

LA TRADICIÓN SEGÚN MAURICE BLONDEL *

CESAR IZQUIERDO

SUMARIO: I. ¿QUÉ ES LA TRADICIÓN? 1. ¿Origen tradicionalista? 2. Aproximación a la teología.- 3. La conciencia del Mediador, origen de la tradición.- II. DESARROLLO DE LA TRADICIÓN.- 1. Cristo-Tradición.- 2. Iglesia-Tradición.- 3. Desarrollo y progreso de la Tradición.- 4. El papel de los apóstoles en la Tradición.- 5. Dogmas.- 6. De lo implícito a lo explícito.

Maurice Blondel publicó *Histoire et Dogme* en 1904¹. La fecha y el título han de ser puestos de relieve. La fecha porque pertenece a uno de los momentos álgidos de la crisis modernista, el que sucedió a la condena de cinco obras de Loisy². En cuanto al título, por ser tan significativo; no se trata de cuestiones accesorias sino de uno de los temas candentes del momento: el de la relación entre los datos de la historia crítica y la verdad dogmática. El subtítulo, con todo, añade alguna precisión: *Las lagunas filosóficas de la exégesis moderna*. Quiere esto decir que la aportación que su autor pretendía realizar se mueve en el terreno del pensamiento ra-

* En este estudio utilizamos las siguientes siglas de las obras de Blondel: *A* = *L'Action*, Paris 1893; *BL* = M. BLONDEL-L. LABERTHONNIERE, *Correspondance philosophique*, Paris 1961; *BV* = M. BLONDEL-A. VALENSIN, *Correspondance*, I-II, Paris 1957; III, Paris 1965; *BW* = M. BLONDEL-J. WEHRLE, *Correspondance*, 2 vols., Paris 1969; *HD* = *Histoire et Dogme*, en «Les premiers écrits de Maurice Blondel», Paris 1956; *LP* = *Lettres Philosophiques*, Paris 1961; *Lettre* = *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, en «Les premiers écrits de Maurice Blondel»; *MARLE* = *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, ed. por R. MARLE, Paris 1960.

1. El escrito apareció en tres entregas de la revista —más tarde desaparecida— *La Quinzaine*, los días 16 de enero, y 1 y 16 de febrero de 1904: M. BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, en «La Quinzaine» 56 (1904) 145-167; 349-373; 435-458. Recogidos posteriormente en *Les premiers écrits de Maurice Blondel, o.c.*, pp. 149-228. Citamos por esta edición.

2. Con fecha de 16 de diciembre de 1903 un decreto del Santo Oficio había condenado y puesto en el «Índice» cinco obras de Loisy: *IVe Evangile, L'Evangile et l'Eglise, Autour d'un petit livre, Etudes bibliques y La Religion d'Israel*.

cional, no propiamente teológico, si bien la relación con la teología es inmediata y profunda, y en último término, por su armonía con ella sería juzgado el contenido de *Histoire et Dogme*. Después de plantear el problema. Blondel ofrece los estereotipos de dos soluciones incompletas y opuestas. Para el *extrinsecismo* el carácter divino de las verdades de fe justifica el sometimiento de la historia al dogma. Como consecuencia, la historia es, simplemente, objeto de uso apologético y su realidad es ajena, o por lo menos «extrínseca», al dogma. Por su parte el *historicismo* —cuya crítica constituía el objetivo de *Histoire et Dogme*— se entrega al cultivo de una historia separada, autónoma, cuyo resultado lógico es una crítica inconsiderada de los fundamentos históricos de la verdad revelada. Verdades de fe y hechos históricos parecen, pues, inconciliables para estas doctrinas. ¿Cómo alcanzar la convergencia entre estas dos realidades heterogéneas y separadas?

Una contrastación directa entre ellos tiende a resolverse en términos de predominio, al que sigue una tendencia a anular al otro: si la historia se afirma como elemento primario, las verdades de fe se ven separadas y alienadas a una desacreditada interpretación ideológica de la realidad. Si, por el contrario, son los dogmas los que logran la preeminencia, entonces los hechos no tienen otro valor que servir de prueba —casi de excusa— para una lógica racional que se basta a sí misma.

Blondel ofrece su respuesta al problema histórico-dogmático en la tercera parte de *Histoire et Dogme*, donde trata de la Tradición. El pensamiento blondeliano sobre la Tradición expresado en este escrito —cuya importancia no cesa de ser puesta de manifiesto³— junto con sus precedentes y los desarrollos posteriores, constituye el objeto de este estudio.

3. En 1965, K. RAHNER y K. LEHMAN reconocían que «*Histoire et Dogme* apenas ha sido estudiado sistemáticamente» (*Historicidad de la Transmisión*, en «*Mysterium Salutis*», II, Madrid 1969, p. 839; el original alemán es de 1965). Por su parte autores como, por ejemplo, P. TOINET (*Permanence de la foi et exégèse historique-critique*, en «*Revue Thomiste*» 81 (1981) 413), F. DREYFUS (*Jésus, savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1984, p. 84) e I. DE LA POTTERIE (*La lettura della Sacra Scrittura «nello spirito»: Il modo patristico di leggere la Bibbia e possibile oggi?*, en «*La Civiltà Cattolica*» 137 (1968) 217-218), se remiten explícitamente al escrito blondeliano como a un texto profundo e iluminador de la situación histórico-exegética actual.

I. QUÉ ES LA TRADICIÓN

El pensamiento de Blondel sobre la tradición se escalona en tres momentos. El primero de ellos se reduce a referencias, más bien genéricas, a la «tradición» o «tradiciones» consideradas como elementos objetivos de una cultura, o incluso de una religión, sin más especificaciones. En el segundo —que corresponde al tiempo del modernismo—, la Tradición adquiere ya un significado preciso como síntesis de la historia, el dogma y la vida; este es el sentido que tiene en *Histoire et Dogme*. Finalmente, el tercer momento, formado por las respuestas de Blondel a las críticas que había suscitado dicha obra, se centra más en la idea de desarrollo de la tradición y supone una cierta matización de la postura anterior en la línea de dar un mayor énfasis a los contenidos. De estos tres, lo más interesante para nuestro trabajo se encuentra, sin duda, en el segundo y en el tercero. Pero será bueno considerar la cuestión desde el principio.

1. ¿Origen tradicionalista?

En los primeros escritos de Blondel, la tradición aparece como un elemento impreciso de carácter objetivo que, junto con otros (costumbres, preceptos...) conforman y regulan la vida del hombre. Este es el caso de *L'Action*, de la *Lettre su l'apologétique* y de otros escritos⁴.

Hay con todo, en *L'Action*, un pasaje más explícito en el que Blondel defiende la necesidad de la tradición y de la disciplina para conseguir la unión intelectual entre los hombres⁵. Tradición y

4. Cfr. *A*, XVI, 390; *Lettre*, 78 (en este caso se trata de la «tradition catholique» que acompaña al «corps doctrinal de l'enseignement chrétien»); *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique*, en «Revue du Clergé Français» 32 (1902) 30.

5. *A*, 413: «L'union intellectuelle demeure impossible parmi les hommes, qui pourtant ont besoin d'elle et qui ont besoin qu'elle soit libre et totale, impossible aussi longtemps qu'elle prétend rester indépendante de la discipline et de la tradition; car la tradition et la discipline représentent l'interprétation constante de la pensée par les actes, offrant à chacun, dans l'expérience consacrée, comme un con-

disciplina representan en ese texto la precedencia de los actos sobre el pensamiento, en la línea de *L'Action*. Sin embargo, no debe obviarse que el «control anticipado», «el comentario autorizado», la «verificación impersonal de la verdad que cada uno debe resucitar en sí», plantean algunas cuestiones. Esa tradición, ¿se refiere al mero elemento de cohesión social que es esencial a toda colectividad humana?, o bien, ¿tiene un estatuto filosófico más radical como condición de conocimiento y de vida?

Esta segunda postura —la tradición es origen y condición del conocimiento y de la vida— pertenece a la corriente tradicionalista francesa del XIX. Blondel no reconoce ninguna deuda suya con autores como de Bonald o Lamennais, e incluso la atmósfera cultural que rodea a estos autores —su visión de la apologética, de los problemas sociales, del pensamiento— es no sólo distinta sino incluso opuesta a la de un Blondel alineado con la filosofía y el progreso⁶. Sin embargo la pregunta por una relación del blondelismo con el tradicionalismo no carece de sentido⁷. Cuestiones como la valoración del papel de la inteligencia y lo que Cournot ha llamado un «naturalismo teísta»⁸ exigen no perder de vista el posible trans-

trôle anticipé, un commentaire autorisé, une vérification impersonnelle de la vérité que c'est à chacun de ressusciter en soi pour prendre place dans l'assemblée des intelligences».

6. Blondel criticó más tarde a Lamennais: *Une note inédite de La Mennais contre la religion naturelle et le «Semi-déisme»*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 164 (1912) 612-617: «...il implique une théorie proprement inintelligible de la connaissance, une pratique toute servile de la discipline morale et religieuse» (p. 616).

7. M. PACHECO (*A gênese do problema da Acção em Blondel*, Paris 1982, pp. 198-200) afirma una conexión implícita del blondelismo con el tradicionalismo que provendría de Maine de Biran. Por su parte L. FOUCHER (*La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, Paris 1955, pp. 7-8) defiende una influencia general del tradicionalismo y del romanticismo en la filosofía católica de Francia en el s. XIX. A Blondel lo sitúa en la estela de Gratry. La crítica a las ideas de L. de Bonald hizo a Maine de Biran afrontar el problema de la compatibilidad del «espíritu» y la «letra», de la filosofía y de la fe «passando pela *Imanência-Transcendência* e pelo *Sentimento-Tradição*» (M. PACHECO, o.c., p. 200). Blondel no tuvo conciencia de todos estos aspectos del mismo problema más que de un modo implícito (*Ibidem*, p. 196).

8. A. COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et les événements dans le temps modernes*, II (Paris, 1872) trad. española de J. DOMÍNGUEZ-BERRUETA, *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*, II (Madrid, 1947) p. 188. Cournot se refiere explícitamente a de Maistre

fondo tradicionalista de las referencias de Blondel a la tradición en este primer momento. A este respecto y sin poder avanzar más aquí en esta cuestión creemos que sería de interés una comparación entre la «revelación primitiva» y la hipótesis del sobrenatural. De hecho en cuanto al origen de la tradición, Blondel no se pronuncia y deja la cuestión indeterminada. La tradición está, sin duda, en relación con el hombre, con el creyente, y, en sentido estricto, el término parece superar el mero significado sociológico para adquirir un cierto carácter transcendental, como condición del conocer en la que el elemento práctico es el primordial. De todos modos su naturaleza se iluminará y especificará en la controversia modernista.

2. Aproximación a la teología

La tercera parte de *Histoire et Dogme* presenta, como ya hemos visto, a la tradición como la solución del problema del desnivel e inadecuación entre historia y dogma. Al buscar la salida en esa dirección, Blondel seguía lo que era práctica común entre los teólogos. En efecto, acudir a la tradición para solucionar el problema de las insuficiencias de los hechos de la Sagrada Escritura en relación con las creencias, era un procedimiento habitual desde la época del protestantismo⁹. Sin embargo la noción blondeliana de tradición incorpora una novedad que debemos poner de relieve. Frente a las presentaciones al uso de la tradición como la *otra* fuente distinta de la Escritura a la que completa e interpreta, Blondel habla de la tradición en un sentido activo, no sólo anterior a cual-

y de Bonald. Aplicado a Blondel el «naturalismo teísta» tendría que ver con el sobrenatural inmanente, sin implicar la negación del sobrenatural.

9. El Concilio de Trento había enseñado: «...hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus» (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1501; el subrayado es nuestro). En los textos preparatorios de ese decreto conciliar en lugar de partícula *et* se decía «partim... partim» (cfr. J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, pp. 91-107. Los teólogos postridentinos interpretaron, sin embargo, el texto conciliar en la línea del «partim... partim». (Cfr. V. PROAÑO, *Escritura y tradiciones*, en «*Burgense*», 2 (1961) 36-65, sobre los teólogos contemporáneos del Concilio; J. R. GEISELMANN, *o.c.*, pp. 108-158). El Concilio Vaticano I recogió literalmente el texto de Trento (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 3006).

quier plasmación documental de hechos y creencias, sino incluso origen y causa de ellas: la Tradición no es la transmisión oral de un mensaje no recogido en la Biblia, sino la síntesis viva de hechos (historia), creencias (dogma) y prácticas (vida) ¹⁰.

Tener en cuenta el transfondo teológico de la tradición y su relación con la Sagrada Escritura es necesario para la comprensión de *Histoire et Dogme*. Sin embargo, a pesar de su convergencia con la teología, esa obra —incluidas las páginas sobre la tradición—, no tiene una intención menos filosófica que el resto de la obra blondeliana, ya que su punto de arranque es el Mediador en cuyo conocimiento y voluntad la creación alcanza su consistencia ¹¹.

La intervención de Blondel en la controversia exegética del modernismo, no pretendía situarse en el nivel técnico de los teólogos o exegetas, sino en el del filósofo, para quien las cuestiones que se discutían no resultaban, en absoluto, ajenas, antes al contrario tocaban plenamente un punto esencial de su filosofía. El problema central del modernismo bíblico era la conciencia divina de Jesús y, dependiendo de ella, su conocimiento de la no inmediatez de la Parusía y su intención de fundar la Iglesia. De este modo Blondel se vió en la necesidad de justificar la conciencia divina de Cristo.

Frente al pensamiento histórico reductivo, y frente al pensamiento dogmático que iba más allá sin responder científicamente a las dificultades, Blondel propone una solución filosófica que consiste en conocer *actualmente* la conciencia de Jesús. Ese es, exactamente, el cometido de la tradición. Conciencia de Cristo y tradición representan, en consecuencia, dos problemas en sí mismos teológicos que Blondel considera susceptibles de un tratamiento filosófico que contemple su mutua relación.

10. HD, 206-207: «...La Tradition... résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison, et les expériences accumulées de l'action fidèle».

11. HD, 226 «...la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ».

3. *La conciencia del Mediador, origen de la tradición*

El fundamento de la tradición no es otro que el mismo Verbo encarnado¹². La conciencia de Cristo es el comienzo de toda la tradición, porque la realidad que perdura en el desarrollo cristiano es la misma vida de Cristo, la experiencia que Jesús tenía de su ser y de su misión de redentor de toda la humanidad. No se trata de tener acceso a la conciencia de Jesús en su devenir histórico, sino en la actualidad con la que esa conciencia se da en la inmanencia colectiva de la Iglesia. Cuestiones primordiales serán, por consiguiente, el origen de esa inmanencia, la explicación de su fundamento en la conciencia de Jesús, y por tanto, esa misma conciencia de Jesús.

Las hipotéticas soluciones que pretenden acceder a la conciencia de Jesús en la sola historia o en el puro dogma, conducen a caminos sin salida: o bien a resultados negativos, en la práctica, acerca de la divinidad de Jesús (historicismo), o bien a posturas que no toman en serio la encarnación (el «docetismo» del que habla Blondel). Para los primeros, los pasajes bíblicos en los que Jesús parece hablar de la proximidad de la parusía, o mostrar ignorancia son los más radicalmente históricos; para los segundos, esos testimonios se deben interpretar en un sentido metafórico. Unos y otros admiten el problema de un desajuste entre hechos y creencias y quieren solucionarlo al mismo nivel en que el problema se plantea, es decir, al de los fenómenos históricos y dogmáticos.

Blondel afronta el problema y trata de resolverlo a un nivel más profundo que es el de la tradición o, si se prefiere, el de la realidad. Historia y dogma son elementos diversos de una síntesis que ellos no constituyen, sino de la que proceden: una síntesis no final sino fontal, en la que orden científico y orden moral existen

12. *HD*, 181,226. P. FAVRAUX, *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Paris-Namur, 1986, p. 339: «Elle (la tercera parte de «*HD*») attire l'attention, finalement, sur le fondement réel de cette tradition, à savoir le Verbe incarné en un moment du temps et de l'histoire pour être «livré», selon le sens le plus radical de la «tradition», à l'expérimentation collective de l'Eglise à travers l'histoire».

reconciliados a nivel ontológico, en la realidad viva de la Persona y de la conciencia del Verbo encarnado¹³.

La preocupación de Blondel por la conciencia de Jesús aparece ya antes de *Histoire et Dogme*, y se continúa más tarde con motivo de los artículos de von Hügel y Wehrlé¹⁴. En *Histoire et Dogme* puede leerse: «No hay más que un sólo problema, el problema de la relación del hombre y Dios, en Cristo y, por consiguiente, también el de la relación de Cristo con cada uno de nosotros»¹⁵.

El problema, tal como lo ve Blondel, consiste en explicar cómo la conciencia humana de Jesús puede subsistir —con sus oscuridades y desarrollo inmanente— ante la luz de la conciencia divina¹⁶. Lo cual, en cuanto problema exegético, corresponde a la afirmación que se hace al mismo tiempo de una conciencia limitada de Jesús en los Sinópticos y divina en S. Juan. A ello se une la cuestión de la relación de las conciencias humanas con la conciencia de Cristo. ¿Cómo se enfrenta a todo ello?

Fijémonos primero en los principios: «La conciencia de su divinidad le abandona menos aún que a nosotros nos abandona la conciencia de nuestra humanidad, y la conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas»¹⁷. Simultaneidad, por tanto, de conciencia que en su aspecto problemático no es sino una aplicación («la clave») del problema de la coexistencia

13. Cf. TROISFONTAINES, *Introduction* a M. BLONDEL, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz* (Louvain-Paris 1972) p. 138: «Vu sous l'angle logique, le composé semble postérieur, dérivé des éléments qui le constituent. Vu sous l'angle ontologique, le composant forme une unité antérieur, conférant une nouvelle réalité aux éléments qu'il synthétise».

14. Cfr. el intercambio de memorias entre Blondel y von Hügel, anterior a *HD* (MARLÉ, 127-149; sobre todo 135-136). Después de *HD*, el artículo de von Hügel (*Du Christ éternel et de nos christologies succesives*, en «La Quinzaine» 58 (1904) 285-312) y la respuesta de Wehrlé (*Le Christ et la conscience catholique*, en «La Quinzaine», 59 (1904) 421-447). A la polémica siguió un intercambio epistolar entre Blondel y Wehrlé sobre la conciencia de Jesús: MARLÉ, 234-241; los mismos textos con algunas variantes en *LP*, 228-240, donde se recogen las cartas de Blondel; también *BW*, I, 275-276 y *BL*, 163-179.

15. *HD*, 224.

16. *HD*, 224-225.

17. *HD*, 225.

del Creador infinito con el mundo creado y finito¹⁸. Volvemos así a encontrarnos con el mismo problema del fundamento de la realidad que Blondel resuelve con la encarnación del Verbo. Esta explicación va, en síntesis, de los fenómenos a lo real. Para que un fenómeno sea real debe haber una conciencia que lo sufra, que se haga pasivo de aquel. Para que todo lo creado sea real, debe haber una conciencia que se haga pasiva de su acción, y esta conciencia no puede ser otra que la del mismo Dios cuya Palabra, según esta explicación, debe encarnarse para dar consistencia a la creación¹⁹. El Verbo es entonces *primogenitus omnis creaturae*, porque *omnia in ipso facta sunt e in ipso constant*.

Pero Cristo no es solamente fundamento ontológico, sino también fundamento psicológico: «nuestras conciencias humanas sólo son en cuanto en su fondo se apoyan y se esclarecen en la persona divina de Jesús»²⁰. La consecuencia es que en la conciencia humana hay algo «consciente o explícitamente reflejo» que se funda sobre una conciencia más profunda, en relación a la cual ese estado explícito no es más que un «implícito indefinidamente progresivo»²¹. Toda conciencia humana, por tanto, se fundamenta en último término, en el Verbo encarnado a través de la personalidad humana que «no es concebible más que si está esencialmente sostenida por la del Verbo»; y que, al mismo tiempo, es el fondo necesario sobre el que se perfila la conciencia psicológica. Así el Verbo encarnado, «Mediador universal», es el fundamento del ser y del conocer, que hace posible en su mismo Ser la coexistencia del Creador y de lo creado²².

18. Cfr. *LP*, 229.

19. *A*, 461: «Pour que, malgré tout, la médiation fût totale, permanente, volontaire, telle en un mot qu'elle assurât la réalité de tout ce qui sans doute pourrait ne pas être, mais de ce qui, étant comme il est, exige un divin témoin, peut-être fallait-il un Médiateur qui se rendît patient de cette réalité intégrale et qui fût comme l'*Amen* de l'univers, *'testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei'*». Cfr. también *A*, 455.

20. *LP*, 239: «Nos consciences humaines ne sont que parce que dans leur fond elles s'appuient, elles s'éclairent à la personne divine de Jésus».

21. *LP*, 236. Cfr. también p. 229.

22. *LP*, 237: «Universel médiateur». *BV*, I, 43: «Nos connaissances ne sont *objectives* et l'objectif n'est *réel* que par l'Emmanuel, et si le Verbe est incarné».

Lo implícito y explícito de la conciencia humana se da también en Cristo²³. Su coexistencia en El no sería un misterio si la comprendiéramos a fondo, dice Blondel, quien a pesar de todo, intenta dar una explicación.

La conciencia humana de Jesús está en íntima relación con la Persona divina y con la conciencia absoluta del Hijo de Dios. El resultado lógico de esta relación sería una disolución de la conciencia humana al ser inundada por la luz infinita de Dios. Sin embargo la conciencia humana no desaparece, porque se produce en ella una «obnubilación» que permite a la criatura subsistir en o delante del Creador²⁴. ¿Cuál es la razón? Es la «Simpatía estigmatizante» que nace del Amor²⁵, por la cual el Verbo ha asumido, no una naturaleza humana, sino *la* naturaleza humana²⁶ con todas sus debilidades, inconsciencias, achaques, tentaciones, limitaciones, etc.²⁷; de ahí la afirmación, recogida un poco más arriba según la cual «la conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas»²⁸.

23. LP, 237: «Il faut maintenir la coexistence, dans sa conscience, de l'explicite et de l'implicite, du Créateur et de la création, de l'Action toute puissante et de la Passion universelle et totale.

24. Cfr. MARLÉ, 135, 232.

25. LP, 232; también LP, 238-239 y BW, I, 117. En una carta anterior a von Hügel, decía Blondel: «Il a sympathisé avec tout et tous, jusqu'avec l'abandon du damné. De ce point de vue, aucun cri de détresse, aucune larme, aucune obnubilation apparente de sa conscience ne me déconcertent» (MARLÉ, 137). Sobre la «sympathie stigmatizante» cfr. J. MOUROUX, *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, en «L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac», III, Paris 1964, pp. 198-200; y X. TILLIETTE, *Blondel et la controverse moderniste*, en «Le Modernisme», Paris 1980, pp. 149-153.

26. LP, 239.

27. LP, 238: «C'est l'Homme des douleurs qui a éprouvé toutes nos peines, pleuré avec nous, porté en lui toutes nos tentations, non comme siennes, mais comme nôtres; qui a subi les risques infinis de la puissance conférée à la créature raisonnable, mais qui a accepté et effacé par bonté ce qui était imposé de nécessité conséquente et inéluctable en suite du péché et du décret constitutif de la création».

28. HD, 225. Una explicitación, enormemente descriptiva, de este principio es la recogida en LP, 232: «Il (Jésus) a vu par nos yeux, senti par nos sens, il s'est identifié à nous: et c'est en cela que son état terrestre et souffrant diffère de son état glorieux et impassible: on peut même aller jusqu'à dire qu'habituellement sa conscience terrestre était peuplée des simples représentations, souffrances, aspirations que le saint peut connaître dans le déroulement de sa vie intérieure; on peut ajouter qu'il n'avait pas explicitement présentes nos consciences individuelles, que la fluctuation de la vie, ce va-et-vient douloureux dont nous sommes ballotés l'a

En el doble aspecto de un implícito y un explícito solidarios en la conciencia humana del Verbo encarnado y en nuestras conciencias humanas se encuentra el origen remoto de la Tradición: el Verbo encarnado es verdaderamente hombre porque existen personas humanas; pero las personas y conciencias humanas sólo existen en cuanto se apoyan sobre la persona divina de Jesús. Este fundamento ontológico es el sustrato necesario para lo implícito y explícito de la conciencia humana de Jesús y, de un modo diferente, para lo implícito y explícito de la conciencia individual y colectiva de los hombres.

Queda pendiente, sin embargo, la cuestión del alcance de la obnubilación de la conciencia humana de Jesús producida por la presencia en ella de nuestras conciencias humanas oscuras, o si se prefiere de nuestras inconsciencias²⁹. Ya hemos asentado el principio de que la conciencia divina no abandona en ningún momento a Cristo. ¿Cuál es, según esto, la comunicación entre conciencia divina y humana? En primer lugar, Blondel rechaza la teoría hégeliana según la cual hay una distinción entre persona fenomenal (conciencia subjetiva u objetiva, espontánea o adquirida de Jesús) y el

battu lui-même; que ce n'est peut être qu'au Jardin, durant l'agonie, qu'il a versé dans son coeur le spectacle de ceux qui le faisaient mourir et pour qu'il mourait; toujours est-il que sa condescendance est une condescendance, que son sacrifice est une vérité connue et voulue de lui, que sa personne substantielle est la Lumière incréée qui a illuminé sa conscience dès son entrée en ce monde, et qui dans son Etre éternel, enveloppant toutes les phases de son existence terrestre, actualise les inconsciencias, les bégaiements, les croissances, les souffrances de l'enfant, de l'adolescent, de l'agonisant, du mourant. Pourquoi donc ne pas admettre que Dieu ait voulue connaître ce que l'homme ressent de son point de vue humain, le connaître en homme, sans cesser d'être Dieu et de le connaître en Dieu?».

29. M. NEDONCELLE, *Le Moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences*, en «Problèmes actuels de christologie» (Bruges, 1965) p. 213-214: «Sa conscience est faite de nos inconsciencias. Malgré ses obscurités, la formule est bonne, à condition de bien entendre trois choses: 1. toute influence s'exerçant sur le Christ dans le jeu interconscient est simultanément une autoposition pour lui; 2. cette autoposition est toujours conforme aux exigences de sa mission et elle tend à corriger le vouloir des consciences humaines qui sont ses partenaires; elle est redressée et redressante; 3. les influences reçues par lui sans jeu interconscient peuvent aussi être assumées chez lui d'après les exigences de cette extraordinaire mission».

ser noumenalmente divino³⁰. «Estimo necesario mantener —afirma— según la fe tradicional, que Jesús ha tenido conciencia de ‘descender’ del cielo...»³¹. La obnubilación de la conciencia de Jesús no ha producido pues una opacidad tan grande que le haya impedido reconocer su «Yo» divino. La oscuridad de su conciencia humana ha sido querida voluntariamente por el Verbo, y ese acto de querer permanece a lo largo de su vida terrena. Pero, por otro lado, así como nuestra conciencia se perfila sobre un campo confuso, sin dejar de tener detrás la persona metafísica como fuente de luz y principio de ser y de acción —la cual es vagamente percibida— del mismo modo Jesús no ha ignorado el contenido real y total, «la verdad fundamentalmente divina de su soporte (*support*)»³². La conciencia de su humanidad ha servido de pantalla a su divinidad, pero no ha impedido que la luz del Verbo, la Luz increada haya «iluminado su conciencia desde su entrada en este mundo»³³.

30. F. VON HUGEL, *o.c.*, pp. 286, 309-311. La conclusión a la que llegaba Blondel después de leer el artículo de von Hügel era, en carta a Laberthonnière, la siguiente: «Je n'arrive qu'à cette bizarre interprétation: l'un a été un phénomène nouménal, l'autre un phénomène phénoménal; mais le phénomène a été inconscient de son propre noumène. Et dès lors je ne vois pas comment l'aspect phénoménal peut nous conduire, nous, au noumène» (*BL*, 177).

31. *LP*, 232. En la siguiente carta a Wehrle Blondel rechaza una cristología ascendente: «Il faut bien voir (...) ce qu'implique la foi traditionnelle: le Christ ne monte pas, il descend» (*LP*, 239). Cfr. *BL*, 166.

32. *LP*, 231. En la siguiente carta explica las razones: *LP*, 238-239: «La personnalité psychologiquement humaine de Jésus et sa conscience terrestre se profilaient, non comme chez nous sur une personnalité ontologiquement humaine et sur une conscience explicable quoique inexplicitée, mais sur la personne divine et la conscience absolue du *Fils de Dieu*; et qu'entre ces deux consciences, la réalité de nos états conscients et subconscients, de nos inadéquations et de nos obscurités humaines servait à sauvegarder la vérité du *Fils de l'Homme*, et à maintenir dans sa conscience une, l'obnubilation qui permet à la créature de subsister devant ou dans le créateur, sans être pénétrée, sublimée para ses rayons. Il est très vrai que la science (objective) n'est qu'en fonction de la conscience (subjective profonde). Ne dites pas absolument que la personne (ontologique) est une réalité indépendante de la conscience. Ce n'est vrai que dans un état provisoire accidentel et relatif. Il n'y a point de *personne* qui ne soit au moins subconscience tendant à la conscience; pas plus qu'il n'y a de conscience, consciente de soi, qui ne soit sous-tendue par une personne (ontologique). Ne raisonnons pas comme si la conscience était un cercle géométriquement délimité, tout lumineux en dedans, tout obscur au dehors.

33. *LP*, 233.

Luz increada y conocimiento experimental adquirido coexisten, en consecuencia, en Jesucristo. Por un lado Jesús progresa en el conocimiento humano, y, por otro, la «inundación» (*flot*) divina produce constantemente en su humanidad un progreso «no *extensivo*, sino *intensivo* que realiza la asunción de lo finito por lo infinito»³⁴. La inadecuación entre conocimiento humano y ciencia divina provoca un desarrollo de la conciencia humana de Jesús, quien teniéndolo todo divinamente, debe adquirir humanamente experiencia y ciencia.

Con esta explicación, fundada, en último término, sobre el pancristismo³⁵, Blondel cree haber solucionado el problema de la conciencia de Jesús y su representación en los textos. En adelante se dan una serie de pasos. Por un lado la Tradición actualiza la presencia del Verbo encarnado, fundamento de todo, a lo largo del tiempo; ella precede a la representación que de la realidad del Verbo encarnado hacen la historia y el dogma. A su vez la Tradición arranca de la conciencia humana de Jesús, la cual encierra en sí todas las conciencias humanas. Esta conciencia, por su parte, sólo puede existir en el Verbo encarnado, en el cual encuentran su apoyo último —junto con toda la creación— cualquier otra conciencia

34. *HD*, 225-226: «Car si, même en étant Dieu, Jésus reste homme, c'est que d'abord, il pâtit, acquérant, par la voie de l'expérience directe, les données onéreuses de la vie sensible; c'est qu'en même temps le vase de son humanité est façonné, dilaté par le flot divin qu'il y verse sans terme en un progrès non pas *extensif*, mais *intensif*, qui réalise l'assomption du fini par l'infini (...); c'est qu'en même temps, encore et surtout, sa connaissance expérimentale est le terme de comparaison qui le fait sympathiser corporellement avec nous; et sa science divine ne sert qu'à porter à l'acte, selon les occurrences, cette sympathie virtuellement infinie, qu'à rendre son imagination humaine capable de réaliser, en leur plus aiguë vérité, nos souffrances, nos inconsciences, nos défaillances, qu'à pénétrer tout son être de cette marque indélébile d'humanité totale, qui est la Passion même. Il est l'universel stigmatisé de toutes les misères humaines (...); si la conscience de l'homme n'est point absorbée en lui par la lumière du Verbe, c'est que toutes nos humanités servent d'écran à la sienne; c'est que, si nous sommes par lui, en un sens il est par nous; qu'il est à la lettre le Fils de l'Homme, et qui si la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière d'être contingent, par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en lui».

35. Blondel ha usado este término en diversos lugares; por ejemplo: *MARLÉ*, 60; 136; *BV*, I, 44. En otras ocasiones describe el pancristismo sin usar el término. Uno de estos es el texto de *HD*, 225 recogido en la nota anterior.

y personalidad. De este modo, se solucionan problemas, es cierto, pero se plantean también dificultades. Bástenos aludir a dos de ellas. La «Simpatía estigmatizante» puede ser útil para explicar la conciencia auténticamente humana de Cristo; pero el afirmar la presencia de todas las conciencias humanas en la de Jesús implica una dependencia de toda conciencia humana respecto del Verbo encarnado, en el que tiene su fundamento. Si la conciencia de Cristo esta hecha de todas las conciencias humanas, éstas sólo existen sobre el transfondo del Verbo. Mas, entonces ¿no establece, esta conclusión una semejanza comprometedora con el ontologismo?

Lo anterior tiene importantes consecuencias a la hora de explicar la relación de la Tradición con la Iglesia. No sólo se trata de consecuencias teológicas sino, de la consistencia de una auténtica conciencia colectiva diferente esencialmente de las meras conciencias individuales. La dificultad en este punto es doble. Por un lado, si el origen de la Tradición es esencialmente cristológico, su relación con la Iglesia parece no ser originaria, sino derivada del desarrollo histórico de la conciencia cristiana. Pero entonces —y esta es la segunda dificultad— si en la conciencia individual ya se da una presencia de la conciencia de Cristo, no habría fundamento suficiente para afirmar una conciencia auténticamente colectiva que fuera algo más que la suma externa de las conciencias particulares. Frente a todo esto, es evidente que la Tradición lo es de un sujeto colectivo. Afrontar estas dificultades nos lleva al examen de un aspecto fundamental de la Tradición, el de su desarrollo.

II. DESARROLLO DE LA TRADICIÓN

Maurice Blondel tomó en serio la condición histórica del hombre y vió en el desarrollo la ley positiva del ser y del hacerse. El hombre se realiza sobre el trasfondo del infinito, y es el infinito lo que quiere realizar, sea intentando igualar con su voluntad actual el impulso sin límites de la voluntad intencional (*volonté voulue, volonté voulante*)³⁶, sea conociendo y practicando la virtud y la

36. A, 154.

'letra'. Siempre se trata de la misma ley: el único modo histórico de alcanzar o realizar el infinito es a través de un proceso, el de la acción incesante, que nunca se detiene, con la certeza de que cuanto más rico es el desarrollo más cerca se halla el sujeto de la verdad y del bien profundos.

Con la tradición tenemos un caso paradigmático. Por su mismo ser, la tradición exige el «antes» y el «después» del tiempo, ya que sólo en el tiempo puede hablarse de «entrega». Ahora bien, entre el acto de entregar, o tradición activa, y lo entregado —tradición pasiva— hay unas relaciones mucho más profundas que las meramente extrínsecas del recipiente y contenido, o el portador de un mensaje y el mensaje mismo. La Revelación que se entrega no es un «aerolito»³⁷ que cae formado a la tierra y se debe mostrar o trasladar con los menores cambios posibles. La Revelación es, en su plenitud, el Verbo encarnado, a la vez revelador y revelación de Dios, en su vida, hechos y palabras. En la misma conciencia de Cristo hubo un cierto desarrollo (intensivo, no extensivo, como ya se ha visto). Y esa misma vida, durante un tiempo inmanente a la conciencia humana de Jesús, es la que pasa a existir no en condiciones de existencia autónoma histórica, como en Jesús mismo, pero sí en la historia, es decir, en las conciencias rendidas por la fe o, si se prefiere, en la experiencia colectiva de la Iglesia³⁸.

1. Cristo-Tradición

El progreso intensivo en la conciencia humana de Jesús funda la que será ley esencial de la Tradición viva. La plenitud infinita del Verbo se da en el tiempo a través de medios contingentes y limitados, los cuales imitan el don eterno a través de un desarrollo continuo y permanente. Para expresar este pensamiento Blondel utiliza la imagen del lingote de oro que sólo puede entregarse en la mone-

37. *HD*, 217. Esta comparación había sido usada por Loisy en *L'Évangile et l'Église*, (Paris 1902) p. 200.

38. Cfr. M. BLONDEL, *Carnets Intimes*, II, Paris 1966, p. 281.

da del tiempo «por unos acrecentamientos que parecen aportar novedades pero que no hacen más que reencontrar y recobrar, poco a poco, la unidad inicial, el lingote infrangible»³⁹.

Todo, por tanto, está ya entregado en Cristo a través de la mediación de su naturaleza humana. Y lo entregado no es, sin más, una vida que entra en el determinismo común de la historia donde la relación de causas hace imprevisible el eco y la forma de su continuidad. Esto sería evolución, no desarrollo. Jesús ha insertado en el determinismo de la historia un «punctum movens» una «finalidad antecedente», una «idea directriz»⁴⁰ que, según Blondel, garantiza la fidelidad del desarrollo —a través de mil formas concertantes— y su repercusión perpetua.

La Tradición existe, de este modo, gracias a las conciencias de los creyentes, sin que ello quiera decir que se agote en la conciencia explícita que de ella tienen, pues siempre se remite a la conciencia superior de Jesús. «Para penetrar en su intimidad (de Jesús) no nos queda más que *la conciencia que han tenido de su conciencia* unos hombres simples, profundamente comprometidos con los prejuicios de su medio restringido»⁴¹. El papel de la fe es aquí, en consecuencia, esencial. Se trata de una fe entendida no como un mero asentimiento intelectual explícito, sino como entrega, como amor, como comunión que nos trasciende⁴². Por la fe, el creyente se adhiere a Cristo, a lo explícito que conoce de El, y a lo implícito que desconoce pero de lo que vive; y es al vivirlo como lo conocerá mejor.

La fórmula «de lo implícito vivido a lo explícito conocido», juntamente con aquella, según la cual la Tradición encierra los he-

39. Carta a Loisy (15.II.1903); cfr. MARLÉ, 91.

40. *HD*, 185, 190.

41. *HD*, 179. El subrayado es del original.

42. Sobre la naturaleza de la fe ver la discusión con el «Bulletin de Litterature ecclésiastique» de Toulouse (MARLÉ, 304-323) y los artículos *La foi et la science* («Revue du Clergé Français» 47 (1906) 449-473, 591-605), y *L'unité complexe du problème de la foi* («Revue du Clergé Français» 53 (1908) 257-285). En *HD* afirma: «Ce que Jésus a cherché et obtenu, c'est non pas d'être d'abord pénétré comme un thème théologique, mais d'être aimé plus que tout» (p. 179). Por otro lado la necesidad de la fe recibiría ulteriores matizaciones en la discusión con Wehrlé a propósito de la relación entre Redención y Revelación.

chos históricos, las verdades dogmáticas y la acción fiel son, probablemente, las que expresan de modo más sintético y completo la idea blondeliana de la Tradición. En ambas el acento recae sobre la vida, sobre la acción, que precede y funda al conocimiento —lo mismo que la voluntad precede a la inteligencia y el bien a la verdad, la ética en el campo filosófico, a la metafísica, y en el teológico, la moral a la dogmática⁴³—. El problema que inevitablemente se vuelve a plantear aquí es el de cómo discernir la autenticidad de una acción concreta o de una verificación práctica histórica, y también —en dependencia de lo anterior— la garantía de que el desarrollo de la Tradición regido por la finalidad antecedente no se disuelve en evolución, fruto del simple determinismo histórico⁴⁴. El riesgo de que esto último suceda aumenta considerablemente —hasta hacerse prácticamente inevitable— si no se salva la ruptura o hiato entre Cristo y la Iglesia.

No basta con decir que la Tradición se halla constituida por la acción colectiva que, en el juego contradictorio de sus elementos, acaba resolviéndose en progreso fiel, porque de este modo se constata un hecho pero no se exponen sus causas. Tampoco basta con referirse a modelos excelsos de santos y místicos y su vivencia del misterio de Cristo, porque considerados en sí mismos son conciencias individuales sujetas a interpretaciones abiertas. Ni es suficiente el dinamismo finalizado, asistido en sus inicios, porque lo propio de la historia es la indeterminación que es consecuencia de la libertad. La presencia de lo divino en la historia puede garantizar su permanencia fáctica hasta el final, pero para garantizar su identidad en la conciencia de los hombres es necesario además una existencia y una acción divinas que permanezcan a lo largo del tiempo. De

43. Cfr. F. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, en «Revue du Clergé Français» 38 (1904) 410.

44. El «principe autonome de discernement» de que se habla en *HD*, 212, atribuye a la autonomía de la Tradición lo que procede sin embargo de la Iglesia que es más que experiencia colectiva. Sin duda, el afirmar que el testimonio de esa experiencia colectiva («pratiques éprouvées», «habitudes conformées par les fruits de sainteté», «lumières acquises par la piété, la prière et la mortification») tiene un valor propio porque está fundada a la vez «sur l'action collective et séculaire des hommes les plus hommes et sur l'action de Dieu» presupone la acción autenticante de la misma Iglesia.

no ser así, la Tradición perdería la unidad y la conexión con la acción y la verdad de Cristo. En una palabra, a la Tradición no le basta con presentar una clara dimensión cristológica, sino que requiere también una esencial conexión con la Iglesia. Y este aspecto eclesiológico es el que resulta insuficiente en los escritos blondelianos.

2. Iglesia-Tradición

Los filósofos sienten una dificultad mucho menor en hablar de Cristo que de la Iglesia. Cristo está conectado con los temas eternos de la filosofía: infinito-finito, mediación, espíritu, ética, etc. La Iglesia, en cambio, es asunto directamente teológico, y su misterio es, con frecuencia, poco conocido o comprendido, quizás a causa de una visión un tanto simple de la autoridad jerárquica. En cualquier caso los filósofos, incluso cristianos, sienten un cierto embarazo cuando hablan, como filósofos, de la Iglesia.

No puede acusarse a Blondel de haber esquivado el tema eclesiológico en *Histoire et Dogme*, porque habla de la Iglesia en repetidas ocasiones. No podía, por otra parte, comportarse de diferente manera dado que con su escrito quería responder, sobre todo, a *L'Évangile et L'Église* de A. Loisy. Se echa en falta, sin embargo, como ya se ha apuntado antes, la afirmación del fundamento eclesiológico de la Tradición. Al no quedar claro ese fundamento, hay una tendencia, primero, a identificar la Iglesia y la Tradición y, después, cuando es necesario distinguir las, a un cierto extrinsecismo entre ambas.

En *Histoire et Dogme* se habla de la Iglesia con dos significados diferentes. Uno de ellos —el relacionado con la distinción entre Revelación y Redención, sobre el que aquí no tratamos— atribuye a la Iglesia el significado de «cuerpo»⁴⁵. En este sentido se afirma

45. La expresión «corps de l'Église» aparece en *HD*, 221. Las últimas páginas de *HD* (221-228) se refieren a la Iglesia en este sentido, lo que conlleva un significado más objetivo de la Tradición. La relación Redención-Revelación apuntada en esas páginas tendría una continuación en la correspondencia cruzada entre Blondel y Wehrle (*MARLÉ*, 255-296, sobre todo 273-289). En esa discusión aparecen algu-

que «la Iglesia tiene una tradición», o se habla de los «fundamentos tradicionales de la Iglesia», o de la «fuerza de su tradición» etc. 46. El otro significado que se atribuye a la Iglesia viene a equivaler con el hecho de la experiencia colectiva, es decir con la Tradición. Si detrás de este doble significado no hubiera más que una distinción metódica entre la tradición pasiva y la tradición activa dentro del mismo sujeto de la Iglesia, nada habría que objetar. Lo que sucede, al contrario, es que la identificación Tradición-Iglesia pone a ambas al mismo nivel de inmediatez respecto a Cristo, con lo que el dinamismo, fundamentalmente de origen cristológico, de la tradición (activa) le otorga una autonomía según la cual el principio regulador de la tradición es el puramente inmanente a las conciencias y experiencias colectivas, con lo que la mediación del sujeto-Iglesia aparece relativizada.

Como es natural, Blondel evita llegar a esas conclusiones y en varios lugares de *Histoire et Dogme* habla de la autoridad de la Iglesia y del Magisterio 47. Pero entonces no se ve claramente donde nace la legitimidad de esa autoridad extrínseca al mero desarrollo de la Tradición. Si la Tradición es actualización histórica de la conciencia de Cristo en la de los creyentes, ¿qué es lo que constituye a unas conciencias en normativas para las demás? E incluso, ¿cual es el origen de la relación constitutiva que hace de las conciencias creyentes una conciencia colectiva? Estos interrogantes están planteando, en su fondo la pregunta por el origen de la Iglesia.

nas consecuencias del doble sentido que se da a la Iglesia y, consecuentemente, a la Tradición. Si la Tradición se identifica con la Iglesia, y carece por tanto, de la mediación de la Iglesia, la acción de Cristo que ella continúa alcanzará de algún modo a todo hombre ya que —es el pancristismo— todo hombre está fundado sobre el Verbo encarnado. Se trata entonces de la Redención «applicable sous certaines conditions à ceux mêmes qui en ignorent l'efficacité» (*HD*, 223). Si, en cambio, la Tradición es la «tradition de l'Eglise», mediada por la Iglesia, en ese caso se trata del «don toujours limité» de la Revelación (*HD*, 221). No es difícil descubrir aquí las implicaciones teológicas del sobrenatural de *A* y *Lettre*. Algunos autores han visto en esta teoría un anticipo de los «cristianos anónimos» de K. Rahner. Cfr. R. MEGUS, *Méthode transcendentale et révélation historique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 102 (1980) 33.

46. *HD*, 219, 220, 221, etc.

47. *HD*, 216: «Le Magistère infaillible est la garantie supérieure et vraiment surnaturelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière»; *HD*, 218: «...La Tradition, dont l'Autorité divinement assistée est l'organe d'expression infaillible».

El *hecho* de la Iglesia es innegable, y lo era también para Loisy. El problema se plantea cuando se pregunta por su origen. Admitido que la Iglesia no es el resultado del fallo de las expectativas mesiánicas y de la no llegada de la Parusía, aún puede interrogarse si su origen se encuentra en una voluntad expresa y concreta de Cristo mismo y, en caso afirmativo, si esa voluntad preveía una constitución determinada en sus rasgos esenciales.

Una vez planteada la cuestión, poco más avanza Blondel. No sería lógico esperar de él un análisis científico de los pasajes evangélicos que tratan de la Iglesia. Lo que sorprende, sin embargo, es que no incluya la institución por Cristo de la Iglesia sacramental y jerárquica entre los hechos dogmáticos, es decir entre aquellos hechos en los que su valor dogmático se halla fundido con su realidad histórica. Nuestro pensador se refiere simplemente a la Iglesia, a la que atribuye, indistintamente, el significado de institución o realidad social ya constituida, y el de organismo vivo que se va desarrollando. La dificultad de lograr una síntesis coherente entre ambas dimensiones hace que entre las dos cualidades esenciales de la tradición —fidelidad y progreso— no se vea una simultaneidad armónica, sino que se correspondan con momentos sucesivos. La conciencia colectiva carece, entonces, de una verdadera definición y la ley del progreso se determina en la Iglesia extrínsecamente. Más adelante examinaremos algunas consecuencias de esta postura y las respuestas posteriores de Blondel.

3. *Desarrollo y progreso de la Tradición*

Al contraponer el desarrollo —como ley interna de la tradición— a la mera evolución, Blondel quiere salvar su identidad y actualidad. La evolución («efecto de presiones exteriores e influencias entrecruzadas») explica el *fieri* al modo spinozista, como movimiento incondicionado cuyas concreciones históricas tienen cada vez menos relación con el punto de partida. El desarrollo vital,

en cambio, es «creación continuada a partir de un germen que transustancia todos sus elementos»⁴⁸.

A pesar de lo imperfecto de la comparación biológica que utiliza —semejante a las usadas por Loisy— se entiende la idea blondeliana: la «idea directriz» es el núcleo inmanente a todo el proceso a través del cual se despliega la tradición, manteniendo así la identidad con el punto de arranque cristológico. Puede afirmarse que en el punto de partida está dado todo, y bajo ese aspecto no cabe ya acrecentamiento alguno. Sin embargo lo entregado e implícitamente poseído y vivido, va pasando a lo explícito del conocimiento: «es *en nosotros* donde algunas verdades se iluminan, no *en ellas*»⁴⁹. ¿Supone aquí Blondel que hay continuidad inmutable en el mensaje y el cambio se da en el modo de conocerlo? La respuesta ha de ser negativa, porque esa es la versión extrínsecista del problema. La verdadera respuesta, por la vía de la práctica, implica una adición en la que se va descubriendo lo que estaba cubierto, de forma que lo que se tenía al principio, sólo se alcanza plenamente al final: «sólo alcanzará el Alfa en la Omega»⁵⁰.

Abordemos la misma cuestión desde un ángulo diferente, la calificación del desarrollo. ¿Es todo desarrollo un progreso? La respuesta afirmativa permea los escritos blondelianos, y está de acuerdo con los presupuestos sobre el origen y la naturaleza de la tradición de los que parte. El desarrollo vital no tiene más norma que la «idea directriz» que es inmanente. Lo que se aparta de esa idea, pierde su conexión vital; lo que mantiene la relación sólo puede ir hacia una mayor perfección. Tenemos de este modo a Blondel enfrentado con la necesidad de hacer una síntesis de tradición y progreso, de «perpetuidad» y «modernidad»⁵¹. Lo problemático de esta síntesis

48. *HD*, 190; *MARLÉ*, 74. Blondel es consciente de la imperfección de la comparación que proviene de Newman. Cfr. *Un nouvel entretien*, p. 514.

49. *Lettre*, 53: «En parlant du progrès de la conscience religieuse, j'entends qu'en nous certaines vérités s'éclairent, non en elles; et c'est parce qu'en elles sont immobiles que l'humanité, comme un tireur toujours en marche devant une mire fixe, ne peut les viser que par un continuel mouvement».

50. *HD*, 214.

51. H. GOUHIER, *Tradition et développement à l'époque du modernisme*, en «Herméneutique et Tradition», Paris 1963, p. 98.

no se da en el nivel de la realidad implícita; en ese campo una posición del problema como la formulada así: «lo real es siempre actual», es suficiente. La dificultad se encuentra en el conocimiento, o en la formulación explícita de lo implícito. Si en ese campo se considera que desarrollo es igual a progreso, deberá hacerse frente a la tensión entre conservación de un depósito, por ejemplo, y novedad del desarrollo vital. Dos ejemplos aclararán esta dificultad: la función de los Apóstoles en la Tradición, y el significado que Blondel atribuye al dogma.

4. *El papel de los Apóstoles en la Tradición*

En diversos lugares Blondel atribuye a la primera generación, a los Apóstoles y a sus contemporáneos, el tinte escatologista y mesiánico de los Sinópticos⁵². Aunque, en realidad, Jesús no predicó la proximidad del Reino, y poseía conciencia de su divinidad, los primeros discípulos recibían todo en sus esquemas mentales apegados a su cultura y situación concreta, y de ahí proceden las aparentes contradicciones de los «hechos históricos» con los «hechos dogmáticos». Esa conciencia imperfecta se va purificando con la fuerza de los hechos, la práctica del amor y la dedicación a la vida cristiana. Pero a Blondel le parece innegable que los primeros discípulos tuvieron un conocimiento explícito inferior, e incluso erróneo, de aspectos esenciales del cristianismo, lo cual, sin embargo, no era obstáculo para que en la práctica, pudieran actuar de acuerdo con la auténtica realidad que estaba en ellos de un modo implícito.

Desde un punto de vista teológico esta opinión de Blondel ofrece algunas dificultades ya que la Iglesia considera que su fe y su Tradición son apostólicas, es decir que las ha recibido de los Apóstoles y que esa Tradición es normativa de cualquier desarrollo

52. *HD*, 177, 179, 183 sobre todo, 213; *MARLÉ*, 58, 74, 92. En la carta a Loisy de 6 de febrero de 1903 dice Blondel: «Oui, il est très exact, je crois, que la première génération chrétienne a vécu dans l'attente du Royaume, dans l'ivresse de la Parousie imminente» (*MARLÉ*, 74).

posterior⁵³. En la *Nouvel entretien* Blondel trata de responder a este problema. Se puede admitir, dice, que el conocimiento de los Apóstoles era «más claro y menos distinto que el nuestro»⁵⁴; más próximo e intuitivo que cualquier otro posible conocimiento, «aunque sin una ciencia verbalmente explícita o teológicamente formulable»⁵⁵. Se ve que en este escrito la opinión anterior se ha atemperado. Ahora no se trata del error de los discípulos, sino de si poseían una ciencia *distinta* de todos los dogmas definidos o a definir, cuestión evidentemente mucho menos complicada.

Este cambio en la perspectiva de Blondel deja intocado, sin embargo, el problema verdadero, el de si los Apóstoles percibían lo implícito de su experiencia de Cristo con una significación opuesta a la realidad y al conocimiento explícito posterior. De ser así, aparte de la cuestión, también teológica, del carisma de revelación e inspiración, parece que resulta inevitable afirmar una ruptura en el inicio de la Tradición, ya que, aunque fuera legítimo admitir la ausencia de conciencia distinta y explícita de la *doctrina fidei* en los Doce, no lo sería, en cambio si lo que tuvieron era un error. En el primer caso el desarrollo actúa normalmente; en el segundo es necesario un re-comienzo, si no se quiere que el desarrollo sea destructor⁵⁶.

Blondel ha aplicado al conocimiento apostólico la misma ley del fenomenismo, según el cual los hechos concretos son fenómenos privados de consistencia real. Esta consistencia sólo la tiene la visión total que es resultado de fenómenos diversos e incluso contradictorios. La ruptura entre hechos concretos (conocimiento

53. Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II, Paris 1963, p. 129; Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Bruges 1955, pp. 169-170; R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Bruges 1966, pp. 448-451.

54. *Un nouvel entretien*, p. 519.

55. *Ibidem*, 514.

56. La insuficiencia de la presentación blondeliana del conocimiento —de la tradición— apostólica ha sido una objeción común entre los autores, próximos incluso a Blondel. Así, por ejemplo, CONGAR (*o.c.*, II, p. 129); M. NEDONCELLE, «*Histoire et Dogme*», ou *l'exigence de tradition active*, en «*Giornale di Metafisica*» 16 (1961) 589; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, Paris 1980, pp. 444-445.

apostólico) y visión total y sintética (tradicción) se une a la falta de enraizamiento eclesiológico de la Tradición. Si la Tradición debe encontrar su mediación y criterio puramente en sí misma, puede —y a veces necesita, ya que no es autoconciencia absoluta— acudir a una explicación dialéctica del desarrollo: el error de los discípulos sería negado por la realidad de otros hechos, para alcanzar su síntesis a través de la práctica en una representación más perfecta, pero aún negativa en relación con otras experiencias ulteriores⁵⁷.

5. Dogmas

El desarrollo es coherente con la naturaleza de la historia, en la cual encuentra su fundamento, su posibilidad y su ley. En cambio parece menos coherente con el dogma, que expresa no sólo el esfuerzo de la razón —que, por sí mismo, no se opone a la historia— sino la fidelidad, continuidad y perpetuidad de verdades de fe explícitamente conocidas y formuladas. En este segundo caso si se habla de desarrollo ha de contarse con que los dogmas expresan la «verdad fija de los hechos históricos», si bien no agotan la plenitud de esa verdad⁵⁸, y tienen una significación absoluta, un «sentido definitivamente adquirido»⁵⁹.

57. No se trata de presentar a Blondel como un hegeliano, aunque no han faltado voces cercanas a nuestro filósofo que han insistido en esta relación. G. Fessard relaciona *L'Action* con la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, y llama a Blondel «notre Hegel» por haber desarrollado los gérmenes sembrados por Maine de Biran, «notre Kant» (G. FESSARD, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris 1938, p. 183, nota 3). La monografía más conocida sobre la comparación entre Hegel y Blondel es la de P. HENRICI, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach 1958; el autor juzga las dos filosofías en función de su relación a la religión. Nuestra referencia al hegelianismo es mucho más modesta y va en la misma línea de M. Nédoncelle cuando dice: «Comme chez Hegel, la médiation est partout dans le système de Blondel, mais la multiplicité et la réciprocité de ses fonctions n'en simplifient pas la nature ambiguë, d'autant plus qu'aux médiations horizontales s'ajoutent chez Blondel des médiations surnaturellement verticales» (*Les rapports de l'histoire et du dogme d'après Blondel*, en *Journées d'études (9-10 novembre 1974) Blondel-Bergson-Maritain-Loisy* (Louvain 1976), p. 105). La ausencia de la mediación horizontal de la Tradición exige otra distinta —vertical— (la Iglesia, el Magisterio) que no encuentra suficiente punto de apoyo en el mero desarrollo de la Tradición.

58. HD, 186.

59. HD, 208, nota 1.

En la terminología blondeliana, «dogma» designa más un campo semántico que un significado particular. Si nos atenemos a los textos de la controversia modernista comprobamos que el esfuerzo —representado sobre todo por *Histoire et Dogme*— de clarificación de las nociones de «historia» y «dogma» se centra sobre todo en la primera de ellas⁶⁰.

El significado del término *dogma* en los escritos blondelianos, es variable ya que designa tanto las verdades de fe propuestas como tales por la Iglesia, como el esfuerzo de la razón creyente, es decir, la teología. Esta ambivalencia es, en cierta medida, inherente a la noción más cristológica que eclesiológica de Tradición, para la cual la diferencia entre el simple esfuerzo de la razón creyente, y la proposición cualificada de los *credenda* por el Magisterio no encuentra suficiente base.

Teniendo en cuenta lo anterior el problema del desarrollo se plantea en toda su radicalidad sólo respecto a los dogmas, que son *normae fidei* y constituyen el «depósito de la fe». Refiriéndose a estos es a los que Blondel no duda en afirmar que «la idea de crecimiento y de desarrollo es esencial»⁶¹. Con ello se excluye implícitamente que los dogmas se hayan transmitido solamente *per locutionem formalem*, como un mero mensaje fijo e inalterable. Lo retomado con todo ello es, en el fondo, la cuestión de las relaciones entre el pensamiento y la acción, y entre la verdad y la realidad.

Si dijéramos que el dogma es una fórmula lingüística que expresa la verdad del misterio revelado que se ha de creer, quizás Blondel asentaría pero añadiendo una explicación sobre el término «verdad». Al haber relativizado la noción de verdad como *adaequatio intellectus et rei* y haber puesto en lugar del conocimiento a la acción, —ya que aquel es una especie de ésta— Blondel hace que el contenido de la Revelación no sea sólo, ni siquiera primordialmente, un contenido especulativo, sino una vida, una acción, unos «actos divinamente prescritos», en los que «se hallan con una preci-

60. Cfr. J. GREISCH, *Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste*, en *Le modernisme*, (Paris 1980) p. 175.

61. *Un nouvel entretien*, p. 414: «Et l'idée de croissance et de développement est essentielle à la foi, aussi bien qu'incorporée aux textes les plus officiels de l'Eglise».

sión perfecta, gérmenes dogmáticos que, en principio, sólo son un conocimiento en potencia»⁶². De los preceptos, la «práctica humanamente consciente» extrae el sentido moral y religioso, en el que se halla una potencia de conocimiento⁶³. De este modo, el dogma nace, principalmente, como resultado de lo vivido y practicado, y sólo secundariamente de lo conocido. Lo mismo que el pensamiento se inserta en el modelo más amplio de la acción, el dogma se sitúa en la realidad más amplia de la práctica cristiana.

El dogma tiene un significado especulativo, ciertamente; va dirigido a la inteligencia y expresa una verdad comunicable⁶⁴. Pero la verdad cristiana es más que *verdad*, es una *realidad*⁶⁵, afirma Blondel de un modo que pone de manifiesto, una vez más, sus reticencias a admitir, sin más especificaciones, la adecuación clásica entre la verdad y la realidad.

La realidad —la «Revelación total»— es esencialmente dinámica, y, sin dejar de ser ella misma, se desarrolla incesantemente. Podríamos pensar que el papel de los dogmas consiste en la función de conservar ese «sin dejar de ser ella misma», la fidelidad; pero la dificultad surge de inmediato porque los dogmas no pueden ser elementos estáticos, separados de la vida, sino que deben tomar parte en el único desarrollo. Para hacerlo, no basta con que la terminología filosófica sea cambiante⁶⁶ sino que el mismo elemento especulativo no puede hurtarse al proceso. Esto implica una separación, que se revelará fecunda, entre la fórmula dogmática y la realidad del misterio. Con razón o sin ella, E. Le Roy llevará esa separación a sus últimas consecuencias y, apelando a Blondel, explicará el dogma como una «prescripción de orden prácti-

62. *Un nouvel entretien*, p. 529.

63. *Ibidem*.

64. *HD*, 209.

65. *HD*, 223.

66. *HD*, 208: «Les formules les plus arrêtées, les plus étroitement serties dans une terminologie philosophique, comme celle de l'Aristotélisme par exemple, ne sont jamais pour elle qu'un langage scientifique et perfectible». En nota añade Blondel: «Les formules restent muables, à la condition que l'expression nouvelle, retenant toute la signification comprise dans l'ancien langage, s'adapte plus exactement encore aux progrès de la science chrétienne».

co» en la que la relación con la inteligencia y con la verdad es accidental⁶⁷.

La reacción de Blondel fué inmediata, porque veía en la tesis de Le Roy un anti-intelectualismo exagerado, y porque temía que se confundiera su propia posición sobre el dogma con la de aquel⁶⁸. Al querer marcar las diferencias, Blondel precisa indirectamente su propio pensamiento: «Usted —escribe a Le Roy— pone como cosas reales y realmente distintas el conocimiento práctico y el conocimiento intelectual o especulativo»⁶⁹. Aplicado a los dogmas y a los preceptos, Blondel afirma que la dualidad entre ellos es derivada y secundaria a partir de una misma fuente que es Cristo: «Hay ahí una *circumincision* de la realidad vivida y del dato dogmático»⁷⁰. El dogma no expresa adecuadamente toda la realidad misteriosa, pero es algo más que un símbolo práctico, porque conecta con el ser⁷¹. No debe escaparnos, finalmente, el hecho de

67. E. LE ROY (1870-1954) matemático y filósofo francés, publicó en 1905 el artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?* en «La Quinzaine» 63 (1905) 495-526 (reproducido en E. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris 1907; citamos por esta edición p. 25): «Un dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite pratique. Là est sa principale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut point d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée, car: 1° il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser; 2° il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite».

68. *BV*, I, 209: «Je reproche à l'article [de Le Roy] (...) d'exagérer la tendance anti-intellectualiste au point que 'le primat de l'Action' arrive à la suppression du sens réaliste de la pensée».- Cfr. pp. 210-212 y *BW*, I, 299-300.

69. Blondel a Le Roy (16.XI.1905: *LP*, 252).

70. *Ibidem*, p. 256: «La dualité du dogme et du précepte, dans nos notations, n'est que dérivée et seconde; ce qui est à la source, c'est la vie, ce sont les exemples, les actes, les gestes du Christ. Et là il y a *circumincision* de la réalité vécue et de la donnée dogmatique: *docere, facere* ne se séparent point».

71. Blondel a Laberthonnière (22.IV.1905: *BL*, 186): «Que pensez-vous de l'article de Le Roy dans la Quinzaine? Il justifie énergiquement la façon dont nous avons posé le problème. Mais n'exagère-t-il pas son anti-intellectualisme? Le dogme —comme la pensée en général,— exprime, non adéquatement toute la réalité mystérieuse, mais quelque chose de plus qu'un symbole pratique; il est de l'être, pour servir davantage à nous faire communier à l'être.» Además de las reacciones privadas de Blondel recogidas aquí entre las cuales destaca por su importancia la carta dirigida a Le Roy, (*LP*, 251-266), J. Wehrle publicó, respondiendo al autor de *Dogme et critique*, el artículo *De la nature du dogme*, en «Revue Biblique» 14(1905)323-349. Otras incidencias de la polémica son recogidas en la publicación más reciente sobre las relaciones entre Blondel y Le Roy: G. MANSINI, *What is*

que, lo mismo que en la discusión con Le Roy a propósito del milagro, Blondel afirma una circularidad —ahora explícitamente formulada (la *circumincessio*)— entre los diversos elementos: el hecho y la interpretación, el dogma y la práctica.

Una vez precisado lo anterior debemos añadir que Blondel mantiene el papel normativo del dogma que le viene de la autoridad de la Iglesia. Para él el elemento a retener, por encima de todo, es el de la Tradición en la que, de manera un poco confusa pero real, debe entrar la inteligencia creyente y las formulaciones especulativas. Lo que no admite Blondel es que la Tradición se reduzca a una transmisión de verdades, a un pensamiento expresado por la palabra y conservado por una enseñanza oral.

En la Tradición hay pensamiento «perfectamente preciso» que «ilumina a la práctica y tiene a la acción por objeto»⁷², pero este pensamiento no es el elemento exclusivo ni primario de la Tradición, ni es inmediatamente manipulable por la reflexión deductiva. El esfuerzo de la razón que explicita ese pensamiento forma parte de la verificación práctica que la vida cristiana hace de las verdades especulativas⁷³. La Tradición doctrinal se completa, pues, con una Tradición ascética, y viceversa⁷⁴. Accedemos de esta manera a la expresión sintética en la que Blondel resume la ley del desarrollo de la Tradición, y en la que se alcanza una luz ulterior sobre la naturaleza de lo dogmático.

a dogma? The meaning and truth of dogma in Edouard Le Roy and his scholastic opponents, Roma 1985, pp. 56-110; sobre todo 67-95. Anteriores a este trabajo son el artículo de M. FOKET, *L'article «Qu'est-ce qu'un dogme» d'E. Le Roy*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 60 (1984) 60-97, que se centró en la respuesta de J. Wehrlé a Le Roy y en el papel jugado en ella por Blondel. De 1977 es el artículo de O. KONING, *Was ist ein Dogma? Zur Diskussion zwischen Edouard Le Roy und Maurice Blondel um 'pragmatische' Interpretation des Kirchlichen Dogmas*, en «Theologie und Philosophie» 52 (1977) 498-524.

72. *Un nouvel entretien*, p. 518.

73. *HD*, 212: «L'essentielle vérité du catholicisme, c'est l'incarnation des idées dogmatiques dans les faits historiques, il faut dire réciproquement que la merveille de la vie chrétienne c'est que, des actes, d'abord peut-être pénibles, obscurs et contraires, on monte à la lumière par une vérification pratique des vérités spéculatives».

74. *Un nouvel entretien*, p. 525: «On s'imagine (...) que la Tradition est un élément distinct, un être de raison, tandis qu'elle consiste dans la synthèse vivante de toutes les forces morales et intellectuelles, historiques et théologiques, spéculatives et ascétiques».

6. «De lo implícito vivido a lo explícito conocido»

En esta célebre frase, Blondel resume el movimiento de la Tradición que «siempre tiene alguna cosa nueva que enseñarnos, porque hace pasar algo de lo implícito vivido a lo explícito conocido»⁷⁵. Lo feliz de la fórmula no hace inútil, sin embargo, el análisis cuidadoso de su contenido.

El término clave de este tema es «implícito», porque sobre él se articulan los demás elementos y, en última instancia, el desarrollo de la Tradición descansa sobre él. Lo implícito puede entenderse fundamentalmente como implícito lógico y como implícito vital o moral. En el primer caso se trata de algo semejante a los juicios analíticos de los que procede una conclusión implícita en las premisas. En el segundo, lo implícito es el fondo vital del que procede, independientemente de toda teorización, la acción concreta de la vida.

Blondel excluye positivamente el primer significado que implicaría que la Revelación contiene verdades formales enseñadas directamente por Dios, sólo susceptibles de experimentar un desarrollo deductivo, como «conclusiones teológicas»⁷⁶. Pero al mismo tiempo debe ser cauto con el segundo significado de implícito para evitar que se entienda como algo inconsciente del que nacen fenómenos puramente vitales o experiencias sin orden ni significado objetivo.

La solución no es fácil, sobre todo de cara a la teología, y los intentos de Blondel de interpretar su noción de implícito no despejan todas las zonas de oscuridad. A. Valensin, reconociendo lo apropiado de la oposición «implícitamente vivido-explicitamente conocido», veía la necesidad de un implícitamente conocido, —que no se identifica, sin más, con un implícitamente vivido—, para poder pasar al explícito conocido. El paso de lo vivido a lo conocido implícitamente se daría en el «receptáculo natural» de la acción. De este modo, propone Valensin, «podemos hacer completamente lo

75. *HD*, 204-205.

76. *Un nouvel entretien*, p. 512.

que no podemos conocer perfectamente, pero al hacerlo, *lo conocemos implícitamente*»⁷⁷.

En su respuesta —verdaderamente oscura, como él mismo reconoce—, Blondel no recoge la solución del «implícito conocido», sino más bien pone el acento en la claridad de lo vivido: lo «vivido explícito» sólo es implícito para el conocimiento especulativo y científico, pero es claro como conocimiento práctico⁷⁸. La claridad le viene de la «acción expresamente prescrita, sobrenaturalmente enseñada», del «precepto expreso», de los «actos claramente prescritos» que dan lugar a esa práctica⁷⁹. Lo «implícito conocido» que reclamaba Valensin serían, por tanto, los *mandata Christi* que para el conocimiento práctico son explícitos, pero implícitos para el especulativo.

La explicación blondeliana es compleja, y no satisfactoria del todo. Sería necesario saber si el conocimiento práctico de los preceptos es un conocimiento expreso y reflejo —un «explícito conocido» de los mandatos de Cristo— o si más bien son principios prácticos que dirigen la acción fiel sin ir necesariamente acompañados por el conocimiento intelectual de esos principios. En el primer caso ya tendríamos un punto de enlace entre la acción y el conocimiento. Si se trata en cambio del segundo la separación entre práctica y ciencia se consumaría, quedando sólo la posibilidad de una pura experiencia.

Sin poder dirimir la cuestión arriba planteada, es innegable que la reacción anti-intelectualista de Blondel en *Histoire et Dogme*

77. Valensin a Blondel (29.III.1904: *BV*, I, 143-144): «Je ne puis croire que c'est comme le substitut provisoire de la connaissance, de sorte qu'«implicitement vécu» de mille manières ne signifie «implicitement connu»; mais je pense que vous opposez bien réellement l'explicitement connu, et l'implicitement connu, et que votre oeuvre consiste en ceci; pousser au-delà des données théologiques pour chercher, en philosophe, le fondement humain, le réceptacle naturel de cette connaissance implicite. Vous le trouvez dans l'Action: on peut faire complètement ce qu'on ne peut connaître parfaitement, mais, en le faisant, *on le connaît implicitement*». El subrayado es del original.

78. *BV*, I, 151.

79. «Action expressément prescrite, surnaturellement enseignée», «précepte net» (*BV*, I, 150); «actes nettement prescrits» (*Un nouvel entretien*, p. 518).

es excesiva⁸⁰. Se quiera o no, toda acción voluntaria va unida a un contenido noético relativamente amplio. El análisis de una práctica cristiana independiente del conocimiento de la revelación de misterios no es fácilmente sostenible, ni siquiera metódicamente. De hecho —como hemos visto— el mismo filósofo matizó en la *Nouvel entretien* y en la correspondencia privada la postura defendida en *Histoire et Dogme* sobre lo implícito, probablemente tras recibir críticas como las de Maignen⁸¹. A raíz de ellas insiste en que los preceptos son expresos, por donde cabría hablar de un implícito conocido. Más tarde, al tener que distinguir su teoría de la de Le Roy aún atemperará más su anti-intelectualismo llegando a conclusiones más tradicionales⁸².

CONCLUSIÓN

Un balance conclusivo del pensamiento blondeliano sobre la Tradición exige, en primer lugar, poner de relieve la aportación del filósofo francés en este campo. Esta aportación es doble: en primer lugar, supuso un empuje muy fuerte para la superación del loicismo bíblico durante la crisis modernista. En este sentido las críticas de

80. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II, o.c., p. 129: «Tandis que la théologie classique, connaissant depuis longtemps le fait de l'implicite, n'avait envisagé qu'un implicite logique, Blondel a très justement parlé de l'implicite réel tenu dans la vie fidèle. Faisant cela, il a trop peu considéré ce qui, dans le dépôt, est *locutio formalis*, transmission d'enoncés».

81. Ch. MAIGNEN criticó virulentamente HD en los artículos *Deux mentalités incompatibles*, publicados en *La Vérité Française*. A pesar de lo exagerado y simple de su argumentación muestra intuir el problema cuando se refiere al implícito. En el tercer artículo (29.II.1904) escribe Maignen: «D'après lui, ce que la Tradition fait passer à l'état d'*explicite connu* n'était pas antérieurement dans la connaissance mais seulement dans les faits; ce n'était pas un *implicite connu*, mais un *implicite vécu* (on nous pardonnera ce jargon qui n'a pas rien de scolastique, il est l'oeuvre propre de la philosophie nouvelle)». («La Vérité française», 29.II.1904, p. 12). En el artículo del 1 de marzo el mismo autor preguntaba: «La Tradition étant ce que dit notre auteur comment explique-t-il la manière dont elle fait passer l'*implicite vécu* à l'état d'*explicite connu*?» (p. 1). Blondel se refiere varias veces a estas críticas (BV, I, 136, 151, 176, 183, etc.).

82. Blondel a Le Roy (16.XI.1905: LP, 251-262). Cfr. G. MANSINI, o.c., pp. 90-96.

Maignen y otros que acusaban a Blondel de proporcionar una base filosófica a Loisy, carecen de todo fundamento. En segundo lugar, se debe reconocer a Blondel el mérito de haber sido uno de los inspiradores de la renovación de la teología de la Tradición, sobre todo en el área francesa, durante este siglo. Al haber insistido en el carácter activo y sintético de la Tradición, Blondel ha hecho posible un más apropiado replanteamiento de problemas que las ciencias oponían a la teología clásica, sobre todo en relación con la interpretación de la Sagrada Escritura. A los métodos histórico-críticos se les reconoce su campo de aplicación dentro de la reflexión teológica, pero no son considerados como el único modo de conocimiento, sino que entran en juego con otros modos de pensamiento y acción propios de la Tradición. De este modo esos métodos pierden —o ven limitada— la negatividad que, por sí mismos, tienden a adquirir. La primera y la última palabra la tiene ahora la Tradición, que comprende testimonios históricos, especulación teológica y práctica moral.

Sin embargo, Blondel es un filósofo, no un teólogo, y ello se hace notar en su pensamiento. En cuanto filósofo que intenta dialogar con el pensamiento de la inmanencia, asume posiciones que, si bien son eficaces en lo que denuncian, no logran despejar todas las incógnitas en lo que proponen. La filosofía de la acción es, en este sentido, un ejemplo de filosofía que arriesga: el modo de presentar el conocimiento y la verdad, el método de inmanencia, la metafísica unida a la cristología, etc. son otros tantos aspectos que, junto a observaciones y aportaciones interesantes no dejan de suscitar algunos problemas.

Aplicada esa filosofía a la teología descubre —como ya se ha dicho— sus potencialidades, pero al mismo tiempo muestra sus limitaciones. Entre estas últimas se hallan las consecuencias de introducir el dinamismo en la constitución y definición de la realidad. Aplicado a la revelación esto lleva a que lo verdaderamente esencial sea el punto de partida absoluto y el término escatológico, por lo que las mediaciones en el constituirse de la revelación y en su transmisión quedan desvalorizadas. Respecto a la Tradición lo que importa es su origen en Cristo y la fuerza con la que Cristo dota a la conciencia cristiana. Aspectos como la predicación apostólica

en el originarse de la Tradición o la relación de la misma con la Iglesia, pasan a un segundo plano —quizás a pesar del mismo Blondel. El desarrollo de la Tradición, a su vez, no cuenta con los suficientes elementos para determinar lo auténtico e inauténtico de su progresar. La idea de dogma, finalmente, se perfila un tanto confusamente como determinación excesivamente contingente del contenido de la fe. El común denominador a todas estas limitaciones tiene que ver con la filosofía de la acción tal como su autor la concebía en los años en torno al comienzo de siglo.

En resumen, puede afirmarse que el pensamiento blondeliano sobre la Tradición quiere responder a una doble interpelación: la propiamente teológica suscitada por la crítica bíblica, y la filosófica, que trata de mantenerse en conexión con el postulado de la inmanencia (entendida aquí como método). El resultado es ambivalente: junto a aportaciones de considerable interés hay aspectos que se deben precisar más claramente.

C. Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

Agitur de notione «Traditionis» prout apparet in illis Blondel operibus quae ad apologiam dedicavit (1893-1907) et praesertim in Histoire et Dogme (1904). Ad mentem Blondel traditio illa ima realitas est in qua synthesim obtinent et historia biblica et formulae dogmaticae. Traditio historiam et dogma praecedat, hisque duobus coalescit una simul cum actione fideli vel praxi christiana. Exponit proinde notionem quandam traditionis syntheticam et essentialiter activam, quae expositiones usque tunc admissas superat definientes traditionem simpliciter per oppositionem ad Sacram Scripturam, eamque proinde in sensu obiectivo praesertim intelligendo. Articuli auctor, praeter expositionem blondelianam traditionis, aliquas innuit quaestiones. In Blondel traditio directe ex Christo exorditur, proindeque mediatio Ecclesiae non sufficienter splendet. Ex quo deducitur consequenter testimonii apostolici minusvaloratio, nec non

et quaedam dogmatis notio quae ulterioribus praecisionibus indiget. Aliunde explicatio traditionis in sensu activo, quaestiones sublevat respectu progressionis ipsius traditionis.

SUMMARY

*This article examines the notion of 'Tradition' in the works of Blondel that correspond to the apologetic period of his literary production (1893-1907), in particular in his *Histoire et Dogme* (1904). According to Blondel, tradition is that level and profound reality in which the data of biblical history and dogmatic formulations obtain their synthesis. Tradition is anterior to both history and dogma, and is made up of these two elements alongside faithful action or Christian practice. He gives expression to a synthetic and basically active notion of tradition, which goes beyond traditional presentations which define it simply by opposition to Holy Scripture, understanding it therefore in an objective sense. The author makes manifest the richness of Blondel's explanation of tradition, but also looks at some problems that arise. For Blondel, tradition begins directly in Christ, and the mediation of the Church is not sufficiently justified. The result is that apostolic testimony is undervalued, as is the idea of dogma in need of further clarification. Besides, the explanation of tradition in an active sense offers problems in respect of the development of tradition.*