Ibid.*: «Nulle adaptation pédagogique; catéchismes praepostera; manuels fermants (...) Encycliques et condamnations systématiquement inintelligentes, qui frappent non ce qu’ont pensé et dit ceux qu’on paraît viser, mais les interprétations visiblement inexactes». No parece que Blondel se refiera a una encíclica concreta, como *Pascendi*, que fue promulgada tres años después de la redacción de este manuscrito. Es más probable que aluda al tono empleado por algunos de sus adversarios, como Gayraud y Turinaz, que citaban de forma genérica el Magisterio de la Iglesia para contradecirle. Cfr., por ejemplo, TURINAZ, Ch., *Les périls de la foi et de la discipline dans l’Église de France à l’heure présente*, Nancy-Paris: 1902, 32-33.

⁵⁶ EC 47: «servilisme et anarchisme mêlés; passivité in-laborieuse; intellectualisme simpliste et infailibilisme usurpateur; méconnaissance des complexités des questions et substitution de la “vérité” à la “charité”; tout ramener autoconformisme littéral».

⁵⁷ EC 64: «...mais en condamnant les propositions contradictoires à celles-là on les professe équivalement».

Blondel subraya: una filosofía intelectualista que se pretende de fe, la suficiencia de los argumentos objetivos, la sospecha frente a todo argumento obtenido de la vida subjetiva, la identificación del celo piadoso con la literalidad, el rechazo de todo desarrollo de la fe, la negación de toda autonomía de las ciencias, la autoridad como fin en sí mismo.

El filósofo asegura que «no habría ofrecido el espectáculo de estas ruinas ni desplegado las llagas que acabo de mostrar si no tuviera una confianza profunda en la verdad cristiana y en su infinita fecundidad»⁵⁸. Porque, en razón de su propia naturaleza, esta verdad no tiene nada que temer del «más libre y leal» de los esfuerzos. Esto es lo que se tratará de manifestar en la última parte del ensayo, mostrando que dicha verdad es el lugar donde acabarán convergiendo todas las aparentes divergencias de la conciencia contemporánea.

5. LA GÉNESIS DE LA FE

«Si se quiere ofrecer una teoría satisfactoria del acto de fe, no basta con exponer las razones inteligibles susceptibles de justificarla humanamente ante la reflexión –afirma Aubert–; hace falta, antes que nada, indicar las causas reales que explican la transformación completa de todo el ser»⁵⁹.

Esto es lo que Blondel intentó hacer en la cuarta parte del ensayo, *pars vivificans*, investigando la génesis de la fe y tratando de explicar no sólo el porqué sino también el cómo de esta virtud, para facilitar la conversión del hombre real, concreto. Así respondía al planteamiento enunciado en la primera parte del *Espíritu cristiano*, que señalaba la utilidad de interpretar el problema de la fe según el punto de vista de la acción.

Al estudiar el alumbramiento de la fe, el profesor de Aix era consciente de la dificultad de explicar y entender de forma secuencial lo que en la realidad se da sintéticamente, por la convergencia de una serie de elementos. Quizá por eso prevenía contra una comprensión demasiado nocional de la fe, in-

⁵⁸ EC 65: «Je n'aurais pas offert au regard le spectacle de ces ruines ni étalé les plaies que je viens de montrer si je n'avais une confiance entière dans la vérité chrétienne, et dans sa fécondité infinie».

⁵⁹ AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, 322: «Si l'on veut donc donner une théorie satisfaisante de l'acte de foi, il ne suffit pas d'exposer les raisons intelligibles susceptibles de la justifier humainement devant la réflexion; il faut, avant tout, indiquer les causes réelles qui expliquent la transformation complète de tout l'être».

sistiendo en el carácter integral de esta virtud y de la conversión, que implica al mismo tiempo ver y actuar:

«La fe, para existir y ser conocida, necesita fundarse sobre una integración de la buena voluntad y de la vida entera. Que no se me diga pues, para convertirme, *vide* sin decir: *fac*; y sin tener en cuenta un *datum vitale et stimulans*»⁶⁰.

Para explicar el nacimiento de la fe, Blondel se apoya en los siguientes elementos clave: la vocación del hombre, la acción de la gracia en el alma, la revelación como don exterior de Dios al hombre, y la fe como confianza y creencia, correspondencia del hombre a estos dones sobrenaturales. En este ensayo, el autor trata sobre todo de tres de estos elementos, los dos primeros y el cuarto; sin embargo, apenas se ocupa de la revelación, a la que ya había dedicado no pocas páginas en su correspondencia privada⁶¹.

a) *La inquietud del hombre*

Para Blondel, el hombre no parte de cero en su camino hacia la fe, sino que posee algo en su interior que le impulsa a prestar atención al mensaje que le llega desde el exterior, la revelación. Se trata de algo que se manifiesta en la conciencia como «una inquietud» o una insatisfacción.

Si no se tiene en cuenta esta inquietud, así como la realidad a la que responde, la fe se convierte en un formulario intelectual, sin raíces en el hombre real y concreto. Por eso, el filósofo piensa que los preámbulos de la fe no se reducen a un contenido intelectual, sino que incluyen el aspecto vital del hombre llamado a creer.

Como parte de estos preámbulos, y como realidad subyacente a la inquietud que el hombre experimenta, Blondel habla de la vocación sobrenatural del hombre. Ése es su punto de partida para el estudio de la fe, en la que

⁶⁰ EC 78: «La foi, pour être et être connue, a besoin de se fonder sur une intégration de la bonne volonté et de la vie entière. Qu'on ne me dise donc pas, pour me convertir, *vide* sans dire: *fac*; et sans tenir compte d'un *datum vitale et stimulans*».

⁶¹ Entre otros fragmentos interesantes de la correspondencia de Blondel en torno a la revelación, ver la Carta a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB f. 16160; PECHEGUT, E. y BLONDEL, M., «À propos de la certitude religieuse», *RCF* 29 (1902) 639-659; Carta a Mourret, 18 de agosto de 1904: MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste*, Paris: Aubier, 1960, 292-293; Carta a Labeyrie, 9 de noviembre de 1904, CAMB ff. 16308-16311; Carta a l'abbé X, 6 de febrero de 1905: BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 246; Carta a Valensin, 24 de mayo de 1907: *ibíd.*, 26.

se produce el encuentro entre el hombre llamado por Dios y la revelación que el mismo Dios le ofrece desde el exterior:

«Si, en último extremo, la vocación primera puede ser ignorada o permanecer anónima, sin embargo el ciclo sólo se cierra por el encuentro de lo explícito con lo implícito en la fe y la caridad conscientes, efectivas y expresas»⁶².

En este sentido, la revelación no es una realidad aislada o un fin en sí misma: da su fruto gracias a la acción de Dios en el interior del alma. Por otro lado, la vocación sobrenatural es conocida como tal precisamente gracias a la revelación. A estos dos elementos, Blondel los llama aspecto implícito y explícito de la fe.

Al hablar del sujeto de la fe, el profesor de Aix no se conforma, pues, con la consideración del hombre en un hipotético estado de naturaleza pura, ni tampoco con la de una persona dotada de una potencia obediencial entendida como no repugnancia a lo sobrenatural⁶³. Para nombrar el estado en que él considera al hombre, utiliza en ocasiones el término «transnatural».

Transnatural es el estado actual, real, del hombre; es decir, llamado por Dios a la fe. Como el nombre da a entender, se trata de un estado inestable, no definitivo. Blondel explica que el hombre puede pensar en lo sobrenatural, o verse afectado vitalmente por este don, justamente porque está destinado a lo sobrenatural: «Si no estuviera *hecho* para lo sobrenatural, no podría *pensar* lo sobrenatural; y este pensamiento no podría emocionarlo, servirle de provecho y obligarlo»⁶⁴.

En cambio, si el hombre se encontrara en estado de naturaleza pura, en un equilibrio en el que se bastara a sí mismo, nada podría obligarlo a trascenderse para llegar a lo sobrenatural. Es precisamente la vocación, que se traduce en una aptitud, en una potencia obediencial entendida de forma positiva, lo que hace al cristianismo asimilable o humanamente posible⁶⁵.

La inquietud o insatisfacción que el hombre siente, o su apetito de trascendencia, traducen en la conciencia esta llamada previa de Dios. Blondel lo ex-

⁶² EC 69: «Si la vocation première peut, à la rigueur, demeurer anonyme ou pseudonyme, cependant il n'y a cycle clos que par la rencontre de l'explicite avec l'implicite dans la foi et la charité conscientes, effectives, expresses».

⁶³ Cfr. EC 38; BLONDEL, M., *Histoire et dogme*, 449.

⁶⁴ EC 70: «S'il n'était pas *fait* pour le surnaturel, il ne pourrait pas *penser* le surnaturel; et ce n'est pas cette pensée qui pourrait l'émouvoir, lui profiter et l'obliger».

⁶⁵ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 242.

plica con el ejemplo de un estómago espiritual que el citado apetito ayuda a descubrir, o del anuncio de la existencia de un séptimo sentido, al que sólo prestamos atención cuando entendemos previamente lo que puede aportarnos⁶⁶.

La vocación de la que habla el filósofo de Aix es, además, universal. El problema de Dios se plantea inevitablemente en la conciencia de todo ser humano, y no sólo de modo teórico, sino práctico. En algún momento de la vida, el hombre se ve obligado a resolver el problema de su salvación, a optar por abrirse o no a lo sobrenatural⁶⁷.

Por las características que acaban de citarse, el profesor de Aix encuentra en la vocación sobrenatural del hombre –al contrario de lo que sucede con la hipótesis de la naturaleza pura– una base firme sobre la que apoyar la apologética. De hecho, él mismo construyó una apologética anónima en *L'Action*, en la que se sirvió de la filosofía para conducir al hombre a la consciencia de su permanente insatisfacción, hasta llegar a la apertura consecuente a lo sobrenatural.

En la perspectiva de la filosofía de la acción, resulta coherente tomar la llamada de Dios al hombre como punto de partida para el estudio de la fe. Porque Blondel entiende la fe, más allá de la afirmación de una serie de verdades, como una relación del hombre con Dios, que se establece gracias al don del mismo Dios, al que el hombre debe corresponder:

«La *materia* misma de la creencia consiste en ser *formalmente* don de Dios, sobrenatural. Lo que es objeto de fe no es solamente que el Verbo se haya encarnado en Jesús, sino que Jesús haga vivir el Verbo en mí. La fe es una relación inmanente del hombre con Dios por el don de Dios al hombre»⁶⁸.

Como se puede observar, la aproximación de Blondel al problema de la fe difiere de la de sus contemporáneos neo-escolásticos desde el mismo punto de partida. El planteamiento vital del filósofo francés arranca de la vocación sobrenatural del hombre, que se traduce en una inquietud en la conciencia;

⁶⁶ Cfr. EC 71.

⁶⁷ Cfr. Carta de Blondel a Bricout, 8 de noviembre de 1904, CAMB ff. 16306-16307; BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 205.

⁶⁸ EC 71: «C'est d'être *formellement* don de Dieu, surnaturel, qui constitue la *matière* même de la croyance. Ce qui est objet de foi, ce n'est pas seulement que le Verbe se soit incarné en Jésus, c'est que Jésus fasse vivre le Verbe en moi. La foi est immanente relation de l'homme à Dieu par le don de Dieu à l'homme».

mientras que el modo neo-escolástico de considerar el mismo problema partía del hombre en un hipotético estado de naturaleza pura⁶⁹.

b) *El trabajo «anónimo» de Dios*

Blondel entiende la fe como un don. No es el resultado de una búsqueda humana o de una demostración científica. Es en primer lugar iniciativa divina. Dios actúa en el alma, trabaja al hombre desde su interior. Y aunque ese trabajo se dé en las operaciones de la naturaleza del hombre y quede como escondido en ellas, no es algo propio de la naturaleza sino algo radicalmente gratuito.

Blondel no suele formular definiciones; tampoco en el caso de la vida sobrenatural. Para hablar de los distintos elementos que integran esta vida utiliza descripciones, que en muchos casos son parciales: versan sólo sobre un aspecto concreto del objeto descrito. Por eso no siempre es fácil distinguir con precisión, en sus textos, entre la vocación sobrenatural del hombre y el don de Dios que actúa en el interior del alma.

Se puede interpretar la vocación de la que habla el filósofo como el destino al que el hombre está llamado, y que le supera por ser sobrenatural. El don sobrenatural sería entonces la ayuda que Dios presta al hombre en su interior –llámese gracia, don interior o acción de Dios en el alma– para alcanzar este destino. Aunque también habla Blondel de la revelación como el don, esta vez exterior, de Dios al hombre⁷⁰.

El profesor de Aix considera lo sobrenatural, en todo caso, desde un punto de vista existencial, y no desde una perspectiva nocional. Así, se refiere a lo sobrenatural como el don divino, la gracia infusa, y el conocimiento de hechos que solicitan la adhesión total del hombre a Dios⁷¹.

Blondel habla también de exigencia en relación con lo sobrenatural. No lo hace de modo conceptual, para indicar una necesidad del don o una exigencia de lo sobrenatural por parte de la naturaleza. Se refiere, de un modo vital, a la exigencia que este don supone para el hombre, en su estado real y

⁶⁹ Cfr., por ejemplo, la discusión con Tardif, entre 1906 y 1907, en BLONDEL, M. y VALENSIN, A., *Correspondance (1899-1912)*, I, Paris: Aubier-Montaigne, 1957, 261-262.

⁷⁰ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 210; Carta de Blondel a Thamiry, 16 de junio de 1898, CAMB f. 16158.

⁷¹ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 271.

vocación concreta: en otras palabras, a la correspondencia que reclama cuando ha sido infundido en el alma⁷².

En esta perspectiva, el filósofo entiende que el hombre debe corresponder al don sobrenatural, obligado no tanto por un mandato externo de Dios sino, en primer lugar, por el mismo estímulo interior de la gracia⁷³. Y esta correspondencia, a su vez, postula –no exige, pues según Blondel no es estrictamente necesaria para la salvación, pero sí mueve a buscar– la revelación, es decir el don externo de Dios⁷⁴.

Por otro lado, la revelación exterior permite al hombre discernir o reconocer el don recibido en el interior: «aclara su realidad, enriquece su contenido y permite su completo empleo», afirma el filósofo⁷⁵. Y, de hecho, hasta el momento en que el hombre entra en contacto con la revelación, el don permanece «anónimo». Blondel utiliza este adjetivo para referirse al modo en que dicho don se presenta en la conciencia, así como a la relación entre conocimiento y correspondencia a la gracia.

El don sobrenatural es anónimo –el autor del ensayo lo llama en otras ocasiones pseudónimo– porque los rasgos bajo los que la acción de la gracia se presenta a la conciencia no permiten, al menos antes del contacto con la revelación, su reconocimiento conceptual. Porque, explica el filósofo, el don se presenta más bien bajo un aspecto práctico⁷⁶.

La conciencia capta el trabajo de Dios en el alma como una inquietud, un sentimiento de insatisfacción o de insuficiencia. Este sentimiento no tiene que ver con una deficiencia estructural o accidental de la naturaleza humana, según Blondel, sino más bien con la riqueza del don divino, que reclama una correspondencia⁷⁷.

Este carácter anónimo o pseudónimo del don sobrenatural no excusa al hombre, sin embargo, de su responsabilidad: una vez recibido el don, debe corresponder a éste de forma práctica. Porque la obligación del sujeto no se mide por el conocimiento intelectual de este don, sino por el hecho de su posesión real:

⁷² Cfr. BLONDEL, M. y VALENSIN, A., *Correspondance (1899-1912)*, I, 272; BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 248.

⁷³ Cfr. Carta a Bricout, 8 de noviembre de 1904, CAMB ff. 16306-16307.

⁷⁴ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 248.

⁷⁵ EC 71: «La révélation éclaire la réalité, enrichit le contenu et permet le complet emploi».

⁷⁶ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 208.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 209.

«En caso de que actúe en nosotros una sollicitación sobrenatural, entonces hay obligación de corresponder, incluso sin saber lo que es; porque el conocimiento abstracto no es la medida o la condición de la conciencia concreta, del deber y de la correspondencia práctica»⁷⁸.

El filósofo afirma que, de cara a la salvación, esta correspondencia anónima –sin un conocimiento objetivo del don– puede suplir una adhesión de fe correctamente formulada. En cualquier caso, la correspondencia al don interior es siempre necesaria, porque a quien conoce la revelación no le basta la afirmación intelectual de estas verdades para tener fe. Necesita acoger el don de Dios.

De esta comprensión del don sobrenatural deriva una visión particular de la apologética, que en la lógica de este planteamiento debe preocuparse, sobre todo, de ayudar al hombre a acoger el don interior, y de ligar la acción de Dios en el alma con el don exterior de la revelación. Para lograrlo, Blondel advierte:

«No se trata únicamente de hacer ver ese don inadvertido; sobre todo se trata de orientar las pruebas hacia ese discernimiento, de subordinarlas a esa tarea de reconocimiento, en lugar de hacerlas servir indebidamente a un *propositum mere externum et intellectuale*»⁷⁹.

Una vez que ha asentado el punto de partida de la aproximación a la fe en la vocación sobrenatural del hombre, y que ha insistido en el carácter de don propio de la fe, Blondel trata de explicar cómo puede darse la correspondencia del hombre a ese don. Para hacerlo, en las páginas que siguen, nuestro autor se apoya en dos aspectos de la fe, creencia y confianza, cuya integración da como resultado la fe viva a la que el hombre está llamado.

c) *De la confianza a la creencia*

La revelación no es la fe. La vocación no es la fe. El don interior de Dios todavía no es la fe. Y el esfuerzo del hombre, tampoco. La fe surge de la inte-

⁷⁸ EC 68: «Mais au cas où une sollicitation surnaturelle nous actionne, alors obligation d'y correspondre, même sans savoir ce qu'elle est; parce que la connaissance abstraite n'est pas la mesure ou la condition de la conscience concrète, du devoir et de la correspondance pratique».

⁷⁹ EC 71: «Il s'agit non seulement de faire remarquer ce don inaperçu, mais surtout d'orienter les preuves objectives vers ce discernement, de les subordonner à cette tâche de reconnaissance plutôt que de les faire indûment servir à un *propositum mere externum et intellectuale*».

gración de estos elementos. Para explicar esta integración o síntesis, el filósofo de Aix se apoya en dos nuevos conceptos: fe-confianza y fe-creencia.

A veces, el profesor de Aix intercambia estos términos –confianza y creencia– con otros pares de vocablos, como fe-vital y fe-intelectual, o también fe subjetiva y fe objetiva. Estas tres parejas de expresiones no deben confundirse, sin embargo, con una cuarta, utilizada por el mismo autor en otro contexto y en un sentido diferente: fe implícita y fe explícita.

La fe implícita es aquella que procede de un conocimiento subjetivo cuyo objeto es el sentimiento de insatisfacción de la acción, del cual procede la humildad intelectual y religiosa, y la docilidad necesaria para la fe. La implícita es una fe que tiende hacia el conocimiento objetivo. Se trata, pues de una fe inicial, fruto de una primera respuesta a la gracia interior, que todavía carece de un credo definido. Cuando llegue a entrar en contacto con la revelación, la fe implícita se transformará en fe explícita⁸⁰.

La fe-confianza cumple el papel, en las explicaciones del filósofo, de la forma de la fe. De esta forma, el mismo autor dice que tiene más importancia –es más esencial– que el propio objeto de la fe⁸¹. También porque la fe debe ser formalmente sobrenatural, don de Dios. Blondel identifica la fe-confianza con la fe de Abraham, con la confianza que el patriarca puso en Dios y en su promesa.

No se trata de la fe completa, y por eso nuestro autor la describe también como la materia que será informada por la revelación: «Hace falta pues que en nosotros mismos se encuentre la materia que la Revelación informará, la experiencia oscura del don del que el Verbo revelador nos proporcionará *la idea*»⁸².

Aunque no se trate de una fe completa, la fe-confianza es fe. Es decir, Blondel afirma que este tipo de fe se puede dar real y verdaderamente, y con independencia de la creencia auténtica. Eso no quiere decir que esté destinada a existir sin un credo. Lo que nuestro autor asevera es que esta fe-confianza no llega nunca por sí misma a la ortodoxia doctrinal, «ni aún contando con la ayuda de la gracia infusa o de la inspiración interna»⁸³.

⁸⁰ Cfr. BLONDEL, M., *Lettres Philosophiques*, 267.

⁸¹ Cfr. EC 69. En un sentido existencial, también: se va más de la fe a los dogmas, que de los dogmas a la fe, como ya había explicado el autor: cfr. BLONDEL, M., *Histoire et dogme*, 445.

⁸² EC 71: «Il faut donc que nous ayons en nous la matière qu'informerá la Révélation, l'expérience obscure qui sera la donnée dont le Verbe révélateur nous fournira *l'idée*».

⁸³ EC 72: «Même sous la motion de la grâce infuse et de *l'inspiratio interna*».

En cambio, la fe-confianza sí comporta un «apetito íntimo de dogma». Dicho de otro modo, conduce a buscar una creencia auténtica, y es de hecho el primer resorte de esta búsqueda. Esto implica el riesgo de caer en una creencia falsa. Pero si la búsqueda es sincera, piensa Blondel, la insatisfacción que producen los cultos inauténticos llevará a abandonarlos para abrazar la fe verdadera.

Por las características vistas hasta ahora, no es difícil entender que la fe-confianza no se puede provocar o suscitar con argumentos intelectuales. Ocurre más bien lo contrario: es esta fe la que ayuda a interpretar y vivifica las pruebas intelectuales de la creencia, que de otro modo se presentarían como un fin en sí mismas. Y posee además otra virtud, según el profesor de Aix: «da una luz nueva a las verdades reveladas desde el exterior»⁸⁴.

Aunque en los textos en que habla de fe-confianza, nuestro autor no desarrolla más la idea de la luz que aporta esta fe, puede llegarse a una interpretación razonable si se considera la fe-vital y la fe subjetiva como sinónimos de la fe-confianza. Porque entonces se entiende que una vez que el sujeto está implicado positiva y voluntariamente en el proceso de la fe, las verdades de la revelación cobran para él un sentido no genérico o abstracto, sino personal y existencial.

Una vez descrita la fe-confianza ¿en qué consiste la fe-creencia?

Es la aceptación de las verdades objetivas de la revelación. De los textos en los que Blondel habla de la fe-creencia, se desprende que el filósofo no la considera fe del mismo modo que la fe-confianza. Porque la afirmación de unas verdades no es en sí misma la adhesión a un don vital. El contenido de la revelación se ofrece de forma colectiva, impersonal e intelectual, mientras que la fe supone también un don propio, personal e íntimo. De modo que para que la fe-creencia sea realmente fe, las verdades de la revelación deben recibirse realmente como un don⁸⁵.

Como puede deducirse de las líneas precedentes, existe una solidaridad entre la fe-confianza y la fe-creencia. El paso de una a la otra es igualmente necesario *in se* –para la fe completa– explica Blondel. Y de ahí deriva la tarea que nuestro autor propone para la apologética:

⁸⁴ EC 74: «Ce n'est pas directement sous forme intellectuelle qu'on peut susciter la foi-confiance. Mais quand on la stimule, quand elle existe, elle donne une lumière nouvelle aux vérités du dehors révélé».

⁸⁵ Cfr. EC 76.

«Mostrar el proceso de la solidaridad normal de las dos fes. Porque esa es la misión por excelencia de la apologética: conducir al Cristianismo explícito a las almas que tienden a él sin saberlo»⁸⁶.

La apologética debe tratar de hacer ver, por ejemplo, que para aceptar las pruebas de credibilidad hace falta una confianza inicial. De modo que si alguien no capta las razones demostrativas del cristianismo, lo que debe hacer es desarrollar primero su correspondencia a la acción interior de la gracia⁸⁷.

Sería más sencillo solidarizar estos dos aspectos de la fe, y alcanzar la fe completa y verdadera, si esto pudiera realizarse sin salir de un plano conceptual. Sin embargo, explica Blondel, la solidaridad real entre los dos tipos de fe se da en la acción:

«Para poseer vitalmente la fe no basta con *meditar su teología*, sino que hace falta *actuar*, y actuar como hombre, aportando virtualmente al concurso de la gracia todo el esfuerzo de la buena voluntad»⁸⁸.

El profesor de Aix habla de dos casos paradigmáticos en este sentido. El primero, en el que más insiste, es el caso de quien posee intelectualmente la creencia, pero aún no se ha dado cuenta de que debe recibirla vitalmente; es decir, que necesita la fe-confianza. El segundo caso, es aquel de quien juzga negativamente el cristianismo, fundándose en un conocimiento superficial y abstracto de la fe, y no se da cuenta de que sólo practicándolo se puede conocer y juzgar el cristianismo. También éste necesita llegar a la fe-confianza.

En ambos casos hay que actuar, porque para acoger el don de Dios, para lograr la fe-vital, no se puede permanecer en el plano del conocimiento. Y para actuar, explica Blondel, lo que el hombre puede hacer es apoyarse en lo que ya sabe por medio de la revelación, por la experiencia de su conciencia y la dirección espiritual, para reconocer que hay algo en su interior que no tiene su origen en él, y decirse:

⁸⁶ EC 72: «Montrer le processus de la solidarisation normale des deux fois. Car c'est là, par excellence, la tâche de l'apologétique: amener au Christianisme explicite les esprits qui y tendent sans le savoir».

⁸⁷ Cf. EC 76.

⁸⁸ EC 77: «Pour avoir vitalement la foi il ne suffit pas de *réfléchir sa théologie*, mais qu'il faut *opérer* et *opérer* en homme, apportant virtuellement au concours de la grâce tout le dessous, tout l'effort de la bonne volonté».

«Es cierto; me atribuía este buen movimiento, pensaba que era suficiente, pensaba saber bastante; pero no, debo reconocer mi orgullo y mi corta vista; debo reconocer la presencia y la bondad de mi maestro»⁸⁹.

Lo que parece claro es que el reconocimiento de la acción de Dios en el alma exige al hombre una cierta humildad, porque no puede discernir esta acción él solo –y por eso hablaba el filósofo de la dirección de conciencia–; y porque, además, ante lo sobrenatural hace falta una cierta docilidad literal y una mortificación racional, explica Blondel⁹⁰. El hombre acoge el don sobrenatural interior mediante un acto de abandono y confianza en Dios:

«Si se admite que la gracia específicamente denominada es inconsciente, es decir que no la percibimos ni poseemos un concepto de ella, este don íntimo y personal será recibido –verdaderamente, en la intimidad de cada uno– bajo las especies de un acto que estamos llamados a realizar, de un sentimiento que se nos pide albergar, de una aspiración que debemos seguir, de una bondad que nos reclaman atestiguar, de una devoción que tenemos que probar, de una confianza natural y cordial en Dios y en aquello que le representa en la conciencia»⁹¹.

* * *

Como puede observarse en estas páginas, en *L'Esprit chrétien* Blondel no estudió sino un aspecto parcial de la fe cristiana, y tampoco desarrolló este tema con la ambición con que inició su trabajo. Sin embargo, el pensamiento propuesto en aquel borrador constituyó una novedad importante en el planteamiento de la fe en su época, que el autor transmitió por medio de su correspondencia privada y publicaciones posteriores.

En un momento en que el pensamiento católico consideraba principalmente el aspecto estático de la fe, la fe como creencia, Blondel supo subrayar

⁸⁹ EC 78: «C'est tout de même vrai; je m'attribuais ce bon mouvement, je croyais que cela est suffisant, je pensais savoir assez; mais non, j'ai à m'humilier de mon orgueil et de ma courte vue; j'ai à reconnaître la présence et la bonté de mon maître».

⁹⁰ Cfr. EC 74.

⁹¹ EC 76-77: «Puisque vous reconnaissez que la grâce spécifiquement dénommée est inconsciente ou normalement inaperçue et sans percept ni concept, le don intime et personnel ne sera reçu, vraiment, dans l'intimité de chacun, que sous les espèces d'un acte à faire, d'un sentiment à avoir, d'une aspiration à suivre, d'une bonté à exercer, d'un dévouement à prouver, d'une foi à avoir naturellement et cordialement à Dieu et à ce qui le représente dans la conscience».

el complementario y no menos importante carácter dinámico de la virtud cristiana, lo que él llamó la fe confianza. En ese sentido, el filósofo francés amplió el horizonte de la virtud, que consideraba no sólo una adhesión a un contenido revelado, sino al sujeto que revela; no sólo una afirmación intelectual, sino una entrega completa de la persona creyente.

Al estudiar la génesis de la fe, el profesor de Aix profundizó en el aspecto apologético del horizonte más amplio que proponía para esta virtud. Así subrayó, como se ve en *L'Esprit chrétien*, la importancia de la preparación del sujeto para una adecuada acogida de la revelación. En este sentido, nuestro autor apuntó el interés de desarrollar los motivos que llevan a una confianza inicial del sujeto llamado a la fe; procuró suscitar una aproximación moral al problema de la creencia; y pensó también en sistematizar la experiencia creyente para ofrecer un método de acercamiento a la fe válido para todas las personas.

Ahora que estamos a punto de comenzar «Año de la fe», proclamado por el papa Benedicto XVI, parece que la propuesta de Blondel en torno a la génesis de la fe no ha perdido actualidad. Fue la increencia de la sociedad francesa de finales de siglo XIX lo que llevó a nuestro filósofo a preocuparse por la apologética. Y las lagunas de la fe de nuestros contemporáneos nos invitan, a su vez, como el profesor francés, a considerar el problema de la fe no sólo en su dimensión objetiva, como fe creencia, sino también en su aspecto personal, de preparación del sujeto, como fe confianza.

Bibliografía

- AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, 4 ed. Louvain: Nauwelaerts, 1969.
- BOUILLARD, H., «Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel» en *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973. Textes des interventions*, Louvain: Centre d'Archives Maurice Blondel, 1973, 41-48.
- IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, Pamplona: Eunsa, 1999.
- IZQUIERDO, C., «La présence de Maurice Blondel dans la Théologie Fondamentale actuelle», en COUTAGNE, M.-J. (ed.), *L'Action: une dialectique du salut*, Paris: Beauchesne, 1994, 243-264.
- IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona: Eunsa, 1990.
- MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste*, Paris: Aubier, 1960.
- SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Paris: Aubier, 1966.
- TURINAZ, Ch., *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure présente*, Nancy-Paris: 1902.
- VANDE KERKHOVE, J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi: «La philosophie et l'esprit chrétien» au sein du projet «apologétique» de Maurice Blondel*, Roma: Pont. Univ. Salesiana Diss., 1995.
- VIRGOULAY, R., *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris: Cerf, 2002.
- VIRGOULAY, R., «De la filosofía a la teología. Evolución del pensamiento blondeliano durante la crisis modernista», *ScrTh* 31 (1999) 909-919.
- VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris: Cerf, 1980.