

RELACIÓN DE LA FE CON LA CIENCIA. LA APORTACIÓN DE BLONDEL AL ESTUDIO DE LA HISTORIA Y EL DOGMA

CÉSAR IZQUIERDO

Las relaciones entre la fe y la ciencia son un aspecto particular del encuentro que tiene lugar entre la fe y la razón. Los grandes principios que presiden esta última relación se articulan de forma concreta cuando se desciende al campo de lo científico y a su entrecruzarse con las afirmaciones de fe. Esto ha dado lugar en ocasiones a dificultades y malentendidos. El caso Galileo ha quedado como el hecho histórico emblemático de esta problemática, originada —ésta es la idea que se repite por algunos— por la invasión de la fe en un terreno propio y exclusivo de la ciencia. La emancipación de la ciencia respecto de toda tutela metafísica o teológica era resultado, y en cierto modo causa, de la autonomía que la filosofía moderna reclamaba para sí respecto a la fe. A la postre, la ciencia se presentó a sí misma como instancia de apelación última en un campo determinado: el de lo científico-experimental.

Es un hecho que la fe cristiana no ha renunciado nunca al encuentro y al diálogo con la ciencia. Más aún, entiende que sólo si la ciencia se abre a otras instancias, si renuncia a la soberanía de la que pretende disfrutar, puede la ciencia tener verdaderamente sentido para el hombre. Ha aparecido aquí la palabra sentido, y será bueno que no perdamos de vista el significado que encierra. Ha sido la todavía reciente encíclica *Fides et ratio* la que, prácticamente desde el principio, ha introducido la cuestión del sentido como un elemento esencial del planteamiento moderno de las relaciones entre fe y razón. En el caso de la ciencia, su relación con el sentido es la que le aporta un marco amplio de realización y de interpretación. En este marco, los diversos aspectos de la ciencia aparecen en cierto modo relativizados y, al mismo tiempo, dotados de plenitud existencial.

Por su parte, la teología, aun distinguiendo muy bien los campos, no se concibe hoy a sí misma separada de las ciencias. Y así, la teología de la creación, por ejemplo, es consciente de que no puede prescindir de la aportación científica sobre la aparición y desarrollo de la especie humana; lo mismo puede decirse de la teología moral y su necesaria relación con las ciencias humanas: médicas, sociológicas, económicas, psicológicas, etc. Podría seguirse con otros ejemplos en los que la plasticidad de los resultados de las ciencias positivas parece presentar a la fe, bien un desafío, bien una ilustración de sus afirmaciones específicas. A su vez, la teología está en condiciones de ofrecer a las ciencias el significado último de su proceder.

Pero entre la fe y la ciencia hay una relación original, radical, anterior a cualquier otra relación entre ciencia y teología, porque tiene que ver con el acto mismo de creer y su dimensión histórico-científica. El acto de fe es, en efecto, respuesta del hombre a la autocomunicación de la verdad de Dios en la *historia*. A partir de ese punto, la fe adquiere inevitablemente una relación con la ciencia que se ocupa del acontecer de la revelación y de la salvación de Dios en el tiempo. Es decir, la fe se relaciona necesariamente con la historia.

El aspecto histórico de la revelación afecta al tipo de asentimiento propio de la fe, asentimiento que debe asumir la relación entre la verdad de la revelación y las condiciones históricas de su darse. Dicho en otras palabras, la fe depende de la economía de la revelación. No es, por tanto, respuesta a una verdad atemporal caída del cielo (la comparación habitual con un aerolito), sino encuentro y aceptación de la verdad eterna y personal de Dios administrada en el tiempo. Todo esto lleva —en la propia dinámica de la fe— a plantearse las condiciones concretas del creer y, más en concreto, los fundamentos históricos de la revelación creída.

Presentadas así las cosas, debemos ahora volver la vista atrás para exponer y analizar atentamente la aportación de Maurice Blondel a esta problemática. Surge inevitable la pregunta: ¿tiene sentido interesarse por la reflexión de un autor de comienzos de siglo, cuando la discusión contemporánea sobre esa cuestión ha sido tan explícita y abundante? Más aún, ¿pudo hacerse Blondel una idea suficiente de la complejidad con que se ha mostrado esta problemática en las últimas décadas, tanto a nivel de discusión teórica como de los nuevos métodos, sobre todo en el campo bíblico? Mi opinión y, diría, mi tesis es que el pensamiento blondeliano ofrece perspectivas sobre las relaciones entre la fe y la historia que mantienen su fuerza en la actualidad. No se trata, por supuesto, de que ofrezca una posición exegética concreta, sino más bien de las condiciones o, como el mismo filósofo afirmó, de los «prolegómenos necesarios» a partir de los cuales es posible hoy —como ha recordado I. de la Potte-

rie— «elaborar una exégesis cristiana, es decir, una interpretación teológica de la Sagrada Escritura que se construya a nivel científico y al mismo tiempo en el interior de la fe»¹.

1. EL ENCUENTRO DE BLONDEL CON LA HISTORIA

Blondel se interesó por las relaciones entre la historia y la fe en el desarrollo de la crisis modernista. Recordemos brevemente los hechos principales.

Blondel había defendido y publicado su tesis doctoral *La Acción* en 1893. La obra no tuvo, en principio, un especial eco entre los teólogos. Pero después de la aparición de los artículos que acabarían formando la *Carta sobre la apologética*, en 1896, la situación cambió. Lo que en *La Acción* estaba presente pero de forma muy especulativa, encontró una aplicación concreta a la apologética en la *Carta*. Fue entonces cuando la reacción de algunos teólogos o apologetas creció en intensidad. A partir de la *Lettre*, éstos encontraron en *La Acción* la inspiración fundamental de las ideas blondelianas. Así fue fraguando una línea crítica contra el filósofo que duraría prácticamente el resto de su vida. A comienzos de siglo, la oposición a Blondel se formuló como acusación de connivencia con las ideas modernistas que por entonces se iban manifestando con más claridad. Ciertamente Blondel mantuvo relaciones de amistad, en mayor o menor grado, con diversos autores que acabarían protagonizando los episodios más destacados de la crisis, y compartía, sin duda, con muchos de ellos la necesidad de una renovación del pensamiento cristiano, tarea a la que se dedicó desde el campo de la filosofía. Pero a diferencia de algunos de ellos que llegaron a una situación de enferentamiento con la autoridad de la Iglesia, Blondel mantuvo siempre una actitud de concordia.

Uno de los autores con los que Blondel se relacionó y con quien dialogó extensamente fue A. Loisy. Este diálogo epistolar comenzó después de la publicación por Loisy de *L'Évangile et l'Église* en 1902. El libro despertó, como es bien conocido, gran interés y a la vez fuertes críticas. En esta obra encontró Blondel —junto a planteamientos e ideas muy coherentes con su propia visión de las cosas— una formulación inquietante de las relaciones entre historia y fe. Poco después, el filósofo y el exegeta intercambiaron una intensa correspondencia sobre ese tema. Al mismo tiempo, el diálogo epistolar con F. von Hügel,

1. I. DE LA POTTERIE, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, en AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1992, p. 159.

valedor de las ideas de Loisy, fue dando a Blondel los elementos para su propia reflexión sobre el conjunto de cuestiones implicadas, a partir de los principios de su filosofía de la acción. Todo ello fue preparando la publicación, en 1904, de los tres artículos que constituyen *Histoire et Dogme*.

Loisy reivindicaba en el estudio de los evangelios la exclusiva competencia del método histórico-crítico. «Yo soy solamente un humilde descifrador de textos», afirmaba², dando con ello a entender que no era de su competencia ocuparse de cuestiones filosóficas y teológicas. Al mismo tiempo, no admitía ninguna injerencia ajena al propio método histórico en su trabajo. Con ello, la distancia entre historia y fe, entre datos históricos y afirmaciones dogmáticas, parecía inevitable. Cuestiones vivas del momento como la conciencia de Jesús, o el origen de la Iglesia, aparecían en dos estratos separados: en el histórico, no era posible afirmar nada que trascendiera a los «hechos históricos» a los que —a su juicio— se llegaba por medio de la investigación histórica. Al lado de ese Jesús de la historia, la predicación anuncia un Cristo y una Iglesia que son objeto de fe, y lo hace en nombre de factores ajenos a la historia científicamente atestiguada. El resultado, como queda patente, era la separación entre la historia y la fe, entre el conocimiento científico y el contenido de la revelación. Fe y ciencia —en este caso histórica— serían dos niveles que no se comunican.

La postura de Loisy representaba un extremo en la exégesis católica. El extremo opuesto era el que anulaba de hecho la historicidad de la revelación al someterla de tal modo al carácter eterno de la verdad revelada que resultaba imposible un conocimiento científico de esa historia, la cual, en último término, resultaba irrelevante.

¿Con qué armas contaba Blondel para intervenir en una discusión que exigía indudablemente conocimientos de teología y de ciencia histórica? El filósofo no podía reclamar el dominio de ninguna de las dos, y sin embargo no por ello se consideró excluido de la discusión. Más aún, entendió que los verdaderos problemas se dilucidaban a un nivel más profundo que la mera discusión exegetica, y en ese nivel la filosofía de la acción tenía mucho que decir.

Blondel ha desarrollado en *La Acción* sobre todo el aspecto de la ciencia, quedando la fe en un plano secundario. Algunos años más tarde se ocupó de las relaciones entre ambas de modo explícito³.

2. M. BLONDEL-WEHRLE, *Correspondance*, I, Paris 1969, p. 139.

3. F. MALLET (= BLONDEL), *La Foi et la Science*, en «Revue du Clergé Français» 47 (1906) 449-473; 591-605.

2. ¿QUÉ ES LA CIENCIA?

La respuesta a esta pregunta exige un marco más amplio que el del mero campo científico. Era preciso investigar la naturaleza del conocimiento que, desde Kant, constituía la esencia del problema crítico. Así lo señala Blondel cuando, refiriéndose a la historia, recuerda que «el espíritu crítico no consiste sólo en hacer alarde de sagacidad en el estudio detallado de los textos o en la interpretación de los testimonios (...) Consiste en preguntarse por lo que puede y no puede la ciencia como conjunto. En una palabra, consiste en *criticar el conocimiento mismo*»⁴.

A este respecto, baste con recordar aquí algunas ideas bien conocidas, concretamente la existencia de varias corrientes de pensamiento de cara a solucionar la separación entre razón especulativa (ciencia) y razón práctica (moral). Frente a los intentos fallidos de lograr la unidad a partir de la primera (la razón pura), o por medio del juicio teleológico y estético (*Crítica del juicio*) está la corriente de pensamiento que arranca de Maine de Biran, quien considera que se debe partir de la razón práctica que, en ese caso, precede a la especulativa. Una consecuencia de este planteamiento es la que articula Blondel al poner de relieve la dimensión moral del conocimiento. Para los autores de esta corriente, el conocimiento no puede referirse solamente a una realidad delimitada unilateralmente por la razón y separada del conjunto de la vida humana. Muy al contrario, el conocimiento es para ellos un elemento que forma parte de la vida y no sólo algo que realiza la razón; es algo que tiene que ver esencialmente con la entera actividad del sujeto.

Pero entonces se debe ser consciente de las consecuencias. Si el conocimiento es un elemento del desarrollo de la acción, parece que hay que distinguir entre lo que el conocimiento puede alcanzar como tal conocimiento y aquello que le supera. Y lo que le supera es lo que no es objeto de representación, *lo demás* —todo el aspecto vital— a lo que se llega de una forma distinta del conocimiento separado. De este modo se introduce el problema de la relación entre pensamiento y realidad.

Las relaciones entre el pensamiento y la realidad pasan, según Blondel, inevitablemente por la acción, a partir de la cual surgirá una nueva forma de encuentro entre el sujeto y el objeto. Esta relación está regida por dos principios fundamentales. En primer lugar, el principio de que no hay una identificación, y menos aún una subordinación, entre lo real y lo objetivo⁵. Comple-

4. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* (HD) (1904), en M. BLONDEL, *Oeuvres Complètes*, II, ed. de Cl. Troisfontaines, Paris 1997, p. 402.

5. F. MALLETT (= BLONDEL), *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologetique*, en «Revue du Clergé Français» 32 (1902) 23.

mentario a éste es el principio de que el conocimiento de la realidad no es la realidad⁶.

En este punto se aprecia especialmente el puente que Blondel ha tendido entre pensamiento clásico y moderno. No olvida la necesidad de la alteridad entre sujeto y objeto para que no se diluya el problema de la verdad. Pero al mismo tiempo se ve en la obligación de superar planteamientos rígidos que acaban convirtiendo esa alteridad en separación difícilmente recuperable.

Por el método de inmanencia, lo subjetivo tiene precedencia sobre lo objetivo; pero se trata de lo subjetivo entendido no como lo opuesto a algo exterior, sino en un sentido englobante: todo es inmanente en cuanto todo está penetrado de la voluntariedad de la acción. La consecuencia es que el conocimiento no se debe separar del acto de conocer; ni, por tanto, debe ser entendido como un hecho objetivo, estático, desprendido de la vida concreta que es su sustrato vital. La distinción entre hechos y actos que Blondel establece en *La Acción* tiene aquí su sentido: el conocimiento no es un *hecho*, en la medida en que éste expresa la objetividad de un dato, y no la realidad. El conocimiento es más bien un *acto*, es decir, algo abierto —gracias a su carácter subjetivo— a la incorporación de dimensiones que van más allá de lo meramente objetivo.

Pero aún no hemos respondido a la pregunta que nos hacíamos sobre qué es la ciencia. El primer significado de la ciencia tiene que ver con el dinamismo de la acción al que responde. La ciencia es una organización de fenómenos en un sistema objetivo, que nace para remediar la incapacidad de la sensación y de la percepción sensible de dar una respuesta a la aspiración radical del hombre al sentido de su vida. Con ello queda expresada la importancia subjetiva de la ciencia, y al mismo tiempo sus límites. Las ciencias son los intentos con los que el hombre, que ya ha pasado por el conocimiento experimental, pretende dar acabamiento a la búsqueda del sentido de su destino.

Blondel acepta, por tanto, en un primer momento, la idea de ciencia como ordenación sistemática de hechos experimentales. Sin embargo, se separa inmediatamente de las conclusiones a las que conduce el positivismo, ya que éste pretende absolutizar los hechos y eliminar lo subjetivo, «que precedería al

6. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896): *Oeuvres Complètes*, II, pp. 147-148. Trad. española de J. M. ÍSASI, Bilbao 1990, p. 65. Citada en adelante con la sigla L seguida del número de página de las *Oeuvres Complètes*, y entre paréntesis, de la página de la traducción española.

conocimiento científico, pero no le sobreviviría»⁷. La realidad es, al contrario, que lo subjetivo no sólo está antes, sino que se vuelve a encontrar delimitado y aclarado después de las ciencias positivas.

Una ciencia se define por la presencia de un límite, más allá del cual se abren otras perspectivas. Se delimita lo que es, cuando se fija lo que *no es*. Lo que una ciencia *no es* indica precisamente su incapacidad de responder completamente al impulso de la acción inmanente, la cual siempre «transciende a todo equilibrio conseguido provisionalmente»⁸. Por este hecho, toda ciencia queda subordinada, y en cierto modo relativizada, a otra superior que satisfaga las necesidades de la acción.

Blondel prefiere hablar de las «ciencias» en lugar de la Ciencia, para indicar lo parcial e irreductible a unidad de cada una de ellas. Cada una de las ciencias alcanza algún aspecto, pero la cuestión es si las ciencias llegan de algún modo a la realidad, y cuál es su relación con las cosas.

Las ciencias, según Blondel, tienen que ver con fenómenos, no con «el fondo de las cosas»⁹. Su competencia alcanza a constituir «solamente un sistema de relaciones más y más coherentes a partir de diferentes convenciones donde entra siempre una parte de arbitrario humano»¹⁰. Estudian fenómenos, no el ser, y «constituyen simplemente un simbolismo»¹¹. Por no tratar del ser, no existe entre las ciencias una verdadera colisión, ya que cuando parece existir se trata solamente de fenómenos. «Entre los objetos solidarios estudiados por la ciencia en el mismo plano del determinismo nunca hay colisión alguna, porque, en este plano no aparece todavía la solidez del ser»¹².

No puede afirmarse, según el filósofo de Aix, que haya una continuidad entre los símbolos científicos y las concepciones de orden filosófico o religioso. Así, por ejemplo, de la causalidad científica que establece una relación necesaria de verdades, no se puede pasar a una causalidad de naturaleza: en la ciencia no hay naturaleza, sino solo relaciones, y el carácter artificial o arbitrario de las definiciones y convenciones de las que parte, limita la validez y la necesidad intrínsecas de las relaciones científicas a ellas mismas. Por eso, toda construc-

7. M. BLONDEL, *L'Action*, París 1893, p. 51 nota. Edición española de J. M. ISASI y C. IZQUIERDO, Madrid 1996. Citada en adelante con la sigla A seguida del número de página original y, a continuación entre paréntesis, el número de página de la edición española (81 nota).

8. L 149 (66).

9. L 105 (27).

10. *Ibidem*. Este texto es prácticamente idéntico al de A 83 (113).

11. A 82 (113).

12. A 483 (536).

ción especulativa que toma los símbolos científicos y las verdades positivas como materiales, tiene consecuencias negativas. Entre la ciencia y la metafísica no hay, de hecho, conflicto o acuerdo porque están en planos distintos¹³.

Para alcanzar la realidad, la ciencia necesita de la mediación de la acción, con la que deja de considerar *hechos* para referirse a *actos*, abriendo así el camino a lo verdadero y al ser. Desde el punto de vista positivista, no se llega a ninguna afirmación definitiva, porque las ciencias positivas no son más que la expresión parcial y subordinada de una actividad que envuelve, sostiene y desborda a las ciencias porque va más allá de la común actividad científica. Lo que una ciencia ofrece no es más que un aspecto parcial, provisional y abstracto de la verdad, y si aspirara a que sus resultados fueran absolutos —si pretendiera entregar un trozo de ontología— se erigiría en ciencia soberana y definitiva, lo cual implicaría una exclusión de lo que se opusiera o pareciera oponerse a sus conclusiones.

La distinción blondeliana entre conocimiento *nocional* y *concreto* o real, tiene una prolongación en su reflexión sobre la ciencia. Blondel se ha referido en varios lugares de sus obras a dos concepciones de la ciencia, la que atribuye a Aristóteles y la que llama concepción mas moderna¹⁴. Según él, Aristóteles considera ilegítimo el paso de un género a otro, de una ciencia a otra ciencia, y a la vez, «considera que el elemento genérico de las esencias es aprehendido por un acto intelectual, y fijado en la definición lógica, independientemente de toda evolución histórica y de toda generación psicológica: el *esse* es, para él, indiferente al *feri*, y la causa esencial (*es indiferente*) a la causa eficiente»¹⁵. Para la concepción moderna, en cambio, las ciencias difieren, no tanto por los objetos cuanto por los diversos métodos, con los cuales tratan solidariamente de delimitar, preparar y plantear, más que de resolver totalmente un problema ulterior.

En la concepción aristotélica, las ciencias son heterogéneas, y su única relación es de yuxtaposición: unas al lado de otras, pero no compenetradas. En cambio, según la idea moderna de las ciencias, éstas admiten una heterogeneidad secundaria (en los puntos de vista y en los grados de importancia), pero sin que eso anule la continuidad y solidaridad del trabajo científico. La unidad de las ciencias proviene, en este caso, de su relatividad y de la subordinación de sus datos a los problemas fundamentales. Según esto, ninguna ciencia particular aporta nada definitivo, sino que cada ciencia concurre con todas las demás, incluidas las que parecen contradecirla, para llegar a la solución total del problema humano.

13. L 105 (26).

14. Sobre todo en *D'où naissent...*, 28-29 y HD 402-404.

15. *D'où naissent...*, cit. 28.

El carácter relativo y relacional o dialógico de las ciencias no se refiere sólo a sus conclusiones, sino también a su fin. Una ciencia no se autofinaliza nunca en sí misma, sino que tiende a aportar algo que sirva para la solución del problema humano. Por eso, la unidad de las ciencias procede, en último término, del sujeto y de su acción. La pretendida objetividad de las ciencias se refiere a la coherencia de sus relaciones y símbolos, pero no a la adecuación entre sus conclusiones y la realidad. La realidad, percibida en su unidad por el sujeto, sólo puede ser alcanzada por éste cuando, mediante la acción, realiza la síntesis de lo que ha conocido de maneras diversas. De esta manera, se alcanza la ciencia de la acción, que no es una ciencia más, sino que es *La Ciencia*, ya que ella sintetiza e integra los resultados parciales de las ciencias. De acuerdo con este principio, se puede concluir que el problema científico es un problema subordinado, que depende en su importancia, en su planteamiento y en su solución, del problema humano: depende, en otras palabras, de la ética y de la filosofía.

3. LA CIENCIA HISTÓRICA

Las ciencias que Blondel considera en *La Acción* son, como ya se ha dicho, las ciencias positivas. La relación de la historia con las demás ciencias es una cuestión a dilucidar. En principio parece haber alguna dificultad originada por el elemento subjetivo propio de la historia, así como por su dinamismo elementos ambos que no se dan del mismo modo en las ciencias positivas. Pero si se tiene en cuenta la concepción blondeliana de la ciencia como elemento que responde al impulso de la acción, se entenderá el tipo de semejanza que hay, en su pensamiento, entre la historia y las ciencias positivas.

Blondel ha atribuido a la historia las mismas características que a las demás ciencias. «La historia, como toda ciencia, goza legítimamente de una consistencia auténtica y de una autonomía relativa», afirma el filósofo¹⁶. Su autonomía es relativa porque, al igual que las demás ciencias, tampoco la historia puede «considerarse como la dueña absoluta de la casa»¹⁷, ya que debe concurrir con las demás en la solución del problema humano. Los hechos históricos que ella estudia son fenómenos que apuntan a la dimensión real, profunda, de la realidad histórica que nunca es plenamente expresada por los fenómenos.

Blondel ha dado una singular importancia a la distinción entre historia-ciencia e historia-realidad entre las cuales hay necesariamente una distancia per-

16. HD 400.

17. HD 404.

manente, lo mismo que entre los fenómenos científicos y la realidad que subyace. La historia-ciencia no puede agotar la historia-realidad. Este principio sería una banalidad si sólo quisiera decir que la realidad pensada o conocida no es lo mismo que la realidad en sí misma. Hay más que esto, indudablemente. La cuestión reside en saber cuál es la naturaleza de la historia-realidad. O, de otro modo, se trata de saber si los fenómenos que la ciencia histórica conoce expresan realmente, aunque sea de forma limitada, la realidad, o corresponden más bien —como tendía a pensar von Hügel¹⁸— a una especie de nómeno incognoscible, que sería, no obstante, el origen del que proceden la unidad y la realidad de todo. Si la respuesta fuera lo segundo, se debe entonces dilucidar cuál es la relación entre ese nómeno y la ciencia que se remite a él.

La distinción entre historia-ciencia e historia-realidad que hace Blondel guarda semejanza con la que establecía Loisy entre «fenómenos» y «fondo de las cosas». La diferencia estriba en la aplicación. Para Loisy la inadecuación entre el fondo de las cosas y los fenómenos es tal que entre ellos no hay continuidad, lo cual da lugar a una total autonomía de los fenómenos históricos. Según Loisy, el historiador debe tratar los hechos históricos de modo análogo a como las ciencias positivas hacen con los fenómenos científicos, es decir, individuar hechos y estudiar cada uno en sí mismo, sin perder, sin embargo, la conexión con los demás. El historiador debe para ello aplicar exclusivamente un método histórico-crítico, sin admitir mediatizaciones extra-históricas como serían, por ejemplo, los condicionantes de tipo dogmático.

Blondel no admite, en cambio, la autonomía de la historia en relación con la realidad. Admite que hay un desnivel e incluso que es posible una contradicción —que será también «fenomenal», no real— entre las aportaciones de la ciencia histórica y la realidad a la que se accede por otras vías. Esos desajustes, sin embargo, se hallan resueltos en la historia-realidad, a la cual el historiador puede acercarse de una manera más exacta si no convierte a la ciencia histórica en un absoluto, si no la separa del saber total sino que admite su subordinación a las concepciones metafísicas, morales y religiosas.

De manera más concreta, Blondel se ha referido al trabajo del historiador en los siguientes términos¹⁹: «1. El historiador recoge, clasifica y critica el

18. Fue F. VON HÜGEL, en efecto, quien, quizás sin ser consciente de todas las implicaciones que tenía, aplicó la distinción kantiana del «nómeno» y del «fenómeno» a las relaciones entre realidad en sí misma y sus manifestaciones históricas. Me he ocupado de esta cuestión en C. IZQUIERDO, *History and truth. The exegetical position of Baron von Hügel*, en «The Downside Review» 108 (1980) 295-312.

19. Carta a F. von Hügel, en R. MARLE (ed.), *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1960, p. 127.

material, lo exterior de los hechos, con una total libertad de espíritu; no hay ahí metafísica ni teología *a parte ante* ni siquiera *ad partem post*. 2. El historiador no es un historiador si no hace revivir por dentro lo que él ha constatado por fuera, y si, a partir de los testimonios, no llega a captar un conjunto de vida, un encadenamiento definido de ideas, una forma específica de humanidad de la que ninguno de los testigos ha podido tener un conocimiento tan claro y tan completo. 3. El historiador llega entonces necesariamente a hacer depender su obra de puntos de vista metafísicos y religiosos, porque los hechos humanos están llenos de metafísica; si no lo hace explícitamente y con sentido crítico, no por eso deja de hacerlo, pero entonces lo hace con más riesgos, de forma parcial y desproporcionada».

El conocimiento histórico, por tanto, no sólo debe situar un hecho en su contexto; no sólo debe referir lo concreto a lo abstracto; ni basta con que se remita a una genérica realidad de naturaleza distinta a la histórica. Una vez realizado todo esto el hecho puede aparecer dotado ciertamente de sentido, pero ese resultado no puede ser considerado todavía como el conocimiento real. Es necesario que ese fenómeno y ese determinismo conocidos se incorporen al *saber*, es decir, a la sabiduría sintética y unitaria en el que todo conocimiento confluye, y en la que es posible contrastar, corregir, confirmar y completar la aportación científica a la luz de otros datos. De este modo, el movimiento de la acción, que es la causa última de todas las ciencias, encuentra al final una respuesta coherente y unitaria al impulso que provocó la investigación de la ciencia. Es entonces cuando «la incurable relatividad de los hechos»²⁰ se transforma en elemento armónico de la totalidad de la realidad.

A través de la explicación anterior, se ve cómo el método histórico se encuentra de nuevo con la metafísica. La metafísica —y los valores morales y religiosos— estaban, en realidad, presentes desde el comienzo en la persona del historiador. De este modo, Blondel ha puesto en claro el papel activo del historiador en la constitución de la historia, la imposibilidad de una historia «objetiva» en la que no se halle presente una interpretación, y, en definitiva, la primacía y el influjo de lo inmanente sobre unos supuestos hechos puros.

La cuestión, sin embargo, es delicada porque está en juego la misma posibilidad de la ciencia histórica. De una parte, si la historia *contada* dependiera del sujeto en un grado tal que se convirtiera en una mera plasmación —en forma de relato— de sus propias convicciones filosóficas o teológicas, el resultado inevitable sería que la historia *real* se habría volatilizado para ceder su lugar

20. M. BLONDEL, *Le procès de l'intelligence*, Paris 1922, p. 226.

a la filosofía o a la teología. Pero, por el lado opuesto, ya ha quedado claro que no es posible una historia separada de los presupuestos del historiador. ¿Cómo encontrar el punto en el que el mundo subjetivo del historiador no convierte a la historia en ideología o apología, o no la hace pretendidamente aséptica, y por eso mismo engañosa?

La respuesta a esa pregunta se puede expresar del siguiente modo. De acuerdo con su concepción general del conocimiento, Blondel defiende el papel activo de las convicciones filosóficas del historiador, pero insiste, al mismo tiempo, en que si esa filosofía no está tematizada o si es una filosofía separada, que absolutiza la historia, entonces tiene unos efectos sólo negativos. Si, en cambio, la filosofía abre al historiador a la complejidad supra-histórica de la realidad y le lleva a practicar, y no sólo a pensar; si le lleva a comprometerse con la historia que subsiste, entonces la filosofía y la teología guían la búsqueda total —de la que la historia no es más que un elemento— y hacen posible una percepción de la realidad y una vida, en la dirección de la unidad y totalidad. Por eso, el historiador debe ser, a la vez, filósofo y teólogo en cierto grado²¹.

Es innegable que Blondel ha buscado el equilibrio entre el dogmatismo y el escepticismo (aunque fue acusado de uno y de otro). No podía estar de acuerdo con Loisy, para quien el hecho histórico aislado incluía su propia interpretación. Tampoco podía estarlo con Gayraud²² que sometía el hecho a una interpretación que venía desde fuera de él. El autor de *Histoire et Dogme* ha mostrado en este punto una sensibilidad acusada, a la vez, de cara a la fe y a la historia, incluso si su solución necesita de ulteriores precisiones.

Los problemas implicados son, en efecto, de orden ontológico y epistemológico. Por una parte, se trata de la relación entre historia y verdad; por otra, la armonización entre verdad y método. La respuesta de Blondel se mueve en la dirección de su filosofía de la acción, interesada, en último término, por lo sobrenatural. La historia no es la fuente de la realidad sobrenatural, pero esta realidad dotada de una verdad originalmente dada, se «administra» —en el sentido clásico de la «economía», como ya dijimos anteriormente— en la historia, a través de la cual se despliega lo que es fruto del don divino. Por eso, el método con el que se busca la verdad de la historia incluye necesariamente toda la realidad subjetiva —a la vez inmersa en la historia y constitutiva de la historia— pero de modo que esa realidad esté abierta no sólo a la metafísica (como sería

21. F. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, en «Revue du Clergé Français» 38 (1904) 527.

22. H. GAYRAUD, antiguo dominico y posteriormente misionero y diputado por Brest, fue uno de los oponentes más activos de las propuestas blondelianas.

el caso de una realidad histórica natural) sino también —en cuanto lo sobrenatural es una verdad referida a la fe— al dogma que expresa la verdad sobrenatural. En consecuencia, Blondel defiende la necesidad de que una interpretación que no es perceptible para la mera investigación historiográfica, pueda, en cierto modo, formar parte de los hechos, dándoles su sentido y significado. El equilibrio que se busca consistirá, precisamente, en que el conocimiento histórico realista e integral esté suficientemente contrapesado por los elementos que proceden del sujeto y del objeto²³.

4. LOS «HECHOS DOGMÁTICOS»

Todas las ideas apuntadas sobre las relaciones entre la ciencia histórica y la fe se puede decir que convergen en la noción de «hechos dogmáticos». En la presentación de este tipo de hechos, el pensamiento blondeliano llega, en cierto modo, a un punto crítico respecto al modo como la fe y la historia se afectan mutuamente.

Blondel ha entendido los «hechos dogmáticos» de forma diferente a como lo hacía la teología. Según la explicación clásica, renovada recientemente a propósito de un documento magisterial (*Ad tuendam fidem*), los hechos dogmáticos son «verdades conexas con la revelación por necesidad histórica, como, por ejemplo, la legitimidad de la elección del Papa o la celebración de un concilio ecuménico, la canonización de los santos, etc.»²⁴. Para nuestro autor, en cambio, los hechos dogmáticos son: «Creencias dogmáticamente históricas, que no pueden estar fundadas sobre una pura inspiración mística, ni limitarse a ser unas afirmaciones subjetivas y simbólicas, ni contentarse con datos objetivos que la crítica considera, con toda razón, insuficientes»²⁵.

Según Blondel, en los hechos dogmáticos —como, por ejemplo, la concepción virginal de Jesús— hay, por tanto, unos datos objetivos reales que resultan insuficientes desde el punto de vista histórico-crítico. La relación de

23. Estas ideas se han hecho posteriormente bastante comunes. Por ejemplo, Marrou afirma: «En cuanto conocimiento del hombre por el hombre, la historia es una captación del pasado por, y en, un pensamiento humano, vivo, comprometido; es una realidad compleja, mezcla indisoluble de sujeto y objeto» (H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, 5ª ed., Paris 1966, p. 232).

24. *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*, en «L'Osservatore Romano», 30.VI.98, p. 5.

25. M. BLONDEL, *De la valeur historique du dogme* (VHD), en *Oeuvres Complètes*, II, ed. de Cl. Troisfontaines, Paris 1997, p. 496.

estos hechos con la historia, aunque insuficiente, es, de todos modos, necesaria, y gracias a ella se puede afirmar que los hechos dogmáticos no son una pura afirmación subjetiva ajena a los hechos cristianos. Así lo afirma Blondel: «lo que no contara con algún grado de carácter histórico estaría al mismo tiempo desprovisto de valor cristiano»²⁶.

¿Cómo se deben entender esas «creencias dogmáticamente históricas»? La expresión parece presentar un aspecto contradictorio, ya que la fuerza de su realidad histórica depende a primera vista de la creencia, con lo que la necesidad que caracteriza a la ciencia se habría evaporado en beneficio de la opción por una creencia cuya estructura interior es dogmática. Si así son las cosas, la pregunta parece inevitable: ¿no hay un riesgo real de acabar defendiendo posturas próximas al extrinsecismo criticado por el mismo Blondel?

La cuestión, por tanto, plantea el origen de la necesidad que se da en los hechos dogmáticos, diverso, indudablemente, del que origina la necesidad de los hechos históricos comunes. En éstos, el encadenamiento de los fenómenos en un sistema objetivo se basa en la necesidad del determinismo, y por ello es posible considerarlos como constitutivos de una ciencia. Sin embargo, de acuerdo con lo visto anteriormente, la necesidad de la ciencia experimental es la que se da entre fenómenos, no en el seno de la realidad.

La necesidad que afecta a los hechos dogmáticos no puede apelar a la conexión entre fenómenos, y en este sentido es distinta de la que se da en la ciencia histórica. Se trata ahora de otra necesidad, la que caracteriza no ya a la ciencia experimental sino a la ciencia relacionada con la aspiración primera y original del hombre al sentido de la vida. Refiriéndose a esta ciencia —ya en la quinta parte de *La Acción*, al tratar, por tanto, de la culminación del dinamismo humano en lo sobrenatural— afirma Blondel: «El estudio completo del determinismo de la acción desemboca no en una realidad ni en una posibilidad, sino en una necesidad. La ciencia no nos debe dar ni más ni menos que lo necesario»²⁷. La necesidad de que se habla aquí es la necesidad inmanente, aquella que acompaña y rige desde el principio a la acción, y que la lleva hasta el umbral de la revelación. Con expresión audaz recoge más adelante esta misma idea: «El papel y la fuerza de la ciencia es, en efecto, excluir cualquier posibilidad de duda legítima y forzarnos, por la vía indirecta de la necesidad, a reconocer la verdad que está en nosotros antes de estar en la cien-

26. VHD 503.

27. A 406 (458). El texto continúa de la siguiente manera: «No tiene por qué decir si las condiciones que requiere se dan efectivamente, pero suponiendo que se den, sus exigencias se convierten entonces en absolutas».

cia y que ésta sólo alcanza al final, mientras nosotros vivimos de ella desde el principio»²⁸.

Hay, por tanto, una necesidad real superior a la de las ciencias positivas, y esa necesidad —que Blondel considera como científica en el sentido de la Ciencia de la acción— es la que percibe el sujeto al llegar al final del desarrollo de la acción y enfrentarse con la posible donación de Dios. En este sentido radical, se entiende el significado de «dogma» que, según Blondel, no es primariamente una enseñanza autoritativa de la Iglesia, sino el término último del desarrollo de la acción, término necesario que lleva a abrirse a una posible donación sobrenatural de Dios.

Con ello, podemos volver a los hechos dogmáticos, porque en ellos las creencias «dogmáticamente históricas» gozan de la necesidad que le otorga la ciencia que lleva a abrirse a lo sobrenatural. Y así se entiende también la exigencia de que esos hechos tengan alguna relación con la historia, ya que de esa manera lo que era un necesidad inmanente pasa a la realidad. Refiriéndose al «mesías desconocido» que postula el desarrollo de la acción, escribe nuestro filósofo que «la ciencia puede mostrar la necesidad, pero no puede hacer que nazca»²⁹. El arraigo, por débil que parezca, de los hechos dogmáticos en la historia es el que permite interpretar esa necesidad y darle un contenido real.

Ahora se puede dar un paso más y explicar la naturaleza de los dogmas cristianos. Los dogmas no son puras imposiciones basadas en una autoridad externa al sujeto. Ciertamente los dogmas tienen la fuerza de la revelación de Dios interpretada por la Iglesia. Pero esas verdades cuentan con una preparación en el dinamismo de la acción, de forma que a través de los hechos reveladores se confirma —y se supera— la aspiración de la vida, expresada hasta entonces como ausencia de respuesta al problema humano. Por esta razón, Blondel ha explicado que es solamente en la tradición donde tiene lugar la interpretación verdadera de los documentos históricos. La tradición —entendida como el lugar donde convergen los testimonios históricos, la inteligencia creyente y la acción fiel— hace posible la verdadera relación entre hechos, pensamiento y vida.

CONCLUSIÓN

Llegando ya al término de nuestra reflexión, se podría intentar un balance global de las posiciones blondelianas sobre el tema que nos ha ocupado.

28. A 427 (480).

29. A 388 (436).

Me conformaré, sin embargo, con algo más modesto que evite al mismo tiempo los riesgos de una preocupación excesivamente sistemática.

Concretamente, se debe poner de manifiesto, en primer lugar, la visión profundamente antropológica que Blondel tiene de la ciencia. La ciencia, en efecto, es del hombre y para el hombre, y no una enérgica potencia que se separa del centro humano. En la unidad y síntesis del hombre que encuentra su afirmación última en la apertura a la donación de Dios, la ciencia —que no se puede separar del sentido de la existencia— converge con la fe que es el único modo de acceder a la realidad de la donación de Dios. En este sentido, la ciencia no lleva necesariamente a la fe, pero pone al sujeto en las puertas de la opción que a la fe conduce. Por relación al término, la ciencia experimenta también el influjo de la fe, que no viene de algo exclusivamente externo a la ciencia sino del centro de la existencia humana que sólo se concibe en relación a Dios y a su posible acción gratuita.

Habría, sin duda, mucho que matizar sobre la autonomía que resta a la ciencia a la luz de estos principios, pero si se tiene en cuenta el discurso del filósofo quizás ese aspecto sea secundario. Son las intuiciones, más que el encadenamiento de las ideas lo que le sigue dando actualidad: la dimensión moral del conocimiento, el principio de unidad y síntesis del sujeto, su apertura y «necesidad» de la comunicación personal de Dios, así como la comprensión de la historia y el concepto de tradición se mantienen hoy como referencias necesarias y fecundas para la reflexión cristiana. Por todo ello, M. Blondel, cristiano y filósofo, tiene también un lugar entre aquellos que la teología de nuestro tiempo considera con razón como maestros.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA