

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Pedro WILLEMSSENS

**EL DISCURSO RACIONAL  
EN DEFENSA DE LA FE  
La aportación de Dechamps y Blondel**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2009

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis octobris anni 2008

Dr. Caesar IZQUIERDO

Dr. Ioannes ALONSO

Coram tribunali, die 5 mensis octobris anni 2008, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LIII, n. 5

## PRESENTACIÓN

Los cristianos siempre se han encontrado con la necesidad de defender su fe, de dar razón de lo que creen. Sin embargo, para determinada mentalidad actual, la identidad religiosa sería una elección de carácter subjetivo proveniente del sentimiento y de la sensibilidad, no de la razón. De ese modo no tendría sentido querer defender una fe con argumentos racionales. Querer hacerlo, además de injustificado, demostraría poca sintonía con la necesidad que el mundo actual experimenta de vivir la tolerancia y el pluralismo religioso.

¿Deberíamos los cristianos, por lo tanto, en nombre de la paz, abdicar de la defensa racional de la fe? ¿No sería este un noble sacrificio personal que contribuiría a la construcción de un mundo mejor?

A esas preguntas un hombre de fe respondería negativamente. Primero porque no lo puede hacer, pues abdicar de la racionalidad de la fe es, de algún modo, abdicar de la propia fe. Segundo porque el discurso racional es siempre un discurso abierto al diálogo. Apartar la razón de la fe no representa un paso hacia la paz, sino un paso hacia el fundamentalismo y la postura no dialogante.

Sin embargo, podríamos decir que la reflexión acerca del discurso racional en defensa de la fe, de la *apología* que desarrolla la fe del creyente, atraviesa actualmente una cierta crisis. De hecho, la teología registra en los últimos decenios un silencio casi total acerca de la reflexión apologética y el mismo término *apologética* suena de forma más bien negativa a los oídos actuales<sup>1</sup>.

El presente trabajo quiere ser una investigación que ayude a que el discurso racional en defensa de la fe encuentre su sitio en el mundo de hoy.

Para tal fin se ha elegido estudiar la aportación de dos autores concretos que tuvieron gran influencia en ese campo en el último siglo: el cardenal belga Victor-Auguste Dechamps y el filósofo francés Maurice Blondel.

La elección de estudiar el pensamiento de Dechamps y Blondel corresponde a una doble motivación: su influencia en la evolución del pensamiento apologético y el sano equilibrio que presentan: evitando tanto los excesos comunes en su tiempo, cuanto los más difundidos hoy.

En ese sentido es especialmente interesante el estudio de la obra de Maurice Blondel, sobre todo por la difusión que tuvo. Ya en 1957, Giuseppe Colombo defendía que la ideas de Blondel, por el gran influjo que habían tenido en la teología hasta entonces y por su carácter fuertemente renovador, representaban «un punto de partida realmente legítimo para el estudio de los problemas teológicos en los último cincuenta años»<sup>2</sup>.

Además, la renovación promovida por Blondel ha sido sobre todo en el campo de la fe y de la apologética. Él ha sido el responsable –como dice Roger Aubert– de poner la cuestión de la fe nuevamente en el «orden del día»<sup>3</sup>. De ahí que sea considerado por algunos como uno de los padres de la teología actual<sup>4</sup> y como el pensador que más influyó en el desarrollo de la apologética en el siglo XX<sup>5</sup>.

El cardenal Dechamps puede ser visto como un precursor de Blondel, y también como alguien que contribuyó en la formación de las ideas apologéticas del filósofo de Aix-en-Provence. Cuando Blondel tomó contacto con sus obras fue el momento en que su pensamiento apologético llegó a la madurez.

Además, se puede considerar las ideas apologéticas de Dechamps como parte de un proceso común que luego sería asumido por Blondel: el de la renovación de la apologética. Ésta estaba confinada en unos moldes que no habían cambiado desde hacía siglos y adoptaba una postura demasiado defensiva con relación a los cambios culturales y del pensamiento. Se puede entender que el impulso renovador comenzado por Dechamps, fue luego continuado y profundizado por Blondel, hasta encontrar un profundo eco en la teología del siglo XX. Por eso, el estudio de Dechamps se muestra necesario cuando se busca una visión de conjunto.

La intención que mueve a buscar soluciones en esos autores se apoya en la percepción de que los defectos que ellos señalaron en el discurso apologético de su tiempo fueron, en parte, responsables del actual descrédito de ese discurso.

Ellos buscaban adecuar mejor la apologética al nuevo contexto cultural, pero, a la vez, encontraban en sus interlocutores teológicos una mentalidad temerosa de que tal motivación desfigurara la comprensión de la fe. De ahí el esfuerzo que tuvieron que desarrollar para

delimitar con precisión teológica un nuevo camino para la apología de la fe, que evitara los diversos despeñaderos –como el fideísmo o el semirracionalismo–.

La precisión que encontramos en estos autores puede ser especialmente inspiradora actualmente. Porque la vieja apologética ha sido abandonada y los excesos contra los cuales prevenían sus defensores aparecen cómo riesgos reales entre los cristianos. De ahí que entender los caminos que Dechamps y Blondel indicaban para renovar la defensa de la fe puede ser de gran utilidad para encontrar una vía abierta por donde conducirla en el mundo de hoy.

Este trabajo está estructurado en cuatro capítulos. Un primer capítulo de introducción, un segundo sobre el cardenal Dechamps y su obra, un tercero sobre Maurice Blondel y un cuarto conclusivo sobre la apologética hoy. En la división de los capítulos se ha tratado de seguir una secuencia cronológica a la vez que lógica.

El presente *excerptum* recoge parte de los dos capítulos centrales: el segundo, sobre Dechamps, y el tercero, sobre Blondel. Con esta elección se busca transmitir lo más característico de la tesis: el estudio acerca de las ideas apologéticas de estos dos autores.



## NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell'atto di fede*, en R. FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo: per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, p. 60.
2. G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, en AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, Marzorati, Milán 1957, pp. 547-8.
3. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi: Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 3.<sup>a</sup> ed., Warny, Louvain 1958, p. 251.
4. O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, p. 782.
5. Cfr. J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, en W. KERN, H. POTTMEYER y M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, Queriniana, Brescia 1990, vol. 4, p. 429.



# ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	7
Objeto .....	7
Motivación .....	10
Estructura del trabajo .....	12

## 1

### LA FE COMO APOLOGÍA

1.1. LA ACTITUD DE DIÁLOGO DE JESÚS .....	17
1.2. LA PREDICACIÓN APOSTÓLICA .....	22
1.3. EL DIÁLOGO CON LA CULTURA HELÉNICA .....	29
1.3.1. La defensa de la fe en los primeros siglos .....	32
1.3.2. La actitud de los Padres frente a la filosofía .....	42
1.4. LA UNIDAD MEDIEVAL .....	45
1.5. LA RUPTURA MODERNA .....	49
1.5.1. La fe se aparta de la razón .....	51
1.5.2. La razón se aparta de la fe .....	54
1.6. LA DEFENSA DE LA FE EN LA EDAD MODERNA .....	58
1.6.1. La reacción a la Ilustración .....	60
1.6.2. Los efectos del kantismo .....	62
1.7. CONCLUSIÓN: LA FE COMO APOLOGÍA .....	68

## 2

### EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE DECHAMPS

2.1. CONTEXTO BIOGRÁFICO .....	73
2.2. EL MÉTODO DE LA PROVIDENCIA .....	77
2.3. EL HECHO INTERIOR .....	82
2.4. EL HECHO EXTERIOR .....	87
2.4.1. Los signos de la Iglesia .....	91
2.5. CRÍTICAS: PUNTOS CLAVE .....	97
2.5.1. Sobre el objeto de la apologética .....	98

2.5.2. La concepción de lo sobrenatural .....	103
2.6. RECEPCIÓN POR EL MAGISTERIO .....	107

## 3

## EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE BLONDEL

3.1. TRAYECTORIA INTELECTUAL .....	115
3.1.1. Contexto biográfico .....	115
3.1.2. <i>La Acción</i> .....	116
3.1.3. La Carta sobre la apologética .....	124
3.1.4. Las críticas y sus consecuencias .....	133
3.1.5. Alrededor de la crisis modernista .....	136
3.1.6. El contacto con la obra de Dechamps .....	145
3.1.7. Conclusión .....	148
3.2. LA MADUREZ DEL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE BLONDEL .....	149
3.2.1. La presentación de la obra de Dechamps .....	152
3.2.2. Las aportaciones de Blondel a Dechamps .....	157
3.2.3. La fe y la ciencia .....	167
3.2.4. La unidad compleja del problema de la fe .....	183
3.3. ANÁLISIS TEOLÓGICO .....	192
3.3.1. El ámbito de la apologética .....	197
3.3.2. Lo sobrenatural en el hombre .....	199
3.3.3. Los fundamentos externos de la fe .....	203

## 4

## BLONDEL Y LA DEFENSA DE LA FE EN NUESTRO TIEMPO

4.1. DE LA APOLOGÉTICA A LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL .....	209
4.1.1. La renovación de la teología y la crítica a la apologética manualística .....	211
4.1.2. El Concilio Vaticano II .....	216
4.1.3. La consolidación de la teología fundamental .....	220
4.2. CAMBIOS CULTURALES .....	222
4.2.1. La crisis de la verdad .....	224
4.2.2. La exaltación de la libertad y la crisis de sentido .....	230
4.2.3. Religiosidad vs. religión .....	237
4.3. LAS IDEAS DE DECHAMPS Y BLONDEL Y LA APOLOGÍA DE LA FE HOY ...	244
4.3.1. La incisividad de la verdad .....	246
4.3.2. La verdadera libertad .....	251
4.3.3. El camino inmanente hacia la trascendencia .....	256
CONCLUSIONES .....	263
BIBLIOGRAFÍA .....	279

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### OBRAS DE DECHAMPS Y BLONDEL

- BLONDEL, M., *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893.
- *Histoire et Dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, en *La Quinzaine* 56 (1895) 145-167; 349-373; 435-458.
- *Lettre a l'abbe Denis*, en *Annales de Philosophie Chrétienne* 131 (1895) 188-189.
- *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, editado por LEFÈVRE, F., Spes, Paris 1928, reeditado posteriormente por Aubier, Paris 1966.
- *Le problème de la philosophie catholique*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1932.
- *Carnets intimes (1883-1894)*, vol. 1, Cerf, Paris 1961.
- *Lettres philosophiques de M. Blondel*, Aubier, Paris 1961.
- *Carta sobre Apologética*, Universidad de Deusto, Bilbao 1990.
- *Oeuvres complètes*, vol. I, editado por TROISFONTAINES, C., Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- *La Acción (1893): Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996.
- *Histoire et Dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, en M. BLONDEL, *Oeuvres complètes*, vol. II, editado por C. TROISFONTAINES, Presses Universitaires de France, Paris 1997, vol. II, pp. 390-453.
- *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*, en M. BLONDEL, *Oeuvres complètes*, vol. II, editado por C. TROISFONTAINES, Presses Universitaires de France, Paris 1997, vol. II, pp. 101-173.
- *Oeuvres complètes*, vol. II, editado por TROISFONTAINES, C., Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- *Historia y Dogma*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- BLONDEL, M. y LABERTHONNIÈRE, L., *Correspondance philosophique*, editado por TRESMONTANT, C., Seuil, Paris 1961.
- BLONDEL, M. y VALENSIN, A., *Correspondance*, vol. 1, Aubier, Paris 1957.

- *Correspondance*, vol. 2, Aubier, Paris 1957.
- BLONDEL, M. y WEHRLÉ, J., *Correspondance*, vol. 2, editado por LUBAC, H. DE, Aubier, Paris 1969.
- BREMOND, H. y BLONDEL, M., *Correspondance*, Aubier, Paris 1970.
- DECHAMPS, V. A., *Oeuvres complètes de S.E. le Cardinal Dechamps*, H. Des-sain, Malines 1874-1883.
- MALLET, F. [BLONDEL, M.], *Un entretien avec M. Blondel*, en «Revue du Clergé français» 27 (1901) 627-36.
- *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique*, en «Revue du Clergé français» 32 (1902) 12-31.
- *L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 151 (1905) 68-91.
- *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 151 (1906) 449-72; 625-46.
- *La Foi et la Science*, en «Revue du Clergé français» 47 (1906) 449-73, 591-605, publicado en un fascículo aparte por Letouzey & Ané ese mismo año en Paris.
- *L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 153 (1907) 561-91.
- *Qu'est-ce que la foi?*, Science et Religion 450, Bloud et Cie, Paris 1907.
- *L'unité complexe du problème de la foi: Méprises et éclaircissements*, en «Revue du Clergé français» 53 (1908) 257-85, publicado en un fascículo aparte por Letouzey & Ané ese mismo año en Paris.

#### ESTUDIOS SOBRE LA APOLOGÉTICA DE DECHAMPS Y BLONDEL

- BECQUÉ, M., *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris 1949.
- *Le Cardinal Dechamps*, Bibliotheca Alphonsiana, Lovaina 1956.
- BLIGUET, M., *L'apologétique traditionnelle de Savonarole et du P. Lacordaire au concile du Vatican*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 18 (1929) 243-62.
- BOUILLARD, H., *Blondel y el cristianismo*, Ediciones Península, Barcelona 1966.
- BRUNSCHVICG, L., *La paix morale et le sincérité philosophique*, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1896).
- BUTLER, C., *The Vatican Council: The story told from inside in Bishop Ullathorne's letters*, Longmans, London 1930.
- COFFELE, G., *Apologetica e teologia fondamentale*, Studium, Roma 2004.
- DENIS, C., *Nouvelles tendances de l'apologétique philosophique: M. M. Ollé-Laprune, Fonsgrive, Blondel*, en *Annales de Philosophie Chrétienne* 130 (1895) 652-656.

- HENRICI, P., *The One Who Went Unnamed: Maurice Blondel in the Encyclical Fides et Ratio*, en «Communio» 26 (1999) 609-21.
- IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista: Análisis de «Historia y Dogma»*, Eunsa, Pamplona 1990.
- *Maurice Blondel, el filósofo de la acción*, en M. BLONDEL, *La Acción (1893): Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, pp. XIII-LXII.
- *De la razón a la fe: La aportación de M. Blondel a la Teología*, Eunsa, Pamplona 1999.
- *Le surnaturel anonyme» et la foi: les articles de Blondel signés F. Mallet*, en «Annales Theologici» 16 (2002).
- *La intervención de Blondel en la crisis modernista*, en M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, pp. 9-78.
- *Cómo se ha entendido el «modernismo teológico»: Discusión historiográfica*, en Anuario de Historia de la Iglesia 16 (2007) 35-75.
- KREMER, R., *L'apologétique du cardinal Dechamps*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 19 (1930) 679-702.
- *Prêtres de Belgique dans l'enseignement théologique et philosophiques*, en «Nouvelle revue théologique» 57 (1930) 683-709.
- MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris 1960.
- MORADO, G., *También nosotros creemos porque amamos: tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- MOURRET, F., *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits*, Bloud et Gay, Paris 1919.
- NÉDONCELLE, M., «*Histoire et Dogme*», ou *l'exigence de tradition active*, en «Giornale di Metafisica» 5 (1961) 576-590.
- PALIARD, J. y ARCHAMBAULT, P. (eds.), *Études Blondéliennes*, PUF, Paris 1951.
- POULAT, E., *La crisis modernista: Historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid 1974.
- RIDDER, P. DE, *Le cardinal Dechamps y L'apologétique d'immanence*, en «Revue apologétique» 10 (1908).
- SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Aubier, Paris 1966.
- SAINTRAIN, H., *Vie de S. E. le Cardinal Dechamps*, Casterman, Tournai 1884.
- TONQUÉDEC, J., *Méthode d'immanence*, en ALÉS, A. (ed.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, 4.<sup>a</sup> ed., Gabriel Beauchesne, Paris 1922.
- VÉNARD, L., *La valeur historique du dogme*, en «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 6 (1904) 338-357.
- VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Cerf, Paris 1980.
- VIRGOULAY, R. y TROISFONTAINES, C., *Maurice Blondel: Bibliographie analytique et critique*, vol. 1, Éditions Peeters, Louvain 1975.

- *Maurice Blondel: Bibliographie analytique et critique*, vol. 2, Éditions Peeters, Louvain 1976.
- WEHRLÉ J., *Une soutenance de thèse*, en «*Annales de Philosophie Chrétienne*» 154 (1907) 113-143.

#### SOBRE LA FE Y LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

- AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, Marzorati, Milán 1957.
- AA.VV., *Le sfide del secolarismo e l'avvenire della fede*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996.
- ACHTEMEIER, P., *1 Peter: A commentary on First Peter*, Fortress, Minneapolis 1996.
- ANTISERI, D., *Le motivazioni filosofiche della crisi della verità*, en AA.VV., *Le sfide del secolarismo e l'avvenire della fede*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1996.
- AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi: Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 3.<sup>a</sup> ed., Warny, Louvain 1958.
- BOSSETTI, E., *Apología*, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA y S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 118-121.
- BUENO, E., *Significatividad y credibilidad de la Iglesia*, en F. CONESA (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, pp. 179-215.
- BURGGRAF, J., *Conocerse y comprenderse: Una introducción al ecumenismo*, Rialp, Madrid 2003.
- CASTIÑIRA, A., *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid 1992.
- CHESTERTON, G., *Orthodoxy*, en G. CHESTERTON, *Collected Works*, Ignatius press, San Francisco 1986, pp. 211-366.
- COLOMBO, G., *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, en AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, Marzorati, Milán 1957, pp. 547-48.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cristianismo y las religiones*, 1996, en *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998.
- CONESA, F., *Sobre la «religión verdadera»: aproximación al significado de la expresión*, en «*Scripta Theologica*» 30 (1998) 39-85.
- *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, vol. 2, Ariel, Barcelona 1983.
- COX, H., *Fire from Heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995.

- D'ALESSIO, D., *La verità del cristianesimo: libertà, verità, affeto*, en G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, pp. 321-79.
- DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002.
- *Dios y nosotros*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003.
- DAVIE, G., *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.
- DOTOLO, C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999.
- DULLES, A., *A history of apologetics*, Westminster Press, New York 1971.
- *Apologética (historia)*, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA y S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 104-114.
- FABRIS, R., *Jesús de Nazaret: Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.
- *L'apologia nel Nuovo Testamento*, en G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova 1987, pp. 3-14.
- FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas: Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2006.
- FISICHELLA, R., *La Rivelazione: evento e credibilità: saggio di teologia fondamentale*, Dehoniane, Bologna 1985.
- *Ecclesialità dell'atto di fede*, en R. FISICHELLA (ed.), *Noi crediamo: per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, pp. 59-97.
- *Noi crediamo: per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993.
- *Teologia fondamentale: Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?*, Palabra, Madrid 2001.
- FUSS, M., *L'arcobaleno della nuova religione mondiale*, en «Lateranum» 62 (1996).
- GARCÍA-BARÓ, M., *La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural*, en F. CONESA (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, pp. 5-26.
- GARDEIL, A., *Crédibilité et l'apologétique*, 2.<sup>a</sup> ed., Gabalda, Paris 1912.
- GEERLINGS, W., *Momenti e modelli apologetici e teologico-fondamentali nella storia*, en W. KERN, H. POTTMEYER y M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, Queriniana, Brescia 1990, vol. 4, pp. 375-395.
- GELABERT, M., *Credibilidad como significatividad*, en F. CONESA (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, pp. 57-91.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- HOCEDÉZ, E., *Histoire de la théologie au XIX<sup>ème</sup> siècle*, vol. 1, Desclée de Brouwer, Paris 1948.

- INTROVIGNE, M., *Nueva religiosidad y contexto portmoderno*, en J. ARANGUEREN *et al.* (eds.), *Comprender la religión. II Simposio internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 243-70.
- IZQUIERDO, C., *Il razionalismo nella teologia*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma 1996, vol. 3, pp. 115-122.
- *Teología fundamental*, 2.<sup>a</sup> ed., Eunsa, Pamplona 1998.
- *Teología fundamental: Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999.
- *Apologética*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Diccionario de teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 49-55.
- JIMÉNEZ, A., *La teología fundamental ante el desafío de la increencia*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental: Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, pp. 129-79.
- JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Teología fundamental organizado por la Universidad Gregoriana en los 125 años de la promulgación de la Constitución Dogmática Dei Filius*, en R. FISICHELLA (ed.), *Teologia fondamentale: Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 281-284.
- KERN, W., POTTMEYER, H. y SECKLER, M. (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, Queriniana, Brescia 1990.
- KOBYLINSKI, A., *Modernità e postmodernità: l'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- LARCHER, G., *Modelli di problematica teologico-fondamentale nel medioevo*, en W. KERN, H. POTTMEYER y M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, Queriniana, Brescia 1990, vol. 4, pp. 396-412.
- LATOURELLE, R., *Teología fundamental (Historia y especificidad)*, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA y S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 1437-48.
- FISICHELLA, R. y PIÉ-NINOT, S. (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992.
- LORIZIO, G., *La logica della fede*, San Paolo, Milano 2002.
- *Globalizzazione e tradizione*, en G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, pp. 237-283.
- *Teologia fondamentale*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2005.
- LUBAC, H. DE, *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946.
- MILANO, A., *L'età del modernismo*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma 1996, vol. 3, pp. 337-441.
- MILITELLO, C., *La riscoperta della teologia*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma 1996, vol. 3, pp. 599-662.
- MORENO MARTÍNEZ, J. L., *La luz de los Padres: temas patristicos de la actualidad eclesial*, Instituto teológico San Ildefonso, Toledo 2005.

- MURO, T., *Momento cultural nietzscheano y positivismo de la Teología Fundamental*, en F. CONESA (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid 2005, pp. 49-53.
- NEUFELD, K., *Il fideismo del XIX secolo*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma 1996, vol. 3, pp. 122-143.
- ODERO, J. M., *Apologías y literatura*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental: Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, pp. 497-565.
- ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia: I. La Iglesia antigua y medieval*, Planeta, Madrid 1998.
- PIÉ-NINOT, S., *La identidad de la Teología Fundamental: Del Vaticano II a la Encíclica «Fe y Razón»*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental: Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, pp. 19-80.
- *La Teología Fundamental: «Dar razón de la esperanza»*, 5.ª ed., Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.
- POZZO, G., *La manualística*, en R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma 1996, vol. 3, pp. 309-34.
- RAMOS-LISSÓN, D., MERINO, M. y VICIANO, A. (eds.), *El Diálogo Fe-Cultura en la antigüedad cristiana*, Ed. Eunote, Pamplona 1996.
- RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962.
- *Situación actual de la fe y la teología*, conferencia en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la doctrina de la fe celebrado en Guadalajara/México, publicada en *L'Osservatore Romano* de 1-XI-1996, mayo de 1996.
- *La fe como camino*, Ediciones internacionales universitarias, Barcelona 1997.
- *Cristianismo: la victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones*, conferencia dada en la Sorbona de París, publicada en «La Documentation Catholique» 1 (2000) 29-35, 27 de noviembre de 1999.
- REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1992.
- REIKERSTORFER, J., *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, en W. KERN, H. POTTMAYER y M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, Queriniana, Brescia 1990, vol. 4, pp. 413-444.
- RODRÍGUEZ, P., *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979.
- RUGGIERI, G., *L'apologia cattolica in epoca moderna*, en G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova 1987, pp. 277-348.
- RUIZ ALDÁZ, J. I., *El concepto de Dios en la teología del siglo II: reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, Eunsa, Pamplona 2006.
- SABETTA, A., *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, en G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. 3, Città Nuova, Roma 2005, vol. 3, pp. 127-169.

- SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, vol. 1, Herder, Barcelona 1980.
- STAGLIANÒ, A., *Ragione*, en G. TANZELLA-NITTI y A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press e Città Nuova, Roma 2002, pp. 1167-80.
- *Vangelo e comunicazione*, EDB, Bologna 2002.
- STECK, K., *L'apologetica nel protestantismo*, en G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova 1987, pp. 351-66.
- TANZELLA-NITTI, G., *La dimensione apologetica della teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei preambula fidei*, en *Annales Theologici* 21 (2007) 11-60.
- TANZELLA-NITTI, G. y STRUMIA, A. (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press e Città Nuova, Roma 2002.
- VATTIMO, G. y ROVATTI, P. (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988.

# EL DISCURSO RACIONAL EN DEFENSA DE LA FE EN DECHAMPS Y BLONDEL

## 1. EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE DECHAMPS

### 1.1. El método de la Providencia

El cardenal Dechamps consolidó su método apologético durante el período en que daba clases en el convento de Wittem<sup>1</sup>. Por lo tanto, para empezar su descripción parece muy oportuno un pasaje en que el redentorista narra un diálogo con sus alumnos de aquella época.

En clase habían estudiado un manual de apologética que seguía el método entonces tradicional: el manual de Liebermann. Dechamps resumía la demostración católica según tal autor a través del siguiente silogismo «la verdadera Iglesia es aquella que está descrita en la Escrituras; la que está descrita en la Escrituras es evidentemente la Iglesia católica; *Ergo*, etc»<sup>2</sup>. El profesor preguntó a dos alumnos qué pensaban de ese método. El primero dijo que tal razonamiento le desconcertaba, pues obligaba uno a suspender su fe en la autoridad de la Iglesia, mientras trataba de averiguar por si mismo si esta era concorde con las Escrituras: «ese silogismo me forzaría a renunciar, al menos por un tiempo, a mi fe o a mi razón: a mi fe, si yo hago lo que el quiere; a mi razón, si no lo hago»<sup>3</sup>.

El segundo alumno preguntado se había convertido del protestantismo. Su respuesta –un testimonio personal– también constituye una crítica muy interesante: «yo he buscado por cerca de veinte años la verdadera Iglesia por el estudio de las Escrituras, sin llegar a encontrarla, y es la sola Iglesia la que, por su palabra y sus realidades vivas y divinas, me hizo entender el sentido verdadero de la letra muerta de las Escrituras»<sup>4</sup>.

Para Dechamps, las críticas de sus alumnos mostraban que había algo que no funcionaba con el método apologético más cultivado por

entonces. Éste parecía distante de cómo se daban las conversiones y el acercamiento a la fe en la realidad. Además, sus pruebas presentaban una complejidad que parecían limitar el camino a la fe a un pequeño número de sabios que pudieran emprender un largo y fatigoso recorrido de constataciones y razonamientos.

Todo eso apuntaba a que debía haber otro camino hacia la fe, pues «el conocimiento de la verdad religiosa no puede ser una ciencia reservada a pocos»<sup>5</sup>. Incluso entre los más sabios son muy pocos los que ordinariamente llegan al final de tales demostraciones<sup>6</sup>, de tal forma que se podría afirmar que «ningún hombre llega a creer por ese método lento y rígido»<sup>7</sup>.

De esta última afirmación ya se desprende una intuición fundamental del método apologético defendido por el cardenal de Malinas: analizar cómo se da en la realidad el acceso a la fe. En la práctica de la vida «no es necesario emprender viajes para encontrarla, ni levantar el polvo de las bibliotecas para descubrirla»<sup>8</sup>. La providencia se sirve de un método mucho más sencillo y directo para llevarnos a la luz de la fe.

A partir de esta directriz general viene el nombre que el redentorista da a su método apologético. En el primer *entretien*<sup>9</sup>, uno de los personajes empieza a describir su manera de entender el «método de la Providencia para conducirnos a la fe» y, a continuación, su interlocutor le cuestiona más acerca de eso que él llama «Método de la Providencia»<sup>10</sup>. A través de tal recurso, lo que era inicialmente presentado como una mera descripción, viene bautizado con un nombre —como muestra incluso el cambio de minúscula para mayúscula—.

Con esa dualidad método/descripción, que se plasma en el nombre «Método de la Providencia», Dechamps deja clara su intención de no inventar nada nuevo, sino sólo llevar la apologética al encuentro de la realidad de la vida cristiana. La presentación de la demostración puede ser novedosa, pero su concepción no lo es, pues —como veremos en seguida— se remonta a los Padres de la Iglesia y tiene importantes raíces evangélicas<sup>11</sup>.

El cardenal no pensaba que el método apologético tradicional —al cual llama «método de las escuelas» o «apologética de clases»— era falso; más bien lo consideraba un camino válido y verdadero<sup>12</sup>. Pero, eso sí, no estaba de acuerdo con que fuera exclusivo<sup>13</sup>, y, sobre todo, con que fuera el camino habitual por donde las almas llegan a la fe<sup>14</sup>. El método del que de ordinario se sirve la Providencia era en realidad algo mucho más sencillo y directo.

La que sigue es la primera descripción resumida, que se encuentra en su obra, de la concepción que Dechamps tiene de tal método.

«[Por el Método de la Providencia] entiendo lo que Dios puso *en* nosotros y *ante* nosotros para hacernos reconocer la verdadera religión, sin exigirnos otro trabajo que el de escuchar la voz de la razón o de la conciencia que nos habla en el interior, y otra gran voz que responde desde el exterior, y *que incluso la previene*, al atraer nuestras miradas sobre hechos, y sobre todo sobre el hecho permanente del que hablo y cuyo divino carácter ningún espíritu atento podría desconocer»<sup>15</sup>.

A los fatigosos trabajos del método de las escuelas, Dechamps contrapone la actitud casi pasiva de «escuchar» dos «voces»: una dentro y otra fuera de nosotros. Acercándose a una terminología más tradicional, más que voces a escuchar, él empleará con mayor frecuencia la idea de «hechos» a averiguar, sin por eso abandonar la noción de algo que viene a nuestro encuentro.

En concreto el método apologético del cardenal consta de dos hechos a averiguar: el hecho interior y el hecho exterior. Es muy frecuente citar las siguientes palabras del primer *entretien* que Dechamps eligió como epígrafe de ese escrito suyo.

«Sólo hace falta averiguar dos hechos, uno en ti y uno fuera de ti; estos dos hechos se buscan para unirse, y de ambos el testigo eres tú mismo»<sup>16</sup>.

Pero, ¿qué hechos son estos? El hecho interior se encuentra, conforme la cita ya presentada, en la voz interior de la razón y de la conciencia. Se trata de la percepción en nosotros mismos de la necesidad de algo más, la cual se traduce en último análisis en la necesidad de alguien que nos instruya en materia de religión.

La percepción de tal carencia nos posiciona en el punto de vista adecuado para encontrar ese «algo más», para recibir la «luz que brilló en la tinieblas» (*Jn* 1, 5)<sup>17</sup>.

La constatación del hecho exterior es la identificación de esa luz que suple nuestra necesidad. Pero eso no por medio de una investigación histórica en busca de la revelación divina, sino por el contacto directo con sus obras. Sobre todo con su gran obra, la que recibió de Cristo el encargo de perpetuar su misión en la tierra: la Iglesia. Como explicaba el alumno converso de Wittem, es en el contacto con la Iglesia cómo llegamos a la verdadera revelación. Es a través del «milagro subsistente» de la Iglesia —según la expresión de Bossuet muy querida

por Dechamps<sup>18</sup>— cómo nos llega la Palabra de Dios. Pero sobre esto, así como sobre el hecho interior, hablaremos con detalle en las próximas secciones.

El método de las escuelas se estructuraba en tres demostraciones sucesivas: la religiosa, la cristiana y la católica. Al partir de la Iglesia, el método apologetico del cardenal Dechamps hace «de un solo golpe las demostraciones cristiana y católica»<sup>19</sup>. De ahí el título que el cardenal elige para los *entretiens*: «*Entretiens sur la Démonstration catholique de la Révélation Chrétienne*». En otro lugar propone un título más al estilo de los tratados apologeticos tradicionales: *De vera Religione in Ecclesia*<sup>20</sup>.

## 1.2. El hecho interior

Es una constatación práctica la ineficacia de las pruebas filosóficas o históricas para convencer a alguien que no esté bien dispuesto. Los partidarios del método de las escuelas justificaban este hecho explicando que, por una mala disposición moral, una persona se puede cegar a la claridad propia de las pruebas apologeticas. Pero lo que estos consideraban una preparación para la tarea propiamente apologetica, el cardenal de Malinas lo consideró ya una parte integrante de esta. Es lo que él llama el «hecho interior» o el «hecho de conciencia»<sup>21</sup>.

Dechamps concebía el hecho interior como una demostración en tres etapas. Tres postulados a los cuales uno llega sin otro testigo que la propia conciencia. En el primer *entretien* estos postulados se demuestran en un diálogo, donde un joven teólogo va conduciendo a su interlocutor a caer en la cuenta de esas verdades<sup>22</sup>. Más de una vez el estilo literario sirve para mantener la dualidad: método apologetico/descripción de la acción de la Providencia, pues queda claro que los pasos que se dan pueden ser provocados por alguien externo —como es el caso del diálogo narrado— o efectuados por uno mismo, quizá sin formularlos categóricamente, sin que por eso dejen de ser igualmente válidos.

El proceso empieza por constatar en uno mismo «el deseo y la voluntad de vivir, de vivir feliz y de vivir siempre». Ese deseo incluye, al menos implícitamente, el de la vida tras la muerte física, así que puede ser denominado como «el deseo de la vida futura»<sup>23</sup>.

Pero, ¿cómo saber si de hecho existe una vida más allá de la tumba? «Sería muy deseable que alguien viniera de allá para decirnos qué pasa» —afirma el interlocutor del joven teólogo—. Afirmación que es recogida para asociarla a la necesidad ya expresada por Platón de la enseñanza

divina para alcanzar certeza en algunos conocimientos<sup>24</sup>. Y ésta es precisamente la segunda constatación a hacer: la de nuestra incapacidad de contentarnos con luces únicamente humanas, para dar respuesta a nuestras aspiraciones más profundas; «el deseo, la espera, el anhelo de una revelación de lo alto»<sup>25</sup>.

Con estos sencillos dos primeros pasos se llega ya a una verdad muy importante: «La razón busca la revelación»<sup>26</sup>. «Dios, el autor de las dos, las ha hecho una para la otra»<sup>27</sup>. Sobre este punto habría mucho qué comentar, y de hecho, el cardenal se detiene aquí algunas páginas.

Con la presente constatación se llega a la necesidad que la razón humana experimenta de una revelación sobrenatural. Este era entonces un punto bastante delicado, también por los problemas de racionalismo y tradicionalismo surgidos en el siglo XIX. Habría que entender bien de que tipo de «necesidad» se estaba hablando. Y precisamente por tratarse de una cuestión delicada, esta representó un punto fuerte de la contribución del cardenal para la teología. No sin fundamentos H. de Lubac afirma que la obra apologética de Dechamps «constituye la primera brecha seria hecha al sistema dualista»<sup>28</sup>.

Dechamps usa para confirmar este paso la constatación de que la historia de los pueblos siempre fue acompañada de religiones y revelaciones supuestamente divinas. «Jamás los pueblos han creído en los filósofos, ni en las filosofías, es decir, en las concepciones del hombre sobre las cosas divinas, sino que por todas partes y siempre se han asido a las revelaciones, verdaderas o falsas»<sup>29</sup>.

«Negar la certeza en materia de religión no es solamente negar a Dios, sino negar la misma razón»<sup>30</sup>. La razón humana pide necesariamente esta certeza que no puede alcanzar sola. De ahí que la idea de una naturaleza independiente, que se basta a sí misma, y a la cual el cristianismo trata de añadir lo que llama lo sobrenatural, no es una visión realista de la naturaleza humana en su estado real actual. Pero trataremos con mayor detalle de esta cuestión al hablar, más adelante, de las críticas hechas al trabajo del redentorista.

El tercer postulado a que conduce la averiguación del hecho interior es el siguiente: «el testimonio de Dios que la razón humana busca, no es un testimonio muerto, sino una palabra viva»<sup>31</sup>. No sirve una voz apagada, cuya palabra esté impresa en antiguos documentos que se deben descifrar. Hace falta una voz viva que nos llegue hasta los oídos Y eso —una vez más— porque el hombre necesita tener seguridad en materia de religión. La letra de un libro viejo «no puede corregir el error de los que la entienden mal», pero sí «una voz viva y paternal (...) que viene hasta nosotros antes incluso de ser buscada»<sup>32</sup>.

La idea de una religión de libro lleva a una religión de privilegiados. Ya la percepción de la necesidad de una «voz educadora» lleva a una religión que puede realmente ser la «salvación del mundo». Una religión a la cual se accede a través de otros hombres, por medio de una «sociedad religiosa». «Religión y sociedad religiosa son dos cosas inseparables. Y quien dice sociedad, dice autoridad»<sup>33</sup>. La necesidad que experimentamos de tener certeza en materia religiosa conduce a la necesidad de una autoridad en materia religiosa, de una «tradición viva de la verdad»<sup>34</sup>.

Una vez más el cardenal recurre a la historia de las civilizaciones: «jamás el espíritu humano ha separado la revelación de una autoridad divina educadora que la perpetúe»<sup>35</sup>. Los pueblos siempre han dado lugar al establecimiento en su seno de autoridades religiosas, a las cuales se sometían con gran fervor y sacrificio.

Con este paso final termina la constatación del hecho interior, conforme lo describe Dechamps. Aquí se detiene su razonamiento, habiendo constatado la necesidad de una revelación y su característica de «voz viva», que enseña con autoridad. En resumen, «el hecho interior es la necesidad que experimenta indiscutiblemente la razón de una autoridad divina educadora en materia de religión»<sup>36</sup>. Para seguir más adelante –buscar esta voz en el mundo– es necesario ya acudir a otras fuentes que sobrepasan la mera conciencia individual.

Como se puede apreciar, el hecho interior nos conduce al atrio de la Iglesia, pero no más allá. Se trata de una llamada en busca de una auténtica autoridad religiosa que nos enseñe, que nos mueve a emprender la búsqueda y, bien comprendido, nos ayuda a identificarla, pero no nos la construye de antemano.

El hecho interior nos coloca en el punto de la «buena fe», que puede ser resumido en la cuestión que nace a uno mismo: «¿Dónde habla esa voz de Dios?, ¿dónde está esa autoridad viva encargada de la educación divina de la gran familia humana?»<sup>37</sup>.

A la buena fe se opone la actitud de la mala fe. Esta última podría ser descrita como el no buscar tal autoridad divina, sino detenerse en la pregunta anterior: ¿existe una tal autoridad?<sup>38</sup>.

### 1.3. El hecho exterior

Los tratados apoloéticos tenidos por tradicionales en la época en que Dechamps escribió su obra apoloética tenían, como punto final de una larga concatenación de pruebas y demostraciones, la siguiente

conclusión: la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo, y por lo tanto, la auténtica depositaria de la revelación divina.

Al empezar por la constatación del hecho interior, el método de la Providencia, conforme a lo descrito por Dechamps, nos posiciona en un punto de vista completamente distinto. Rompe la estructura de una demostración teórica y fría para invocar el testimonio de la conciencia de su interlocutor. Y, a través de tal testimonio, una vez establecida la necesidad de una autoridad viva en materia de religión, nos impele a buscar la verdadera Iglesia.

El método de las escuelas se apoyaba en los milagros narrados en las Escrituras para demostrar la divinidad de la revelación. Como es lógico, antes se necesitaba demostrar la historicidad de las Escrituras.

Sin negar el valor histórico de la Biblia, ni tampoco el valor probativo de los milagros en ella contenidos, el cardenal Dechamps propone dirigir la mirada al presente, a «un milagro todavía subsistente que confirma la veracidad de todos los demás»<sup>39</sup>, para usar palabras de Bossuet que cita muy a menudo.

Este milagro es la Iglesia, que nos transmite las Escrituras, los milagros con su interpretación y significado. A partir de la realidad presente de la Iglesia, conocemos los hechos históricos fundamentales de la fe cristiana, y no al revés. La Iglesia viene hacia nosotros, y «prueba ella misma lo que afirma de sí»<sup>40</sup>.

El método de las escuelas trata de construir teóricamente cómo tiene que ser la Iglesia de Cristo, a partir de las Escrituras, para luego identificarla con la Iglesia católica. Pero ¿no parece eso un juego intelectual, un construir el problema una vez que ya se tiene la respuesta? Es lo que se pregunta el cardenal. «De buena fe les pregunto, ¿podríamos construir la Iglesia históricamente, si el edificio entero levantado por las manos de Dios no estuviera ya delante de nuestros ojos?»<sup>41</sup>. De donde se concluye se va del presente al pasado, y no de la historia a la fe<sup>42</sup>.

A la hora de dar un motivo para que las personas creyeran en sus palabras, Jesucristo ofrece como prueba sus obras «Operibus credite!» (Jn 10, 38), como le gustaba a Dechamps citar<sup>43</sup>. ¿Cómo no se verá la Iglesia, esta gran obra suya encargada de transmitir su mensaje y de llevar los hombres a él a lo largo de los siglos, como un motivo para creer?

Los apóstoles y los primeros discípulos vieron a Cristo resucitado, escucharon sus palabras, tocaron sus milagros. Y creyeron en Él, en la promesa de la vida futura, de su gracia que les acompañaría en su predicación por el mundo. Vieron unas cosas y creyeron en otras. El

cristiano hoy, no tiene acceso directo con sus sentidos a la Humanidad Santísima de su Redentor, sin embargo es capaz de ver cosas que los primeros discípulos no veían. Puede ver realizada la promesa divina de la extensión del mensaje de Cristo por el orbe, de la perpetuidad de su mensaje a través de la historia... en resumen, tiene delante de sí el milagro de la Iglesia. Para defender esta idea el cardenal citaba con frecuencia un texto de San Agustín, que hace este paralelo entre nosotros y los primeros cristianos. «Los primeros discípulos vieron a Jesucristo; ellos vieron la cabeza y creyeron en el cuerpo, es decir, en la Iglesia universal, nosotros vemos el cuerpo, y creemos en la cabeza»<sup>44</sup>.

En el método de las escuelas, la Iglesia aparecía como un motivo de credibilidad en cuanto sus características coincidían con las que se habían extraído del Evangelio. Para Dechamps la Iglesia es el motivo de credibilidad por excelencia. «No es solamente un motivo de credibilidad propiamente dicho, sino que es *para nosotros* el principal, el que se distingue de todos los otros por ser *presente, público y notorio: Notorium et habens evidentiam facti*; y por ser *vivo*, por *hablar y manifestarse y explicarse a sí mismo*»<sup>45</sup>.

El redentorista afirma no ignorar el valor de la historia, pero sí defender que es «a partir del último anillo de la cadena de hechos divinos como la Providencia nos hace captarla toda entera»<sup>46</sup>.

Como es lógico tampoco desprecia las Sagradas Escrituras, pero le gusta citar la frase de S. Agustín: «yo no creería en el Evangelio, si no me llevara a ello la autoridad de la Iglesia»<sup>47</sup>. La Iglesia, con su predicación y su tradición, precede a las Escrituras, tanto en el caso del antiguo pueblo de Israel como en el del nuevo pueblo de Dios<sup>48</sup>. Nadie sería llevado a creer en las Escrituras sin la palabra viva de los primeros discípulos y de aquellos que les han sucedido<sup>49</sup>. «El monumento escrito del Nuevo Testamento necesita del monumento vivo de la Iglesia para no parecer un enigma»<sup>50</sup>.

Para expresar esta idea, el cardenal se apoya muchas veces en la obra *Symbolik* de Möhler<sup>51</sup>. También le gusta citar a Pascal para afirmar que la verdadera religión se prueba a sí misma, pues «la verdadera religión es tal, que el estado en que está es suficiente para probar su verdad»<sup>52</sup>.

### *Los signos de la Iglesia*

Pero ¿qué hay en la Iglesia que la hace ser esa señal inequívoca de la acción divina? «El motivo de credibilidad, o el hecho que hace ver que Dios ha hablado, es la propuesta de la Iglesia, marcada en la frente

por la gran señal de su misión, por la gran marca de la unidad a través del tiempo, del espacio, de las ideas y de los hombres, por el sello manifiesto de la Divinidad<sup>53</sup>. La Iglesia posee características que dan fe de su origen divino. De estas, la más comentada por el cardenal de Malinas es su unidad o su catolicidad.

Para presentar la unidad de la Iglesia como una señal distintiva de su divinidad, el redentorista belga recorre una vez más al santo obispo de Hipona. Este afirma que entre los muchos motivos que le hacen estar en la Iglesia, es muy importante el de su catolicidad, por no ser una secta local, sino la Iglesia universal, que conserva su unidad estando dispersa por todo el mundo<sup>54</sup>. También vuelve a citar a Möhler, que defiende que una tal unidad no puede derivar de las fuerzas humanas<sup>55</sup>.

Dechamps se refiere a la unidad de la Iglesia en un triple aspecto: «la unidad en el tiempo –o la perpetuidad–, la unidad en el espacio –o la universalidad–, la unidad en las cosas, es decir, en la misma doctrina que ella perpetúa –o la indefectibilidad de la fe–»<sup>56</sup>.

La universalidad de la Iglesia no es necesariamente de hecho –al principio de la predicación apostólica sólo estaba en Palestina–, pero sí de potencia; pues ella nace abierta a todos los pueblos<sup>57</sup>. Y a todos se predica el mismo símbolo, la misma fe. El cardenal evoca con frecuencia el nacionalismo característico de las «sectas», para oponerlo a la universalidad católica<sup>58</sup>. Y concluye con Joseph de Maistre, a quien cita con frecuencia: «La Iglesia católica está revestida de un carácter tan *grande*, tan *llamativo*, tan *perfectamente inimitable*, que nadie pensaría en disputar su nombre»<sup>59</sup>.

Así como la universalidad de la Iglesia es muestra de su carácter divino, también lo es su permanencia a través de los siglos. Contra toda previsión, en medio de innumerables potencias nacionales y avatares históricos, esta unión de hombres «desarmada, sin otra fuerza que su palabra, permanece sola de pie en medio de las ruinas de todos los otros»<sup>60</sup>. En el primer *entretien*, los personajes del diálogo se detienen diversas páginas contemplando esta realidad.

Además de la unidad en el tiempo y en el espacio, está lo que Dechamps llama la unidad «en las cosas», es decir, la unidad en la doctrina. «La Iglesia no cambia», aunque no por eso deje de progresar, en un progreso que es entendido como un «desarrollo en la unidad»<sup>61</sup>.

El cardenal de Malinas se esfuerza por mostrar cómo esta argumentación –apoyar la apologética sobre la catolicidad de la Iglesia– no es una invención suya sino que corresponde a una genuina tradición que se remonta a los Padres de la Iglesia. Entre estos cita a S. Ireneo,

Tertuliano, S. Agustín y S. Vicente de Leríns<sup>62</sup>. El cardenal ve incluso en la oración sacerdotal del Señor una clara correlación entre la unidad de los discípulos y su capacidad de transmitir la fe: «*ut sint unum... ut credat mundus*» (Jn 17, 21)<sup>63</sup>.

La unidad es sin duda la característica de la Iglesia más explorada en la obra apologética del cardenal, sin embargo no es la única. En el quinto *entretien* se presenta también extensivamente la nota de la santidad, otra señal de su origen divino.

Dechamps no se refiere primariamente a la santidad personal de los miembros de la Iglesia —que no siempre es la debida—, sino a la santidad que distingue a la Iglesia en su doctrina, su culto, sus obras, e impulsa la santidad de los fieles.

Si la catolicidad de la Iglesia es una señal clara para la inteligencia, su santidad toca más directamente el corazón<sup>64</sup>. El alma que se dirige como por instinto al bien, a Dios, fácilmente se siente atraída por lo que encuentra en la Iglesia, algunas veces incluso sin saber describir bien por qué.

«Lo que la verdad es en los pensamientos, la santidad es en los afectos y la vida; es la verdad para el corazón»<sup>65</sup>. La doctrina cristiana prescribe el verdadero amor, orienta la vida del fiel en el camino le lleva a donde realmente querría llegar, aunque no se diera cuenta de ello. A este respecto Dechamps cita una vez más a Pascal: «La verdadera religión debe tener como distintivo el obligar a amar a Dios. Es justo, y, sin embargo, ninguna además de la nuestra lo pidió... Ninguna otra ha pedido jamás amar a Dios y seguirlo»<sup>66</sup>.

La santidad se aprecia en la doctrina moral de la Iglesia y también en su culto, en el sentido de que este santifica. El amor que la Iglesia nos enseña a tener, nos lo da ella misma a través de los sacramentos. En este sentido Dechamps llega a hablar de una «eficacia experimental de los medios de santificación»<sup>67</sup>, pues uno nota en sí mismo los efectos de la gracia santificante, que nos libra del yugo del pecado. Como es lógico, el cardenal no se refiere a una experiencia sensorial o externa, sino a una experiencia que se da «en la propia conciencia»<sup>68</sup>.

Los efectos de la gracia que se pueden percibir en sí mismo, igualmente se pueden notar en la vida de los demás hombres. Mientras que la tendencia en la naturaleza caída es dejarse arrastrar por las pasiones, la Iglesia promueve la vida de muchos en este mundo, que dan combate al desorden que perciben dentro de sí mismos. La santidad de la Iglesia se concreta de forma notable en la vida de muchos de sus hijos. El cardenal reclama la atención para la vocación religiosa y para la vida de los santos canonizados, que llevan a un

observador externo a percibir en la sociedad de los fieles la presencia de algo «sobrenatural»<sup>69</sup>.

La santidad de la Iglesia nos conduce a percibir en ella diversos otros «hechos particulares» que, sin ser propiamente notas de la Iglesia, también nos remiten a su origen divino<sup>70</sup>. Hechos particulares, más allá de sus características generales, que pueden servir «por superabundancia», en la constatación de que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia<sup>71</sup>.

Entre estos están el sacramento de la confesión –por la audacia que representa pedir a un hombre que se acuse de sus pecados frente otro hombre– y la fe en la Eucaristía –también por lo inusitado que representa creer en la presencia de Dios donde sólo se ve pan y vino–. Por cuanto sobrepasan toda medida y parámetro humano, estos sacramentos constituyen en sí una señal del origen sobrenatural de la Iglesia<sup>72</sup>.

Además de estos sacramentos, el redentorista también apunta a algunas características de la fe católica que la hacen sobresalir en medio de otras religiones o confesiones. Una de ellas es la capacidad de la fe de dar siempre respuesta a las críticas que constantemente se le dirigen: «apenas se produce una nueva negación, un nuevo error, (...) los apologistas van a su encuentro, lo miran a la cara, lo examinan en detalle (...) responden minuciosamente a sus objeciones, en una palabra, prueban con evidencia que ellos no tienen miedo de ninguna sombra, porque la luz no teme nada»<sup>73</sup>.

En este grupo de hechos el cardenal también menciona la coherencia interna entre los diversos dogmas y el neto acuerdo entre lo que enseñan estos y nuestra naturaleza. «Estas verdades y estos remedios responden tan divinamente a las necesidades de nuestro espíritu y de nuestro corazón que nos hacen ver que su revelación es de Dios»<sup>74</sup>.

#### 1.4. Críticas: puntos clave

Como era de esperar la propuesta apologética de Dechamps no dejó de suscitar críticas. La literatura apologética católica se había cristalizado en torno a un modelo concreto<sup>75</sup>, y todo lo que saliera del esquema que se había tornado tradicional era visto con gran desconfianza.

Presentar las críticas, sobre todo sus fundamentos, puede ser muy interesante para dilucidar el pensamiento del cardenal de Malinas. Conocer qué puntos de su pensamiento provocaron mayor polémica y escuchar sus respuestas a los detractores, será útil para comprender mejor su real contribución y ver en detalle cómo él resuelve las cuestiones más delicadas o problemáticas.

Ya Maurice Blondel –en sus trabajos sobre la obra de Dechamps, que serán presentados más adelante– trató de identificar el fondo de las críticas hechas a la obra del cardenal. Aunque en tales escritos se trasluce también el pensamiento del filósofo –que en cierta parte va más allá de las ideas del obispo belga–, estos han servido a preparar la presente sección. Estos ayudan a ver cómo detrás de las principales críticas hechas a Dechamps se encuentran sobre todo dos posicionamientos fundamentales que podríamos enunciar como: una visión intelectualista de la apologética y una visión extrínsecista de lo sobrenatural<sup>76</sup>.

Para llegar de verdad al fondo de la cuestión, es necesario tratar la concepción del mismo acto de fe, que subyace y configura cualquier postura apologética. Así lo hace, en cierto modo, Blondel en los artículos donde analiza las críticas hechas a Dechamps. Nosotros dejaremos para más adelante este análisis más de fondo, ocupándonos ahora de las concepciones propiamente apologéticas.

### *Sobre el objeto de la apologética*

Desde la Edad Moderna tanto la crítica racionalista cuanto el protestantismo llevaban a separar la fe de la razón, arrojando al cristianismo fuera del ámbito de la racionalidad<sup>77</sup>. Esto provocó una reacción en los pensadores católicos que trataban de defender la fe, llevándoles a esforzarse por reafirmar la fe como saber racional, y configurando los tratados apologéticos en un formato de demostración científica, buscando una racionalidad objetiva, independiente del sujeto, cercana al saber científico.

Tal camino llevó a un cierto descuido del aspecto subjetivo del camino hacia la fe. Únicamente se hablaba en los tratados apologéticos de las buenas «disposiciones morales» a modo de un preámbulo; estas eran presentadas como necesarias para ver las cosas con claridad y objetividad y, así, seguir los pasos propuestos que conducían al hombre, a través de la razón, a la fe. Y tales pasos buscaban siempre la máxima objetividad: en general se trataban de pruebas históricas y no se apelaba a la experiencia personal.

De ahí que cuando Dechamps empezó a explicar su método apologético comenzando por el hecho interior, por la conciencia de su interlocutor, fue llamado por algunos «el Descartes de la teología»<sup>78</sup>. Como la apologética se entendía como pruebas objetivas universales, se le criticaba querer sacar de la subjetividad la necesidad objetiva de la revelación tal como ella es en la realidad, como si tratara de deducir a priori el cristianismo<sup>79</sup>.

Para responder a tales críticas Dechamps hizo notar que no pretendía hacer una deducción –en el sentido que entendían los otros: objetiva, necesaria, universal– a partir de la conciencia individual. Lo que verdaderamente buscaba era provocar en su interlocutor la constatación de un hecho real, aunque psicológico. «Si el deseo de la Revelación proporcionara por sí mismo su objeto (...) ya no sería el deseo de la revelación y de la autoridad divina educadora, una vez que revelaría y enseñaría directamente lo que nosotros deseamos aprender de Dios»<sup>80</sup>.

Como se puede apreciar, el malentendido nace de una concepción intelectualista que entiende la apologética como un conjunto de pruebas objetivas y deducciones universales. Eso porque tal concepto no se puede aplicar de modo coherente al ámbito de la conciencia individual, que era explorado por el cardenal.

Si algunos le acusaban de ir demasiado lejos, otros decían que se quedaba corto. Veían en la conciencia una fuente demasiado vaga para servir de base para un tratado apologético, lo cual les llevaba a ver en la obra de Dechamps «en vez de una demostración», solamente «una página escrita con el corazón»<sup>81</sup>. Por un lado el cardenal afirma que se trata de constatar no unos deseos vagos, sino una aspiración precisa<sup>82</sup>, por otro, si su demostración trata de ser universal, la universalidad que se busca no es tanto una universalidad objetivamente deducible, cuanto una universalidad de hecho<sup>83</sup>. Por último conviene recordar también que el método del redentorista no se basa únicamente en la conciencia –en el hecho interior– sino que incluye también el hecho exterior.

Una vez más queda de manifiesto el contraste entre la concepción apologética de demostración objetiva –independiente del sujeto–, y el proyecto de Dechamps volcado a la constatación de hechos reales.

Hemos llamado a esa concepción apologética *intelectualista* porque tiende a quitar el espacio a la libertad y a la gracia en el camino hacia la fe. En general, el lugar que se reserva a estos dos componentes fundamentales se halla al final del proceso, después de haber llegado a un convencimiento teórico de la verdad de la revelación; pero esta solución tiene bastantes inconvenientes. Otra opción es ponerlos al principio y desplazar de sitio a la apologética. Es decir, entender que uno llega a la fe por obra de la voluntad y de la gracia, y que luego está el papel de la apologética, que –moviendo a la razón– ayuda a transformar la «fe instintiva» en «fe razonada».

Esta es la visión del príncipe Albert de Broglie. A partir de ella la crítica que dirige a Dechamps es que ofrece «no tanto una demostración

propriadamente dicha como la viva descripción de un hecho: la historia de la conversión de la almas, no una prueba de la verdad»<sup>84</sup>. Es decir, dentro de su concepción del camino hacia una fe razonada, lo que escribe Dechamps estaría ubicado en la parte primera, no racional, de la génesis de la fe, cuando a la apologética correspondería un momento posterior, el de demostrar la racionalidad de la fe una vez ésta ya es poseída.

En este caso se puede apreciar cómo la voluntad de mantener una visión intelectualista de la apologética frente a la constatación de que hay otros factores que nos llevan efectivamente hacia la fe, lleva a desplazar la apologética a un ámbito posterior al de la génesis de la fe. A esto responde el cardenal recordando que, ya en su concepción en el espíritu, la fe es propriadamente racional, pues es falso que «el acto de fe, inspirado en la voluntad humana por el espíritu de Dios, cese por eso de ser un acto de la razón»<sup>85</sup>. Tal error llevaría también a una visión elitista de la apologética –tan repetidamente denunciada por el redentorista–, pues lleva a la conclusión de que la fe de la gente sencilla es menos racional que la fe de los sabios.

Parece interesante notar cómo, en el caso descrito, para defender la racionalidad objetiva de la apologética se llega a concebir la fe como irracional.

Tanto en el caso de Albert de Broglie, como en otros defensores de la «apologética de clases», se concibe la apologética centrada alrededor de los motivos de credibilidad, que muchas veces consistían en demostraciones largas y difíciles. A ellos respondía Dechamps que: «es un gran error pensar que, para ser concluyente, la demostración de la Revelación exige que se expongan los motivos de credibilidad en su conjunto y los hechos divinos en su orden cronológico»<sup>86</sup>, «como si la religión fuese un sistema de escuela»<sup>87</sup>.

Y, a pesar de todo el trabajo que supone, este método no puede llegar a la génesis de la fe, pues sabe –por la práctica y por la revelación– que ahí está en juego, además de la razón, también la voluntad y la gracia divina, elementos que trata de evitar por considerar que le harían perder objetividad científica.

Dechamps, sin embargo, empieza hablando a la conciencia individual, con el objetivo de llevar a la constatación del hecho interior. Pero es esta una constatación que tiene que hacer cada persona: depende de su voluntad ya que exige sinceridad, y es fruto de la gracia, tanto la realización vital de la constatación, cuanto la existencia real de la inclinación en el alma hacia lo sobrenatural.

La constatación del hecho interior lo que hace es abrir los ojos, no da de por sí acceso a la revelación, a lo sobrenatural objetivo. Pero

este acceso no viene tanto por medio de complicadas comprobaciones históricas, según apunta el cardenal, cuanto por medio de una manifestación visible de la presencia de Dios en el mundo: la Iglesia.

Además de quitar fuerzas a la apologética y hacerla elitista, el método de las escuelas representa el riesgo de transmitir una concepción equivocada de la misma fe. En efecto, su visión intelectualista de la apolo-gética sobrevalora la dimensión de racionalidad objetiva, descuidando la voluntariedad y el carácter de don del acto de fe. No por casualidad Dechamps cita algún pasaje del Evangelio de S. Juan para recordar que la fe exige el «amor a la verdad»<sup>88</sup> y que existe un odio hacia la luz<sup>89</sup>.

### *La concepción de lo sobrenatural*

Otra de las causas de malentendidos apuntada por Dechamps es la manera de concebir la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Esta era una cuestión delicada en el siglo XIX, pues el racionalismo de un lado y el tradicionalismo de otro –también con sus correspondientes versiones atenuadas– representaban un peligro real para la manera de entender la fe.

Dechamps, en concreto, tuvo una larga polémica con un grupo de profesores de tendencia semitradicionalista de la universidad de Lovaina<sup>90</sup>. Esta tendencia llevaba a una manera incorrecta de entender las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, que el cardenal describe como «sobrenaturalismo exclusivo, o por lo menos excesivo»<sup>91</sup>.

Este sobrenaturalismo nacía de la confusión entre revelación sobrenatural y revelación primitiva. Por este error, algunos eran llevados a «admitir la *suficiencia* de su razón para que se les manifestara con evidencia toda la religión natural. Ellos no sienten, como Platón y Santo Tomás de Aquino, la necesidad de la revelación», acusaba Dechamps<sup>92</sup>. Contra tal postura el cardenal trata de recordar que la doctrina de la Iglesia afirma que «la luz sobrenatural de la revelación es un don gratuito sobreañadido a la luz natural de la razón, como la vida sobrenatural es un don gratuito sobreañadido a la vida natural que Dios nos donó»<sup>93</sup>.

Por su parte, en su metodología apologética, él trata de no perder nunca de vista –al hablar de la necesidad que experimentamos de la revelación– que tal necesidad no sustituye de ningún modo a la misma revelación. Entiende que, al hablar del hecho interior, no hay que olvidarse de que éste sólo se explica a la luz del hecho exterior. O, con otras palabras, el hecho interior no es una respuesta, sino la constatación de una pregunta, conforme ya hemos podido aclarar previamente.

El error semitradicionalista llevaba a la confusión entre los órdenes natural y lo sobrenatural. De ahí que, en forma de reacción, hizo surgir otra postura que, a su vez, se pasaba por el otro lado; es decir, exagerar demasiado la separación entre estos dos órdenes. Con palabras de Dechamps, «esa doctrina de la confusión produjo, por reacción, la de la división, de la separación, o más bien (para que no caigamos en la exageración de la crítica) en la simple *yuxtaposición* de la razón y de la fe, de la naturaleza y de la gracia, como si la Providencia no las hubiera querido *ligar* íntimamente, unir estrechamente»<sup>94</sup>.

Esta otra postura, por su intención de no confundir el orden de la razón y el orden de la revelación, acentuaba demasiado su mutua independencia. El resultado era concebir la razón como algo que se basta a sí misma, y la revelación sobrenatural como un apéndice casi indeseado que le viene sobrepuesto.

Usando los conceptos del cardenal, el error de esta doctrina está en desconocer el hecho interior. El cristianismo es visto como algo que nos viene enteramente del exterior. No se plantea hablar de la necesidad que tenemos de él, se habla de la posibilidad y conveniencia. También aquí se desconoce la experiencia universal de la necesidad de una revelación.

Tal error comporta una equivocada visión antropológica, porque el hombre es dibujado como si estuviera en el llamado estado de naturaleza pura, lo que representa un gran desconocimiento acerca del estado real del hombre actual, elevado a un orden sobrenatural, marcado por el pecado y redimido por Cristo<sup>95</sup>. Se desconoce que el verdadero estado actual de nuestra naturaleza es un «estado de lamentación (*gémissement*) que la hace aspirar a un estado mejor»<sup>96</sup>.

De ahí que, al responder a las críticas, el cardenal se veía a menudo obligado a recordar que hablaba del hombre en su estado real actual, y no en un hipotético estado de naturaleza pura. Sobre eso narra un diálogo suyo con el general La Morcière, en que intentaba explicarle el concepto del estado de naturaleza pura. El militar, confundido con las explicaciones teológicas, le dijo al final: «Yo no entiendo nada de todo eso, pero, al final, decidme: *¿Somos verdaderamente como somos?* —Sin duda. —¡Bien! Esto me basta. Dispensadme de entrar en las nubes de lo posible». El sentido común de su interlocutor le sirve a Dechamps —sin compartir del todo su voluntad de simplificación— para concluir que no tiene sentido la actitud de muchos que «parecen olvidar lo que somos a fuerza de preocuparse de lo que hubiéramos podido ser»<sup>97</sup>.

Para explicar el hecho de que nuestra naturaleza —en su estado real actual— no se entiende sin la revelación, le gustaba al cardenal

emplear una imagen tomada en su origen de la albañilería: el concepto de *pierre d'attente*<sup>98</sup>. Dechamps se sirve de esta imagen para expresar que lo sobrenatural no es algo completamente ajeno a nuestro estado actual, sino que es lo único que realmente lo explica. La expresión también es útil para hablar de la «necesidad» que tenemos de la revelación, evitando, por otro lado, perder de vista que ésta es verdaderamente un don.

Las posturas racionalista –para la cual «toda verdad es manifiesta a la razón y realizada en la naturaleza»<sup>99</sup>– y la tradicionalista –que confunde el orden natural con el sobrenatural– no eran compatibles con la fe y no tardarían en recibir las debidas censuras por parte de la autoridad eclesiástica. Sin embargo, la tendencia a separar demasiado los dos órdenes, denunciada por Dechamps, no era propiamente una herejía que fuera formalmente en contra de las enseñanzas de la Iglesia, sino una tendencia a exagerar algo que pertenece a la fe: la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Por eso representaba un enemigo más difícil de vencer, por ser un error menos patente que los anteriores e incluso aparentar ser la defensa oportuna contra ellos.

Por este motivo la postura que el cardenal denominó de «yuxtaposición entre la razón y la fe» siguió fuertemente presente en el pensamiento teológico mismo después de la obra del redentorista. Otros pensadores también trataron de emprender batalla contra ella. Esta excesiva separación entre los dos órdenes es lo que Blondel –como explicaremos más adelante– denominó «extrinsecismo», y lo que Henri de Lubac llamaba «dualismo».

## 2. EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE BLONDEL

Las ideas apologéticas del cardenal Dechamps estaban en vivo contraste con el pensamiento tenido en su tiempo como más tradicional. Esto explica en buena parte la oposición a que tuvieron que enfrentarse, y ayuda a entender también la importancia del respaldo que encontraron en las enseñanzas del Concilio Vaticano I.

Sin embargo –a pesar de que fue incluso en parte confirmado por el Magisterio– el método apologético del cardenal de Malinas permaneció bastante marginado por los teólogos. Los nuevos manuales le hacían alguna referencia, pero no lo empleaban<sup>100</sup>. Se puede decir que Dechamps fue rápidamente olvidado.

Quien lo sacó del olvido –como dice Becqué– fue Maurice Blondel<sup>101</sup>.

El filósofo de Aix debe al canónigo Guilibert su introducción en 1904 a la obra del cardenal Dechamps<sup>102</sup>. Su lectura le animó sobremanera, pues encontró ahí una anticipación y una legitimización de sus propias ideas, como lo indica él mismo.

«a) Ahí se encuentran la mayoría de las ideas que traté de indicar por mi cuenta. –b) Estas ideas encontraron las mismas oposiciones (baianismo, naturalismo, etc.). –c) Fueron consagradas por la aprobación de Pío IX. –d) Recibieron, en el concilio Vaticano, una muy solemne e infalible entronización (...)»<sup>103</sup>.

Blondel no tardaría en publicar una serie de artículos sobre la apologética de Dechamps bajo la firma de su amigo, el canónigo Mallet<sup>104</sup>.

Esta nueva etapa puede ser considerada la madurez del pensamiento apologético de Blondel. Tanto por el contacto con los escritos de Dechamps, cuanto por la cooperación en la redacción con Mallet, el filósofo de Aix gana en precisión teológica y es llevado a profundizar en los fundamentos teológicos de su postura apologética<sup>105</sup>.

Por eso nos detendremos para presentar con detalle estos escritos suyos, que, en general, son bastante menos conocidos que las tres primeras grandes obras y la gran trilogía publicada a partir de los años treinta<sup>106</sup>.

## 2.1. La madurez del pensamiento apologético de Blondel

Las publicaciones que se refieren a los artículos sobre Dechamps firmados por Mallet no suelen atribuir a éste más que la misma firma, reservando enteramente la autoría a Blondel<sup>107</sup>. El catálogo sobre las obras de Blondel de Virgoulay y Troisfontaines es un ejemplo de ello. Dando razón de tal juicio esos autores citan unas palabras de Mallet: «yo no he publicado nada, los historiadores sabrán atribuir a Blondel lo que he dicho de él y de su obra»<sup>108</sup>.

No obstante, hay indicios que llevan a suponer una participación más activa por parte de Mallet en la redacción. Razones de orden externo, como el hecho de ser Mallet un escritor y por lo tanto tener inclinación por contribuir de algún modo en algo publicado bajo su nombre. Y razones de orden interno, como las referencias teológicas del primer artículo sobre la fe, que recuerdan más la preparación de un teólogo que la de un filósofo<sup>109</sup>.

También lleva a pensar lo mismo el análisis de la correspondencia de Blondel, cuando da noticias de la redacción de tales artículos. De

las diversas cartas que apuntan en tal dirección<sup>110</sup>, citamos apenas la siguiente, dirigida a Mourret, que habla sobre un artículo sobre la fe y hace referencia al tercer artículo sobre Dechamps.

«Secretario del Sr. Mallet, he echado sobre el papel un esbozo informe sobre la fe y la ciencia para el concurso... ¿Podría pedirle que echara un vistazo?... Nosotros nos pondremos a redactar el ensayo del concurso el 12 o el 13 de marzo. De aquí hasta entonces, vamos a engendrar nuestro tercer artículo Dechamps»<sup>111</sup>.

Otro argumento que apunta hacia una participación activa de Mallet es la mayor precisión teológica que encontramos en estos escritos respecto a la obra anterior del filósofo de la acción.

Aubert, en su manual sobre el acto de fe, califica estos artículos como un esfuerzo, movido «por el acierto de las sugerencias de la obra blondeliana», de «integrarla en el tratado tradicional de la fe». Eso, con la virtud de que Mallet «evita mejor la confusión con la vida de la fe: la fe permanece para él, antes de todo, adhesión a una verdad»<sup>112</sup>. De tales comentarios –y del desconocimiento de la participación de Blondel en la redacción de los artículos– se deduce que Blondel alcanza en ellos una expresión teológica más clara. Y tal mejora podría perfectamente ser fruto de la colaboración de su amigo eclesiástico.

Observando otros usos que hace Blondel de *prête-noms* y seudónimos, se puede concluir que un motivo principal que le lleva a ello es la reserva de competencia. Blondel recurre a otro nombre sobre todo cuando va a escribir sobre un tema que sobrepasa en algo los límites del conocimiento filosófico, en el que él sí se considera competente<sup>113</sup>.

Esto explica la ausencia de su firma en los artículos firmados por Mallet y también el especial interés que tienen esos escritos para el presente trabajo. En la cooperación con su amigo canónigo, Blondel asume una postura más teológica que en sus escritos anteriores. Se puede decir que en ellos están condensadas las ideas de *L'Action*, la *Lettre* y *Histoire et Dogme* bajo una óptica más teológica. De ahí su gran utilidad para ayudar a entender la contribución del pensamiento blondeliano a la visión teológica de la defensa de la fe.

### *La presentación de la obra de Dechamps*

Cuando Blondel entró en contacto con la obra del cardenal, ésta representó para él un importante aliento para seguir defendiendo su

concepción sobre la apologética. Por eso los artículos sobre esta obra se presentan –en cierto modo– como un intento de legitimar sus propias ideas. Blondel –siendo un laico filósofo y al haber sido criticado por muchos eclesiásticos– se esfuerza por mostrar su consonancia con la visión de este eclesiástico que tuvo un papel central en la composición de la constitución dogmática sobre la fe del Concilio Vaticano I.

Los artículos fueron publicados en la revista *Annales de Philosophie Chrétienne*<sup>114</sup> en 1905, 1906 y 1907, y suman cerca de un centenar de páginas. Posteriormente Blondel los incluyó –con pequeñas modificaciones– en una nueva obra suya en 1932<sup>115</sup>.

El primer artículo hace una exposición positiva de la concepción apologética del cardenal<sup>116</sup>. El segundo, publicado en dos entregas, es ya más analítico, pues, presentando las críticas recibidas por la doctrina expuesta, llega a identificar las concepciones teológicas más de fondo que las ocasionan<sup>117</sup>. El tercero, por fin, está dedicado a mostrar cómo las ideas de Blondel corrigen algunos pequeños defectos de la obra del cardenal y le confieren una mayor coherencia y alcance<sup>118</sup>.

El primero es el que refleja menos el pensamiento de Blondel, pues trata de presentar más directamente la doctrina de Dechamps. Su intención es sobre todo divulgar la obra del cardenal, que se refleja incluso en indicar el bajo coste de una edición de la obras completas y recomendar un orden de lectura<sup>119</sup>. También desde el principio se indica su valor para aclarar la reciente polémica originada por las críticas dirigidas a Blondel y Laberthonnière<sup>120</sup>.

El artículo va comentando las diversas partes del método del cardenal de Malinas. Con abundantes citas, describe el hecho interior, el hecho exterior, la mutua dependencia entre los dos y –por último– el Método de la Providencia en general, comparándolo al método de las escuelas. Concluye describiendo la «consagración» que la aportación de Dechamps obtuvo en el Concilio Vaticano I, y afirmando –quizá con exagerado optimismo– que en el texto conciliar se pueden encontrar todas las tesis de Dechamps confirmadas<sup>121</sup>.

Este artículo fue escrito por Blondel en un momento en el cual la obra del cardenal de Malinas estaba un poco olvidada. Por eso representó un elemento importante para divulgarla. Una muestra de ello es el hecho de que los artículos posteriores de otros autores sobre Dechamps suelen referirse a este escrito de Blondel.

Estos artículos posteriores suelen incluso traer comentarios acerca de la interpretación que Blondel hace del método apologético del cardenal. En concreto algunos la critican y afirman que no refleja el auténtico pensamiento de Dechamps.

El primero en criticar, en ese sentido, los artículos firmados por Mallet fue Ridder, ya en 1908. Bliguet y Kremer comparten en buena medida la posición de Ridder<sup>122</sup>. Sin embargo, ya Aubert y Becqué tienen una postura más favorable hacia la interpretación presentada en los artículos<sup>123</sup>.

El punto central de las críticas es el de sobrevalorar el papel del hecho interior. Según Ridder este no sería en Dechamps más que «una preparación (...) que dispone el sujeto a consentir a la obligación que le viene dada por la demostración de la revelación, que pertenece enteramente al hecho exterior»<sup>124</sup>. Aubert cree exagerada la crítica de Ridder, pues este quitaría demasiado la importancia al hecho interior, según era concebido por Dechamps. Sin embargo, también Aubert cree que Mallet pone en pie de igualdad los dos hechos, cuando en Dechamps existiría una prioridad del hecho exterior.

Para empezar hay que decir —como hace notar Becqué<sup>125</sup>— que Blondel y Mallet a veces citan a Dechamps con pequeños cambios en el texto. Sin embargo, son apenas cambios accidentales que, en general, sirven para adaptar las palabras a la redacción de los artículos, sin cambiar substancialmente su significado.

Sobre el hecho interior: es natural que Blondel le dé un peso mayor que el cardenal, al menos en el plano didáctico. Blondel es filósofo, por eso su apologética es substancialmente una «apologética del umbral»<sup>126</sup>. Es cierto que él entra en cuestiones directamente apologéticas, pero su obra principal no es sobre la apologética, sino que es apolo-gética: *L'Action*. En esta su perspectiva es estrictamente filosófica. De ahí que él se cuida de no ir más allá de los límites de la filosofía, lo que implica limitarse a hablar del hecho interior.

De esta perspectiva adoptada por Blondel viene el nombre que adopta: método de la inmanencia, pues parte del hombre para llegar a su necesidad de lo sobrenatural. Y es eso lo más original de su contribución para la apologética: mostrar que la necesidad de lo sobrenatural se percibe en el hombre incluso considerado desde el punto de vista filosófico.

Sin duda Blondel da un tratamiento mucho más desarrollado que Dechamps a esta dimensión interior y subjetiva de la apologética. No obstante, Blondel tiene conciencia de ello, como queda claro cuando describe las aportaciones de su filosofía al método del cardenal.

La falta que le podríamos achacar en este tema es la de que quizá no deja muy nítidos los límites entre su postura y la del eclesiástico belga. No porque ellas se opongan, sino porque Blondel va más lejos en sus afirmaciones.

Dechamps afirma en el primer *entretien* que podría limitarse a «constatar el hecho exterior, (...) pues él solo da la demostración de la fe, mientras que el hecho interior apenas nos prepara a esta demostración»: nos posiciona en el punto de vista de la buena fe, en el cual «el hecho exterior aparece en toda su claridad»<sup>127</sup>.

Blondel mantiene la prioridad objetiva del hecho exterior, pero usa palabras más fuertes para subrayar la necesidad del hecho interior. Afirma, por ejemplo, que «el conocimiento, incluso seguro, que podemos adquirir del hecho exterior es, por sí mismo, destituido de eficacia e incapaz de servir de fundamento suficiente, incluso humanamente, al trabajo de la gracia y a la génesis de la fe»<sup>128</sup>. En el caso concreto de esta cita, el artículo de Blondel y Mallet podría dar la impresión de estar apenas explicando una idea más de Dechamps, cuando –en realidad– va un poco más allá.

### *Las aportaciones de Blondel a Dechamps*

El segundo artículo sobre la apologética del cardenal Dechamps fue publicado en dos entregas<sup>129</sup>. En la primera parte Blondel y Mallet presentan las diversas críticas que sufrió la obra del cardenal y cómo este se defendió. La segunda hace un análisis de fondo, buscando las concepciones que están por detrás de las críticas y mostrando su equivocación.

Según el análisis de Blondel y Mallet, el redentorista habría encontrado tres tipos de prejuicios, de falsas concepciones teológicas: los relativos a la manera de concebir la apologética, los relacionados con la manera de entender el orden sobrenatural y los equívocos derivados de un modo de entender las pruebas y conclusiones en la apologética. Estos últimos tienen una especial conexión con la manera de concebir la fe.

No dedicaremos más espacio a describir el contenido de tales artículos, puesto que ya nos hemos ocupado de presentar las críticas que fueron dirigidas a Dechamps. Sin embargo, parece interesante notar cómo el redentorista fue llevado por las críticas a profundizar en su pensamiento. Partiendo de su proyecto apologético se vio obligado a pensar sobre la apologética en sí, a buscar bases dogmáticas y a tratar sobre el acto de fe y sus características. Semejante recorrido fue el de Blondel, el cual le condujo hasta los artículos que tratan directamente de la fe, analizados más adelante en este trabajo.

El último artículo sobre la apologética de Dechamps está dedicado a señalar las imperfecciones de su obra y mostrar cómo el pensamiento de Blondel le da nueva fuerza y coherencia.

Las deficiencias detectadas en el pensamiento del cardenal son, resumidamente: cierta insuficiencia filosófica y el no reivindicar para sí todo el espacio que convendría, es decir, cierto miedo de ir hasta las últimas consecuencias. A pesar de poseer un «vivo sentimiento de una apologética conforme al método de la Providencia», el cardenal de Malinas no habría logrado «hacer su teoría»<sup>130</sup>.

Lo más importante de este artículo es la segunda parte, donde se señala, en tres grandes puntos, «en qué la obra del Sr. Blondel y sus amigos aclara, fortifica y extiende el método y las conclusiones del cardenal Dechamps»<sup>131</sup>. Estos son el punto de vista filosófico, el apologético y el teológico.

Bajo la firma de Mallet, Blondel no duda en afirmar que, con sus aportaciones, la obra de Dechamps se ve «reencontrada, englobada, organizada y, por así decir, universalizada por una iniciativa de pensamiento que tiene una envergadura y una coherencia muy distintas»<sup>132</sup>.

### *Bases filosóficas*

Siendo Dechamps un pastor de almas y Blondel un filósofo, no es de extrañar que el pensamiento apologético de este último tenga bases filosóficas más precisas. Su filosofía de la acción sirve para justificar metódicamente, completar y unir tesis filosóficas usadas por el redentorista sin gran preocupación de darles un fundamento más científico<sup>133</sup>.

La primera de esas tesis filosóficas es la necesidad de percibir la insuficiencia de la razón humana. Según Dechamps, el hombre sincero consigo mismo debe llegar a reconocerse necesitado de una autoridad divina que le enseñe. Blondel trató de mostrar la necesidad que tenemos de lo sobrenatural, precisamente por este camino. En su tesis doctoral, *L'Action*, «instituye en la filosofía una discusión sistemática sobre ese problema fundamental»<sup>134</sup>.

Sin embargo, la afirmación de la insuficiencia de la razón puede llevar consigo un serio riesgo de «descorazonamiento escéptico», o de fideísmo o tradicionalismo, si no se logra encontrar «en esta conclusión aparentemente negativa, que parece dejar el espíritu estancado en frente a un vacío indefinible, un elemento positivo, un dato intelectual y estimulante»<sup>135</sup>. Ahí se encuentra la segunda y principal aportación filosófica de Blondel a la obra del cardenal.

En *L'Action*, nuestro filósofo logró «unir el conocimiento a todas sus fuentes naturales». Mirando el «intercambio incesante» entre el

pensamiento y la acción llegó a «un conjunto vinculado de ideas extraídas ya no de lo que se percibe fuera nosotros, sino de lo que somos y de las exigencias reales de nuestro ser concreto»<sup>136</sup>. Es lo que él llama «las ideas de la acción». A partir de ese conjunto de ideas se entiende, por ejemplo, cómo se puede pensar en la vida moral sin tener que hacerla depender totalmente de lo objetivo y nocional. Así se abre también la posibilidad de una vía media, entre el racionalismo y el fideísmo. La filosofía de la acción permite combatir tanto la ceguera de los que buscan apoyarse solamente en la pura ciencia, como la enfermedad del escepticismo, del probabilismo o del intuicionismo. Y esto porque muestra «la diversidad legítima y la solidaridad normal» entre «las ideas de la acción» y «las ideas de la ciencia»<sup>137</sup>.

Una tercera aportación de la filosofía de Blondel se encuentra en el fruto que saca del concepto de hecho interior. Dechamps se ocupaba sobre todo de mostrar cómo éste está «preordenado a la divina autoridad de la Iglesia y a las verdades explícitamente enseñadas por ella, es decir, a un conocimiento». Ya la filosofía de la acción permite señalar mejor cómo «estos postulados, que son ya «la voz de Dios que grita en el fondo de nuestra conciencia», pueden y deben servir no solamente para pensar y para saber, sino también para ser y para actuar»<sup>138</sup>.

El desarrollo que hace el cardenal del hecho interior es básicamente intelectual, aunque apele también a la constatación de las aspiraciones interiores de su interlocutor. Su objetivo es llegar al convencimiento de que se tiene la necesidad de una «autoridad divina educadora»<sup>139</sup>, y para esto sugiere un silogismo en tres pasos sencillos. Ya Blondel construye un desarrollo mucho más sofisticado de la inclinación interior hacia una revelación divina. Hace un modelo antropológico del desarrollo interior del hombre –partiendo incluso desde antes de que este tenga conciencia de sí mismo– del cual surgen primero diversos elementos de la psicología humana y después de la sociedad. Y en tal desarrollo se indica la continua búsqueda de un «algo más», que –a pesar de todo– el hombre continúa siendo incapaz de alcanzar.

En ese desarrollo interior tiene lugar el uso de la libertad, pues –incluso contra nuestra voluntad– la acción nos obliga a optar entre cerrarnos en nosotros mismos o abrirnos hacia lo que nos sobrepasa. El uso de la libertad implica la construcción de determinadas disposiciones morales, que posicionan al sujeto en el punto de vista de la buena fe o en el de la mala fe. Así volvemos una vez más a la terminología utilizada por Dechamps, pero con un contenido –como se ve– bastante más elaborado.

Estas disposiciones morales no deben ser entendidas únicamente como un preámbulo necesario para recibir la fe pero innecesario después. Son algo intrínseco y permanente en la fe. Ellas permiten, como dice este artículo de Blondel y Mallet, participar en el «alma» de la Iglesia incluso antes de participar en el «cuerpo» de la Iglesia. Lógicamente eso tiene implicaciones para la apologética.

«(...) la apologética debe tender, no solamente a hacernos saber y creer, sino, para hacernos creer y saber, a hacernos también, y en primer lugar, ser y actuar más y mejor»<sup>140</sup>.

Se concluye que es posible decir que «la filosofía de la acción es una apologética anónima»<sup>141</sup>, al servicio de la apologética explícita. Ya que, sin presentar la revelación sobrenatural en su contenido, ayuda a descubrir y conformarse a lo sobrenatural anónimo, que actúa en el interior de cada hombre.

Es este un concepto muy interesante que Blondel utiliza por primera vez en los artículos sobre Dechamps: lo sobrenatural anónimo<sup>142</sup>. Con él se expresa lo que ya estaba implícito en la obra del cardenal: que la apologética no puede hablar al hombre desconociendo la presencia en él de esa llamada primera a una realidad sobrenatural que trae dentro de sí, y que –aunque él no conozca explícitamente– tiene consecuencias perceptibles en su psicología. Estas consecuencias se encuentran estudiadas en la filosofía de la acción. Esto permite a la filosofía de Blondel ser un instrumento eficaz en la señalización del hecho interior.

### *La apologética como ciencia una y autónoma*

En el tercer artículo sobre Dechamps, Blondel y Mallet critican al cardenal por proponer su idea apologética como un método más entre otros válidos. Según los amigos de Aix, no se debe entender la apologética como una colección de métodos independientes y equivalentes, sino como una ciencia orgánica con pruebas y argumentos coordinados y unidos.

Para ellos el método de la Providencia no excluye las pruebas y argumentos de los motivos de credibilidad, más bien «los abarca y supone». El Concilio Vaticano I no se ocupó de distinguir o juzgar los diversos métodos, habló solamente de las pruebas, las vías de acceso a la fe, que se implican mutuamente. De modo que es preciso buscar

esa «apologética integral», basándose en tales implicaciones mutuas y coordinando los diversos argumentos<sup>143</sup>.

Queda entonces la tarea de «poner en evidencia cuál es el principio sintético de esa combinación». Ahí entra, una vez más, la aportación de la filosofía de la acción.

Para entender esta aportación se presenta una metáfora. Como la ciencia de la apologética integral quedaba por construir, la obra de Blondel permitiría encontrar el terreno (*L'Action*), prepararlo (la *Lettre*) y edificarlo (*Histoire et Dogme*). La tesis doctoral de Blondel permitiría descubrir el terreno porque manifiesta desde un punto de vista filosófico el vacío en el hombre. La *Lettre* limpiaría el terreno apartando los errores y equivocadas pretensiones que los diversos métodos y argumentos traen consigo, sobre todo la pretensión de creerse aisladamente probatorio. Por último, quedaría la tarea de edificar los fundamentos, armonizando los diversos elementos con sus desarrollos propios, como son «*Historia, Dogma, Disciplina, Ascesis*»<sup>144</sup>. La referencia en esta tercera etapa a *Histoire et Dogme* no es explícita, pero parece bastante clara.

### *Implicaciones teológicas*

Por último, el artículo de Blondel y Mallet indica cómo la obra de Dechamps permite traer a luz algunas verdades teológicas que podrían ser descuidadas. Luego trata de mostrar que la filosofía de la acción «se armoniza incluso más ampliamente con esas verdades fundamentales»<sup>145</sup>.

Son enumeradas las tres verdades teológicas más importantes que la obra del cardenal hace patentes. La primera es la de no confundir el estado real actual del hombre con el estado de naturaleza pura, una vez que «somos todos visitados y penetrados de una primera gracia, de una vocación sobrenatural positiva»<sup>146</sup>. Asociada a esta primera verdad está la afirmación de la «realidad inmanente y anónimamente consciente de lo sobrenatural»<sup>147</sup>, reconocible en nosotros por sus efectos y que nos inclina a recibir lo sobrenatural explícito cuando lo encontramos fuera de nosotros. Por último, se indica que las ideas de Dechamps ayudan a entender cómo «fuera de la revelación, la salvación sigue siendo accesible», por «la correspondencia práctica a las atracciones de una gracia indistinguida»<sup>148</sup>.

Sin embargo lo más interesante de esta parte final del artículo es la explicación de por qué la filosofía de la acción potencia la teología por detrás de la apologética del redentorista belga.

Al explorar el «campo del conocimiento implícito», esta filosofía se presenta muy adecuada para una comprensión más profunda del hecho interior. A través de las ideas que nacen de la acción, se comprende mejor de que manera actúa en nosotros y puede ser percibido ese sobrenatural subjetivo y anónimo, que se presenta como un hecho psicológico. Con ellas se consigue la base subjetiva para la demostración apologetica, a la vez que se evita caer en el naturalismo, una vez que no se limita el conocimiento al mero conocimiento reflexivo<sup>149</sup>.

Otro punto importante que se ve aclarado por la aportación de Blondel es la cuestión de «la especificación del acto sobrenatural de fe por el objeto formal». Como ya se ha dicho, sería un error pensar la fe como un conocimiento humano de un contenido sobrenatural, que se llama sobrenatural simplemente porque lo es el contenido. Eso es lo que se podría llamar teodicea, pero no es la fe sobrenatural. Son muy significativas las palabras con que Blondel y Mallet dan respuesta a esta cuestión.

«El acto de fe sólo es al mismo tiempo humano y sobrenatural si, en las operaciones subjetivas en apariencia normales, se ha insinuado una gracia que, desconocida como gracia, pero conocida como motivo natural de acción y empleada por la reflexión y la libertad, ha comenzado a hacer circular en el hombre una savia que no es del todo humana»<sup>150</sup>.

La progresiva correspondencia a esa acción anónima de la gracia en nosotros es lo que transmite y hace crecer esa luz interior de la que habla el Concilio Vaticano I<sup>151</sup>. Así que el artículo llega a la conclusión de que «el elemento sobrenaturalizante del acto de fe está en realidad del lado del hecho íntimo, incluso anónimo». Queda claro, además, cómo tal acto es sobrenatural sin dejar de ser un acto humano, pues la gracia se hace presente en el interior del mecanismo mismo de nuestra acción<sup>152</sup>.

Pero, ¿de este modo no se mezcla demasiado lo natural y lo sobrenatural, con riesgo de caer en el naturalismo? No, si se tiene en cuenta que lo sobrenatural no es simplemente una cosa para ser pensada. Y la filosofía de la acción lleva a esa visión más integral del encuentro del hombre con lo sobrenatural, pues «en vez de hacer depender la salvación de una noción o de un rito, se vincula toda el alma, ignorante o consciente de la revelación, a la realidad constitutiva del orden de la gracia»<sup>153</sup>.

Lo sobrenatural se presenta así, más que como un conocimiento, como «una relación de amor». E «implica la intimidad misteriosa del

encuentro de dos corazones, de dos vidas». Al describir la íntima conexión entre amor y conocimiento, la filosofía de la acción ofrece esa visión más integral, sin descuidar sus distintos aspectos.

### *La fe y la ciencia*

En su esfuerzo por elucidar las cuestiones apologeticas, tanto Dechamps como Blondel fueron llevados a tratar cuestiones cada vez más fundamentales. De estas la más central es la teología en torno al acto de fe. Para entender a fondo la contribución de estos autores para la apologetica se hace necesario mirar también estos desarrollos más estrictamente teológicos de su pensamiento.

Antes de publicar el tercer y último artículo sobre Dechamps, Blondel y Mallet publicaron en la misma *Revue du Clergé français* un artículo sobre la fe y la ciencia<sup>154</sup>. Se trata de un ensayo que ganó un concurso promovido por la revista, y que un año después fue publicado en una colección en forma de opúsculo<sup>155</sup>. Habiendo pasado un año más, Blondel y Mallet volvieron a publicar en la misma revista un artículo<sup>156</sup> que respondía a las diversas críticas recibidas por el primero.

Estos artículos están muy unidos al estudio sobre la obra del cardenal Dechamps y son considerados la más importante elaboración que hizo el filósofo directamente sobre la fe<sup>157</sup>, aunque no sean tan conocidos como otras obras suyas.

Hay una gran unidad entre los artículos de Blondel sobre la apologetica del cardenal Dechamps y éstos sobre la fe. Los primeros acaban por afrontar cuestiones más dogmáticas, y los artículos sobre la fe citan diversas veces la obra del cardenal. Según Aubert, en los artículos sobre la fe «encontramos las mismas ideas [que en los artículos sobre la apologetica de Dechamps] sistematizadas dentro del marco de un clásico *De Fide*»<sup>158</sup>. La causa de tal unidad es el hecho de que la idea que tiene Blondel de la apologetica está íntimamente ligada a la idea que tiene de la fe. Ya desde sus primeros escritos Blondel había recibido la crítica de Venard de introducir, con otros, un nuevo concepto de fe<sup>159</sup>, aunque no tratara directamente del tema.

Por estos motivos nos detendremos para presentar el contenido de estos escritos de Blondel con un poco más de detalle. Esta exposición será útil para luego hacer un análisis más sistemático de la contribución de Blondel al pensamiento apologetico.

Como indica su título, el primer artículo trata de la fe y de la ciencia. Sin embargo, lo central es la fe. Lo que se dice sobre la ciencia está orientado a describir su relación con la fe.

Este artículo se presenta más denso que los artículos sobre Dechamps. Mientras aquellos tres, por su carácter de divulgación y tono dialogante, polémico, a veces se aproximan a lo que podría ser un artículo de periódico, este nuevo artículo recuerda más un capítulo de un manual de teología dogmática, por su exposición más sistemática y comprensiva.

### *La fe*

La primera parte del artículo lleva como título el que se dio a todo el texto cuando se volvió a publicar en formato de opúsculo: «*Qu'est-ce que la foi?*». Pero se debe tener en cuenta, como se aclara ya en su primer párrafo, que en esta parte se ocupan los autores no de la fe católica, sino de la fe en sentido más amplio.

De ahí que se empiece presentando el «sentido primitivo y natural» de la fe, tal como se describe en los «diccionarios históricos de la lengua francesa». El sentido identificado es el de la confianza o fidelidad leal<sup>160</sup>.

De ese sentido primitivo se han derivado dos corrientes en cierto contraste. La primera es la que subraya el carácter intelectual y objetivo del acto de fe. Se trata del análisis del testimonio: uno cree porque hay un testigo a quien cree. Por motivos ajenos a lo que se cree, se confía en que el testigo no se equivoca y no engaña. Es entregar «la cabeza» a alguien a quien ya se ha dado el propio «corazón»<sup>161</sup>.

Aún dentro de esta misma corriente se puede identificar una tendencia a centrarse más en el objeto de conocimiento que en el testimonio. Así, pasando de la confianza a la creencia, esa tendencia llega a poner «el acento principalmente en el carácter instructivo de la fe», teniendo como objetivo averiguar la veracidad de los objetos que se deben creer. Ya, más que fiarse de un sujeto, se piensa en la afirmación de unos objetos<sup>162</sup>. De la fe autoridad, se ha pasado a la fe ciencia.

La segunda corriente derivada del sentido primitivo de la fe como confianza y se caracteriza por mirar el aspecto subjetivo y moral de esa adhesión. Es la noción de fe introducida por Kant. Mientras la primera corriente hablaba de la confianza en un testigo, en un testimonio, en esta «se vino a ver en la fe la expresión de la confianza en las verdades íntimas e indemostrables que uno encuentra *en sí mismo*». Tratándose de verdades a las cuales no se puede llegar por la razón, la fe incluye «un acto de voluntad que suple la insuficiencia de los argumentos racionales»<sup>163</sup>.

Como observan Blondel y Mallet, las dos posturas son insuficientes, una por afirmar el aspecto objetivo descuidando el subjetivo, la

otra por hacer justamente lo contrario. La primera presenta las razones para creer como completamente extrínsecas al contenido que debe ser creído y al sujeto que cree. Esto impide comprender bien la dimensión voluntaria del acto de fe, identificándola con un «pequeño empujón de voluntad» (fe de autoridad) o dejándola difuminada en medio de un proceso enteramente intelectual (fe de ciencia). La segunda postura quita del horizonte la relación de la fe con cualquier testimonio externo al sujeto. La fe pierde su carácter racional<sup>164</sup>.

Frente a estos dos extremos, el artículo presenta el pensamiento más completo y equilibrado de «algunos filósofos católicos», que intentan integrar dentro de una teoría de la fe sus diversos elementos, equilibrando «el lado intelectual y el lado voluntario». En esa visión se ve la fe como algo más que un mero acto intelectual. Supone una adhesión del ser entero, supone toda una actitud moral. Como se presenta en una cita de San Agustín: «*non intratur in veritatem, nisi per charitatem*»<sup>165</sup>. La inteligencia no se encuentra sola, pues en el proceso se llega a «vivificar las razones demostrables y demostrativas por la adhesión de todo el ser». «No se trata solamente de alcanzar y probar el ser *ut verum*, es necesario ir más allá, y una vez que se ha logrado tocarlo con la punta de la demostración especulativa, se debe penetrar su riqueza, ponerse más a la altura de su contenido, verlo, quererlo y desposarlo *ut bonum*»<sup>166</sup>. Así, la fe aparece como la «síntesis de nuestras potencias de conocer, querer y amar»<sup>167</sup>.

### *La fe católica*

Después de tratar del concepto genérico de fe, Blondel y Mallet pasan a describir directamente la fe católica. Lo hacen teniendo en cuenta que la transición de uno a otro no se da de modo continuo, sino que lo sobrenatural permanece heterogéneo y gratuito.

Se presenta una definición de la fe católica en un estilo bastante tradicional y pegado al Magisterio: «la fe católica es la que nos hace creer todas las verdades contenidas en la palabra de Dios escrita o tradicional, en cuanto la Iglesia las propone para que nos adhiramos a ellas como divinamente reveladas (...)»<sup>168</sup>. En la definición de la *Dei Filius* no aparece una referencia tan directa a la Iglesia, pero el texto conciliar no deja de remarcar el papel de la Iglesia en la fe. Se trata de una formulación que no causaría problemas a los teólogos cuya visión es criticada por Blondel y Mallet. Lo más característico del pensamiento defendido en el artículo se encuentra, sin embargo, en la manera de entender los conceptos utilizados en la definición.

Un primer elemento sobre el cual se hace un desarrollo es el objeto de la fe: Blondel y Mallet tratan de mostrar su carácter divino. «*Objectum fidei est res divina non visa*», como dice el texto de San Tomás de Aquino ahí citado<sup>169</sup>.

Son tres los motivos presentados para defender esa característica divina. El primero es el contenido de la fe, que no puede ser alcanzado por la sola razón humana, puesto que es sobrenatural. El segundo es el modo en que se cree, pues la fe es un don que «no se hace obra nuestra sino en la medida en que cooperamos a esa acción solícita de la gracia». Por último está el motivo por el cual creemos, pues la obligación de creer «depende esencialmente de “esa iluminación y de esa inspiración del Espíritu Santo (...)”»<sup>170</sup>.

La siguiente cuestión tratada es la más importante, no por casualidad ocupa la mayor parte de esta sección y un cuarto de todo el artículo. Se trata de responder a «cómo somos elevados al conocimiento de ese misterio» de la fe y «qué cooperación puede y debe el hombre dar a la fe que se le pide»<sup>171</sup>. Es la cuestión conocida como el *analysis fidei*, que intenta explicar la estructura del acto de fe. Por la dificultad de mantener el equilibrio entre sus diversas propiedades (sobrenatural, racional y voluntaria) tal cuestión vino a llamarse la *crux theologorum*<sup>172</sup>.

El artículo enfrenta la cuestión por medio de tres momentos graduales del acto de fe: el juicio de credibilidad, el juicio de credentidad y la especificación del acto sobrenatural por el objeto formal de la fe. Este orden cuadra bien con la manera de presentar la cuestión en los tratados de apologética más difundidos por entonces. Pero el pensamiento de Blondel y Mallet se distingue al defender que, cronológicamente, esos momentos suelen darse en la vida de un cristiano en el orden inverso.

Debido a la necesaria heterogeneidad entre el orden natural y el sobrenatural, los elementos de la fe sobrenatural sobrepasan los previamente analizados de la fe natural. Una de las consecuencias de esa realidad es que, en lo referente a lo sobrenatural, «no podemos ir, como se ha mostrado que era posible para la fe humana, del testigo al testimonio; es necesario partir de marcas perceptibles, de datos particulares, de las “pruebas exteriores de la Revelación”». De estas «señales» que manifiestan de algún modo la acción sobrenatural, las más brillantes son las profecías, los milagros, todas las obras de Jesucristo y, sobre todo, la Iglesia. Son los llamados motivos de credibilidad<sup>173</sup>.

Estos son muy importantes, pero tienen sus límites. A los que ya creen dan razones para seguir creyendo. A los que todavía no creen,

demuestran que la fe es creíble. Pero, solos, ellos «no nos ponen en posesión de la fe»<sup>174</sup>.

La conclusión de que la fe «debe ser creída» pertenece ya a lo que se conoce tradicionalmente como el juicio de credentidad. En este está claro que interviene la voluntad, sin la cual el acto de fe no sería libre: «*intellectus movetur voluntate ad assentiendum*»<sup>175</sup>.

«La cuestión consiste en saber de dónde la misma voluntad extrae lo que necesita de luz y fuerza para desempeñar razonablemente este papel de dirección»<sup>176</sup>, teniendo en cuenta que se debe huir de los dos extremos de entender el acto de fe como un acto ciego, o como exclusivamente lógico.

Una respuesta inmediata para la cuestión es que la voluntad se contenta con tomar esa luz y esa fuerza de los motivos intelectuales previamente indicados. Pero si esto es así, se debe asumir una de dos cosas: o tales motivos no son determinantes –en el caso contrario el acto de fe no sería libre– o la fe, para los que conocen a fondo los motivos de credibilidad, no es sino la simple ratificación de una evidencia. Sin embargo, ambas opciones llevan a tesis condenadas por la Iglesia.

La respuesta que el artículo propone para esta cuestión tan central se apoya de lleno en la filosofía de la Acción y constituye el núcleo de la aportación del pensamiento de Blondel a la teología del acto de fe. Ahí se defiende que «al lado de los *motivos intelectuales*, y en otro nivel, (...) se encuentran motivos que contribuyen a explicar, a suscitar la obligación que tenemos de creer, los *motivos propios de la voluntad*»<sup>177</sup>.

A tales motivos se les llama también «las ideas de la acción», que se encuentran al lado de las ideas intelectuales y «traducen a la conciencia las realidades íntimas de cuya posesión nos da el uso mismo de la libertad». Sólo entendiendo esos motivos de la voluntad, que no son «sentimientos vagos o aspiraciones confusas», se puede huir de los errores apuntados al explicar el acto de fe<sup>178</sup>.

Esta visión permite ver mejor cómo por detrás del acto de una conversión puede haber una historia de años de acción escondida de la gracia en el alma, que hace de ese acto de asentimiento intelectual, una entrega, un encuentro con otro sujeto –con el Sujeto–. Se trata de lo que el cardenal Dechamps denomina la conjunción del hecho interior con el hecho exterior, analizado aquí por Blondel en profundidad.

«La voluntad no suple la pretendida insuficiencia de los motivos, pero produce un acto de orden diferente, que es inteligente sin ser específicamente intelectual, y que no alumbrá más el objeto propio y sobrenatural

de la fe, sino que alumbra al sujeto acerca de sus propias necesidades, que lo prepara a encontrar, en el objeto propuesto desde fuera, al Sujeto verdadero, la viva realidad sin cuya confesión, sin cuyo amor se podría quizás confesar de boca, pero no de corazón, la verdadera fe»<sup>179</sup>.

Por último, en la cuestión del *analysis fidei*, el artículo trata de la especificación del acto sobrenatural por el objeto formal de la fe. Esto es importante porque, para que la fe sea «plenamente sobrenatural, es necesario que «el motivo de fe» sea sobrenatural»<sup>180</sup>.

En este tema es central la interpretación que se da a la fórmula *propter auctoritatem Dei revelantis*. Esta no debe ser entendida solamente como el «concluir racionalmente la verdad de un testimonio», como un paso más de un silogismo humano, sino que debe ser entendida como el escuchar la voz de la gracia en uno mismo, «admitir en sí realmente el testimonio de la Verdad».

Este testimonio interior (*Testimonium Dei in nobis habemus*<sup>181</sup>) se da por la acción de la gracia, que «penetra las fuentes de nuestro pensamiento y de nuestra acción», «estimula en el interior las energías morales», «se propone como la misma Verdad», «abre amorosamente la razón a la Razón sobrenatural de la fe». De donde se concluye que la especificación del acto sobrenatural de la fe por el objeto formal se da debido a lo que Blondel llama «los motivos de la voluntad»<sup>182</sup>.

Pero esa acción de la gracia en nuestro interior está orientada a encontrarse con lo sobrenatural exterior, a hacerse respuesta a la Palabra de Dios que nos habla en la historia, en el mundo. Y esta Palabra es sobre todo Jesucristo, Dios encarnado, que permanece presente y actuante en la Iglesia, que perpetúa su misión en el mundo, bajo la moción del Espíritu Santo. De ahí la centralidad de la Iglesia en el componente externo de la fe, pues la «divinidad de la Iglesia no es solamente una verdad para creer; es la verdad que, prolongando la Encarnación, contiene y propone todas las otras verdades a nuestra adhesión amante y sumisa»<sup>183</sup>.

De este modo –llegando a la Iglesia– se concluye el camino que empezó con los motivos de credibilidad. «Partiendo de la fe para explorar su contenido y analizar sus motivos, causas, actos, virtudes, llegamos a justificar la Iglesia católica y a mostrar que creemos las verdades de fe en cuanto son propuestas por la Iglesia como divinamente reveladas»<sup>184</sup>.

Para terminar esta sección los autores del artículo se interrogan sobre el punto de vista de la ignorancia y la incredulidad. Sobre cuál es el orden normal y las condiciones para el acceso a la fe, partiendo de

ahí. Si antes se ha descrito una «apologética confirmativa» –para un ya creyente– se pasa ahora a una «apologética estimulante y conquistadora»<sup>185</sup>.

En este caso el camino empieza por donde el análisis anterior termina: por la Iglesia. Pues «es por el contacto con la Iglesia, por su iniciativa maternal, por su autoridad atenta, como la llamada divina llega a las almas por fuera, mientras la gracia les visita por dentro»<sup>186</sup>.

A la fe no se llega a través de la simple erudición, de dominar los argumentos de los motivos de credibilidad, sino por ese encuentro entre Dios que actúa dentro de nosotros y Dios que nos llama desde fuera; tal y como explica el «método de la Providencia» del cardenal Dechamps, a través de los conceptos de hecho interior y hecho exterior. El artículo remite a la obra del cardenal, para una descripción más completa de la cuestión.

### *La ciencia*

El tratamiento que Blondel y Mallet hacen de la ciencia en este artículo está orientado a aclarar su relación con la fe. Pero no por eso deja de hablar de la ciencia en sí. Esta sección empieza con una definición de ciencia: «un conjunto de conocimientos metódicamente ligados y provistos de pruebas»<sup>187</sup>. De todos modos hay que decir que no se tratan las cuestiones más problemáticas que subyacen tal concepto, algo que se podría esperar de un artículo más directamente dedicado al tema.

Se apunta como origen de la ciencia un doble principio: «deseo de conocimiento y medio de acción»<sup>188</sup>. Esta dualidad da lugar a dos nociones de ciencia antagónicas.

La primera entiende el saber científico como un conocimiento de las cosas tal como ellas son. «Como ya decía Parménides: el pensamiento es idéntico a su objeto». También participa de esta posición Santo Tomás, que explica cómo la ciencia se construye racionalmente. Así, cada ciencia se constituye en un «sistema ligado de proposiciones probadas», y posee una autonomía únicamente lógica, dependiendo de las demás en su punto de partida y de llegada<sup>189</sup>.

La segunda noción se preocupa menos de conocer y más de controlar. Es la línea de Descartes y Bacon: entender la ciencia como la búsqueda de dominar la naturaleza. Como es lógico, el criterio aquí es el éxito práctico. De esta concepción se concluye que las ciencias son autónomas, cada una busca el conjunto de símbolos que más le sirve.

Pero son también solidarias en cuanto inmersas en el mismo determinismo. Sin embargo, la Ciencia, en general, no es solidaria con otras formas de saber. En busca de sus fines, del dominio, huye de discursos no científicos y de cualquier tipo de restricción que se ponga a la investigación. De ahí no es de extrañar una actitud de contraste con la fe y la religión<sup>190</sup>.

A la hora de pensar las relaciones entre la fe y la ciencia, aunque se esté en una perspectiva creyente, si se parte de una de esas dos concepciones se llega a alguna confusión. Partiendo de la primera, considerando la fe y la ciencia como dos saberes verdaderos, se intenta hacerlos confluír de cualquier manera. Es lo que Blondel y Mallet llaman «concordismo literal». La segunda concepción aboga por una autonomía absoluta de la ciencia con relación a la fe, pudiendo llegar a contradecirla y destruirla<sup>191</sup>.

¿Qué solución hay entonces? Una vía intermedia: volver a la noción primera de la ciencia, pero enriqueciéndola, haciendo espacio en ella para la acción, el espacio que siempre tuvo en el hacerse real de la ciencia. No se debe temer que de ese modo la ciencia pierda objetividad, «pues si es cierto que el conocimiento se refiere a la acción, la acción se refiere a la realidad donde ella se inserta y que sirve para regularla». Esta mayor unión entre pensar y actuar, evitando todo tipo de «compartimientos estancos», es lo que permite comprender la dependencia dentro de la autonomía que tienen entre sí las diversas ciencias<sup>192</sup>.

Con la solución ya indicada, esta sección termina sacando de ahí un último análisis sobre la autonomía relativa de las ciencias entre sí y en relación a lo que las sobrepasa, sobre todo en relación a la acción en general.

Se puede decir que la ciencia es autónoma en cuanto método. Esta abstrae, es especulativa, teórica, de modo que necesita de espacio para trabajar sus hipótesis. Esto es cierto, pero si la abstracción es la causa de cierta autonomía, también es el límite de su ámbito. Pues al dirigirse a la práctica, ya que su fin es la acción, la ciencia se ve una vez más dependiente de la misma realidad<sup>193</sup>.

Por otro lado, se podría defender que la ciencia es autónoma precisamente en cuanto conoce la realidad, que no necesita otro título más que el de la verdad para defenderse de intromisiones. Ciertamente, es preciso reconocer cierta autonomía a la ciencia por la «consistencia propia» de su saber. Pero también esta no deja de ser una autonomía relativa, pues tales conocimientos son siempre provisorios y particulares, de modo que la ciencia debe estar atenta a otras voces. La acción humana, la vida con toda su complejidad, sobrepasa en mucho a la

ciencia: «la humanidad no vivirá nunca de ideas claras y de verdades científicas (...) dentro del interés mismo del espíritu científico, es necesario darse cuenta de las razones de nuestro actuar, mas allá de la misma ciencia»<sup>194</sup>.

### *La relación entre la ciencia y la fe*

La última sección del artículo habla sobre los conflictos entre la ciencia y la fe. De dónde pueden surgir y qué actitud es la recomendada frente a ellos.

El Concilio Vaticano I habla de dos causas, afirmando que un posible conflicto de ese tipo «se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón»<sup>195</sup>.

En lo que toca a la fe, basándose en el Concilio pero sin duda yendo más allá, Blondel y Mallet identifican como error frecuente «la ignorancia del carácter sintético –racional, moral y sobrenatural a la vez– de la fe». Se trata de la visión excesivamente intelectual de la fe que lleva a la «literalidad de un concordismo de detalle que sustituye la confianza total en la Iglesia». En esa posición el creyente se encuentra extremadamente vulnerable, pues los nuevos descubrimientos científicos pueden parecerle que ponen en riesgo su fe, al contradecir en algún detalle la manera en que está habituado a entenderla<sup>196</sup>.

Ya del lado de la ciencia, el equívoco consiste en desconocer el carácter particular y provisorio de sus conclusiones. Querer que la ciencia sobrepase «los límites de su propio imperio», o «conferir prematuramente a sus afirmaciones fragmentarias un valor fijo», cuando debería estar al servicio de la acción, de esa vida que tanto la sobrepasa. La ciencia se convierte, entonces, en «ciencia que infla y no edifica»<sup>197</sup>.

Así que frente a la posible arrogancia de la ciencia es necesario tener en cuenta que la fe tiene la palabra final: «es el espíritu de la fe que, asimilando o eliminando los materiales ofrecidos o impuestos a su juicio, hace que todo coopere a su bien»<sup>198</sup>.

Pero tampoco se debe exagerar en esa primacía de la fe, falseando el auténtico proceso científico. «Pues, si es viciosa la ciencia que contradice formalmente la fe, no es menos falsa la que rechaza sistemáticamente la contradicción y que, de ese modo, retira a la fe el alimento humano del que tiene necesidad para mantenerse viva en los espíritus». Esos estudios de arqueología, de geología, o escriturísticos que

a veces parecen chocar contra ideas ampliamente difundidas entre los creyentes, pueden ser ocasión para purificar la fe, para que esta tome más posesión «de la íntima firmeza de su certeza, de la pureza de su origen divino, del carácter moral de su sustancia». La fe es mucho más que «un catálogo de nociones o de hechos que se deben aceptar», es una entrega de toda la persona a Dios, a Cristo «*qui exsuperat omnem sensum*». De modo que el «verdadero creyente» está agradecido «a la ciencia por provocar en él el esfuerzo vivificante que, impidiendo el estancamiento del pensamiento y las rutinas de la acción, le ayuda a liberarse de inconscientes estrecheces»<sup>199</sup>.

### *La unidad compleja del problema de la fe*

Un año y medio después de la publicación del artículo sobre la fe y la ciencia, Blondel y Mallet han querido publicar otro para responder a las críticas que se les había hecho<sup>200</sup>. En concreto se citan tres artículos publicados en el segundo semestre de 1907, de los cuales nuestros autores buscan defenderse. Por eso la nueva publicación puede ser vista como un complemento que explica algunos puntos más polémicos del artículo anterior.

El artículo empieza dando respuesta a diversas críticas menores, en gran parte acerca de las citas usadas por Blondel y Mallet. Pero el desarrollo más significativo se da en tres puntos que vienen explicados seguidamente con mayor detenimiento. De estos puntos, el primero, y quizás el más importante, intenta responder a «dos de los críticos»<sup>201</sup> aclarando cuál es el papel desempeñado por la voluntad en la fe. El segundo punto muestra la inconsistencia de la solución propuesta por un tercer crítico de la solución de Mallet y Blondel<sup>202</sup>, porque compromete la unidad del acto de fe. Por último, como un antídoto contra los reduccionismos típicos al tratar de la cuestión de la fe, Blondel y Mallet explican en detalle su idea de la *circumincession*<sup>203</sup> que existe entre los elementos envueltos en ella: gracia, razón y voluntad.

### *El papel de la voluntad en la fe*

El artículo se ocupa de analizar la actuación de la voluntad en tres distintos momentos del acto de fe.

El primero es el consentimiento, «que captura definitiva y absolutamente el entendimiento bajo la obediencia de la fe»<sup>204</sup>. Es este el único

momento donde los críticos entienden que hay una intervención de la voluntad en el acto de fe. Ellos ven el proceso de llegar a la fe como casi exclusivamente intelectual. Así que antes del consentimiento, el alma ya habría visto perfectamente la veracidad de la fe por medio de los motivos de credibilidad. Le faltaría apenas un acto libre de la voluntad para «afirmar sin duda ni temor lo que la inteligencia ve»<sup>205</sup>. Para intentar explicar la necesidad de ese acto de la voluntad, se apoyan en la difundida distinción entre los dos tipos de claridad o evidencia: la que viene del simple análisis de la inteligencia, y la posterior y más fuerte que viene de un acto libre por el cual el sujeto se adhiere a una posición concreta.

Pero, como apuntan Blondel y Mallet, queda intacta la cuestión acerca de por qué, si la inteligencia ve y concluye con seguridad algo, es necesaria la actuación de la voluntad. «¿De donde nace esa oscuridad relativa?» Ese es el problema real que la distinción de los dos tipos de claridad apenas esquivada. Eso es lo que Blondel y Mallet intentan explicar<sup>206</sup>.

La solución presentada es que la voluntad aporta al consentimiento un contenido propio. «La voluntad que se invocaba como un *deus ex machina* es cualquier otra cosa que un poder ciego; tiene ya un contenido propio: representa un acervo adquirido, de tendencias normales o desviadas»<sup>207</sup>. Se trata del concepto de los motivos de la voluntad, conforme se ha desarrollado en el artículo anterior.

La visión intelectualista de los críticos paradójicamente termina conduciéndolos a una intervención ciega e irracional de la voluntad.

«Pues, entre el deseo de eliminar de la fe todo elemento irracional y subjetivo y la necesidad de mantener la intervención del libre arbitrio, llegan a conceder al querer el poder, irracional en primer lugar, de conferir a las conclusiones del entendimiento una fijeza, una seguridad que no tienen por el entendimiento»<sup>208</sup>.

A continuación Blondel y Mallet pasan a analizar el papel de la voluntad en el momento anterior: en el asentimiento, «que constituye el juicio de credibilidad». Según la posición de los críticos, ahí no hay sitio para la voluntad. Contra esa posición, se presenta una secuencia de citas de Santo Tomás que indican cómo la voluntad lleva la inteligencia al asentimiento, sin que por eso este deje de ser un acto intelectual. Se concluye que «no es solamente la firmeza del *consensus*, sino también la seguridad y la certeza absoluta del asentimiento en su relación necesaria con la verdad misma del objeto a creer, lo que la voluntad contribuye a producir»<sup>209</sup>.

Pero, ¿de qué modo se da esto? «¿Cómo la voluntad puede fortificar así íntimamente la inteligencia?» La respuesta se apoya una vez más en el Aquinate, que muestra que «los fines perseguidos por la voluntad pueden a su vez tornarse objeto para la inteligencia». Así como el ejercicio de las virtudes permite ver con claridad lo que es apropiado en las distintas circunstancias de la vida, la búsqueda de su fin último conduce al hombre a identificarlo mejor<sup>210</sup>.

Por último, el artículo habla del papel de la voluntad en un momento anterior al asentimiento. Se trata de «la actitud de nuestro pensamiento frente a Dios, verdad primera, y frente a las grandes verdades metafísicas y morales, verdades que deben dominar y gobernar nuestras ideas y nuestra vida y que sirven de preámbulo indispensable al acto de fe». Solo mirando el modo en que en esa actitud se relacionan inteligencia y voluntad es posible «comprender plenamente en qué sentido profundo la fe es cosa moral». Visión que escapa a los críticos que, dentro de su «intransigencia intelectualista», piensan que «todo lo que es extraño a las pruebas específicamente intelectuales permanece extraño a la fe»<sup>211</sup>.

Esa actitud más de fondo está muy relacionada con las etapas posteriores en el camino hacia la conversión. Pues las «ideas nacidas de la acción recta y buena (...) son una condición de la eficacia de los motivos de credibilidad». «Como ha dicho Dechamps, el incrédulo nunca llega a la fe sin el deseo de una vida más pura»<sup>212</sup>.

### *La unidad compleja de la fe*

Después de mostrar cómo los dos primeros críticos no habían logrado entender bien cuál era el problema que el artículo anterior intentaba explicar, Blondel y Mallet pasan al tercer crítico, que percibe el problema, pero propone una solución insuficiente.

Esta solución consiste en distinguir dos actos de fe distintos. El primero sería el acto de fe natural, que haría referencia a la fórmula del dogma, consistiendo en creer en el hecho de la revelación. Con relación a Dios este acto solo exigiría un acto de confianza natural en Dios. El segundo sería el acto de fe sobrenatural, que se referiría al contenido más que a la fórmula, ligándonos a la verdad que esta expresa. Este segundo acto supondría la gracia, más exactamente el *lumen fidei*. La apologética se encargaría sólo del primero, del acto natural<sup>213</sup>.

Frente a eso que denominan una «dicotomía arbitraria», una «vivi-sección asesina», Blondel y Mallet resaltan su esfuerzo por mantener

la unidad en su explicación. De ahí el título del presente artículo: «La unidad compleja del problema de la fe». Aquella explicación hace una separación violenta y artificial, «poniendo de un lado todas las pruebas intelectuales y todas las certezas naturales de la fórmula revelada, para dejar del otro toda la realidad sobrenatural y todo el compromiso del fiel al contenido de la fórmula»<sup>214</sup>.

Además, pone el acento en el trabajo intelectual, en los motivos de credibilidad. Estos bastarían para llevarnos a la fe, mientras que la gracia se confina «en una parte, y no la más esencial, del acto de fe»<sup>215</sup>.

Esta visión «da una idea limitada y falsa del campo de la apolo-gética», «vicia la noción de credibilidad, la del motivo de la fe y la del objeto formal de la fe»<sup>216</sup>. En contraposición, Blondel y Mallet citan el pensamiento del cardenal Dechamps que permite poner lo sobrenatural en su auténtico lugar y entender todo el problema de una forma más real y unitaria. Esto muestra cómo «no basta estudiar los argumentos y testimonios, es esencial hacerse, por un ejercicio normal de la voluntad, capaz de aceptarlos, y abrirse por la oración a las únicas ayudas capaces de sacar de la incredulidad y engendrar la fe»<sup>217</sup>.

La causa que se vislumbra por detrás de esa solución tan equivocada es «ese prejuicio, muy difundido, de que todo lo que toca a la vida subjetiva y voluntaria no puede ser captado por la ciencia». Pero es preciso vencer esa barrera para llegar a una explicación integral de la fe. Para llenar esa laguna está la filosofía de la acción, que se ocupa científicamente de esos motivos de la voluntad, de esas ideas de la acción<sup>218</sup>.

Esta parte del artículo termina, pues, presentando en un interesante resumen cómo la filosofía de la acción estructura los diversos momentos del acto de fe, poniendo en estrecha colaboración lo humano y lo divino, lo racional y lo voluntario, y desembocando una vez más en los conceptos de Dechamps.

«Este libro [*L'Action*] muestra en efecto cómo, siguiendo el íntimo impulso de su razón y su voluntad, el hombre distingue los términos sucesivamente propuestos a su esfuerzo y se prepara para reconocer, para acoger el fin supremo que la liberalidad divina asigna como su destino. Al usar las luces naturales de la razón y de la conciencia, esta voluntad humana se enciende, se consolida, se orienta en el sentido en que Dios la lanzó en su primera llamada, donde las ayudas divinas vienen a sostenerla y rectificarla, donde la gracia la espera, mientras que al mismo tiempo, según la expresión de Dechamps, “el hecho exterior de la Iglesia y la Revelación vienen delante de ella”»<sup>219</sup>.

Ahí podemos ver la gracia presente en tres momentos distintos: la elevación primera al fin sobrenatural que se hace sentir en el posterior desarrollo de la persona, las «ayudas divinas» que le acompañan en ese proceso y el encuentro con lo sobrenatural objetivo, la Palabra de Dios que nos llega por medio de la Iglesia. Todavía queda un último momento: la entrega en la fe, la respuesta a esa palabra que nos llega desde fuera y, al dar con la frecuencia natural de una alma bien preparada, hace vibrar su interior. Es lo que el artículo describe unas líneas más adelante.

«Una todas las disposiciones de una *voluntas bona et honesta*, toda la claridad de las pruebas de credibilidad; quedan aún por sufrir una expropiación en sentido propio, una mortificación del ser entero, un generoso esfuerzo de correspondencia a la gracia que pone en nosotros otro espíritu distinto del nuestro»<sup>220</sup>.

### *La circumincession entre los elementos del acto de fe*

En la última parte del presente artículo, Blondel y Mallet se apartan un poco de las críticas concretas recibidas para hacer un análisis más de fondo acerca de la unidad en el acto de fe.

Esto porque un defecto de fondo en el pensamiento de muchos que tratan esa cuestión está en distinguir y separar demasiado. Pues si las distinciones son «cómodas para el trabajo especulativo», su abuso lleva a mutilar la realidad. Es lo que los amigos de Aix llaman el «sistema de compartimientos estancos», que «inevitablemente implica lagunas». Contra este el artículo propone «una apologética realmente integral de la fe»<sup>221</sup>.

Los elementos que se trata de compaginar son tres: «motivos de credibilidad que fundamentan un juicio intelectual, intervención de la voluntad libre que confiere a la fe un carácter moral, gracia que previene, sostiene y sobrenaturaliza todo esto». Como no es una tarea fácil, se reserva el examen de los motivos de credibilidad a la apologética, la obra de la voluntad a la dirección de conciencia y exhortaciones parnélicas, y la obra de la gracia a la teología. De ese modo se producen lagunas sobre todos los puntos intermedios. La fe vista desde uno de esos puntos de vista, sin la necesaria integración con los demás, difícilmente logra conservar sus legítimas características de acto racional, libre y sobrenatural<sup>222</sup>.

De ahí el interés por indicar cómo «cada uno de esos elementos diferentes y concurrentes se reencuentra, por así decir, en cada uno de los otros, por un tipo de “circumincession”»<sup>223</sup>.

Se empieza por el papel del elemento intelectual de la fe, que «no se limita al estudio de pruebas específicas de credibilidad». Este elemento está presente en la voluntad en cuanto la consolida proponiéndole objetos y fines, pero también lo está más íntimamente, pues «el entendimiento discursivo no es toda la inteligencia», hay también ese conocimiento intelectual que nace del ejercicio de la voluntad, como ya se ha explicado anteriormente. Del mismo modo, también hay un conocimiento que nace de la acción de la gracia en el alma, aunque no se tenga plena conciencia de su presencia. De donde se concluye que la inteligencia también se hace presente junto a la acción de la gracia en el alma<sup>224</sup>.

El papel desempeñado por la voluntad junto a la razón, como ya se ha explicado detenidamente, no se limita al consentimiento, sino que incluye el asentimiento intelectual y la captación de las verdades más fundamentales, como la existencia de Dios. Con relación a la acción de la gracia, la voluntad desarrolla en el alma el «*pius credulitatis affectus*», que lleva a responder afirmativamente a las llamadas divinas recibidas tanto interna como externamente<sup>225</sup>.

En lo referente a la actuación de la gracia, la explicación genérica de que esta «previene, acompaña, estimula, ilumina, consolida, transforma el trabajo de nuestra alma» no es suficiente. No da idea de cuán íntimamente está metida la gracia en ese trabajo del alma. Pues nuestra vocación sobrenatural hace «imposible e ilegítimo el equilibrio natural», se traduce en una «inquietud que no permite al hombre encontrar su ecuación en nada de lo que le es naturalmente accesible». Así, desde dentro, la gracia «elabora y revivifica todas nuestras potencias», nos impele desde dentro a «esa sumisión que cautiva el entendimiento y la voluntad bajo la obediencia de la fe»<sup>226</sup>.

## 2.2. Análisis teológico

Después de haber presentado el recorrido que llevó a Blondel a profundizar en la apologética y el contenido de las principales obras suyas del período de madurez en ese tema, se puede proseguir tratando de identificar de modo más sistemático su contribución al pensamiento apologético, a la manera de concebir la defensa de la fe<sup>227</sup>.

En el estudio de los artículos firmados por Mallet se percibe un progresivo desplazamiento de las cuestiones más propiamente apologéticas a sus fundamentos dogmáticos. En los artículos sobre De-champs, para dar respuesta a las críticas, Blondel trata de identificar

sus fundamentos teológicos. En los artículos sobre la fe, la perspectiva es ya definitivamente teológica, aunque no se deje de apuntar consecuencias apoloéticas<sup>228</sup>.

Así, se puede concluir que Blondel para tratar más a fondo los problemas apoloéticos se desplaza al terreno de la teología del acto de fe. Y, en este campo teológico, ¿donde se ubica el núcleo de su manera de pensar? La respuesta a esta pregunta queda especialmente clara en el segundo artículo sobre la fe. Ahí la cuestión central que, de un modo o de otro, da respuesta a las diversas críticas recibidas por el primer artículo es el papel desempeñado por la voluntad en la fe. Pero hay que situar mejor el planteamiento del filósofo de Aix.

La originalidad y la fuerza de la solución de Blondel está en la manera con que afronta la complicada cuestión del *analysis fidei*; en cómo se armonizan la razón, la voluntad y la gracia en el acto de fe. En esa solución se pueden identificar una componente filosófica y otra teológica.

La componente filosófica de la solución está en los llamados «motivos de la voluntad», tan repetidamente invocados en los artículos firmados por Mallet. En ese concepto —también denominado como «ideas de la acción»— se sintetiza de algún modo toda la filosofía presentada en *L'Action*. Su valor está en redefinir las relaciones entre la inteligencia y la voluntad, evitando una separación muy marcada entre esos dos componentes que tornaría muy difícil explicar cómo la fe es racional y a la vez voluntaria<sup>229</sup>. Al «redimensionar el concepto de racionalidad»<sup>230</sup> con su filosofía, Blondel logra, como explica él mismo, «equilibrar el lado intelectual y el lado voluntario». Así escapa tanto a la visión intelectualista de la fe, corriente en los medios teológicos de su tiempo, cuanto a la visión kantiana, que ve la fe como una adhesión voluntaria ciega<sup>231</sup>.

La componente teológica se refiere a la tercera propiedad de la fe, que Blondel trata de conciliar con la racionalidad y la voluntariedad: es su carácter sobrenatural. La contribución de Blondel está en el subrayado que pone en la vocación del hombre a un fin sobrenatural desde su creación. Ese dato de fe es fundamental en la explicación blondeliana del *analysis fidei*, pues evita toda visión extrínseca. Sobre todo al tratar del hecho interior, él hace ver cómo la vocación sobrenatural tiene sus consecuencias en todo el hombre, en su mismo desarrollo como persona. Lo sobrenatural deja su marca en el hombre incluso antes de las primeras operaciones de la inteligencia y la voluntad, y necesariamente influye en el desarrollo vital de esas potencias, aunque sea de modo anónimo.

Este subrayado teológico permite entender el carácter sobrenatural de la fe en íntima conexión con su carácter racional y voluntario. Mientras muchos intentos de explicar la estructura del acto de fe en el hombre pecan por desnaturalizar algunas de las propiedades de la fe o por hacer divisiones artificiales, Blondel llega a una comprensión bastante unitaria de la cuestión manteniendo sus necesarias características. «Del análisis realizado, resulta una visión renovada de la credibilidad que integra en una síntesis el aspecto intelectual, el volitivo y el sobrenatural»<sup>232</sup>.

Estas dos componentes de la solución de Blondel podrían ser caracterizadas de modo negativo como la traducción dogmática de su crítica a las posturas intelectualista y extrínsecista en la apologética. De ahí se entiende que su pensamiento apologético haya sido resumido como el combate a estas dos posturas<sup>233</sup>.

De las dos componentes de este núcleo de solución se podría decir que la primera –la filosófica– es la más característica del pensamiento blondeliano y de los escritos estudiados<sup>234</sup>. La componente teológica, la manera en que habla de lo sobrenatural, es más compartida con otros pensadores. Por eso se puede concluir que la contribución de Blondel a la cuestión de la fe es sobre todo filosófica. No en el sentido de proponer una solución filosófica para la cuestión, porque la construcción en sí es teológica –se nutre de los datos de la fe– sino en la medida en que Blondel aporta un instrumento filosófico –la filosofía de la acción– que, por su manera de explicar el entrelazamiento entre la razón y la voluntad, se muestra más adecuado para tratar y explicar tales datos de la fe.

Sin embargo, esto que hemos identificado como el núcleo teológico de la concepción apologética de Blondel, en realidad no se presenta de una forma tan aislada como se acaba de hacer. Es como el corazón de un cuerpo más grande, que se expone a veces desde un ángulo, a veces desde otro.

Este trae consigo algunas consecuencias directas suyas que importa exponer, para tener una visión más completa. La solución que Blondel da a la cuestión del *analysis fidei*, sumada a estas consecuencias directas que pasaremos a presentar, forman lo que se podría denominar la contribución en sentido más amplio de Blondel a la apologética.

Se notará que el camino que presentamos es, en buena medida, inverso al que está presente en los escritos de Blondel. En estos, se va de la apologética hacia la dogmática. Aquí, una vez presentado el fondo teológico de la cuestión, se vuelve a las cuestiones apologéticas buscando demostrar cómo son consecuencias del núcleo identificado.

Se podrían resumir los puntos que siguen en las tres componentes fundamentales de la apologética de Dechamps: el método de la Providencia, el hecho interior y el hecho exterior. También hay una relación bastante próxima con las tres grandes obras de Blondel anteriores a ese período, tomadas en el siguiente orden: la *Lettre*, *L'Action* e *Histoire et Dogme*.

### *El ámbito de la apologética*

El primero de esos elementos es la idea sobre el ámbito de la apologética. Blondel y Mallet presentan como motivación inicial del pensamiento apologético de Dechamps defender que «el conocimiento de la verdad religiosa no puede ser una ciencia reservada a pocos, una ciencia que uno adquiere encerrándose en una biblioteca»<sup>235</sup>. El método de las escuelas, criticado por el cardenal, con su manera de entender los motivos de credibilidad, llevaba a distinguir entre la fe informada de los sabios, y la fe del pueblo sin formación. Por debajo de esa concepción está el modo de entender cómo la fe es un acto racional.

La visión intelectualista de la fe llevaba a limitar el papel de la voluntad al consentimiento, pues en este acto la voluntad daría un añadido que permitiría a la persona creer sin miedo en lo que su inteligencia le habría previamente mostrado como verdadero. Como apunta Blondel, en esta solución la voluntad representa un papel limitado e independiente de lo que ve la razón; se le atribuye una actuación ciega e irracional.

Otra solución –también fruto de una postura intelectualista– es la de considerar que se llega a la fe por un acto instintivo de la voluntad apoyada por la gracia, y que sólo después actúa la razón para hacer que se llegue de la «fe instintiva» a la «fe razonada». Es otro ejemplo de cómo una equivocada manera de entender la racionalidad de la fe lleva a verla como un acto irracional.

Las posturas criticadas conducen a pensar que la fe sólo es plenamente racional cuando se llega a ella a través de complejos argumentos históricos. En el pensamiento de Blondel, por su manera de entender el *analysis fidei*, la fe es racional sin que necesite para ello de un cúmulo de argumentos históricos, que «no son nunca ni absolutamente necesarios, ni realmente suficientes»<sup>236</sup>. En la *Lettre* Blondel trata de descalificar la pretensión que tenían estos métodos apologéticos de ser puramente filosóficos.

Además, para no caer en el naturalismo de afirmar que esos argumentos humanos producen la fe en el alma, el método de las escuelas

se veía obligado a definir la tarea de la apologética como la justificación racional de la fe, posterior a su origen. También se veía limitado al intento de demostrar la posibilidad y conveniencia de la revelación sobrenatural.

Gracias a la distinta manera de entender la fe presentada por Blondel y Mallet, de esa base que podríamos llamar dogmática, es posible pasar a una visión más viva y práctica de la apologética. Esa es la visión que se encuentra en Dechamps: la apologética como apostolado, como esfuerzo por conducir hacia la fe, por propiciar el origen de la fe en otros. Se pasa de hablar de los motivos de credibilidad a hablar del motivo de la fe<sup>237</sup>. Pasa a ser posible demostrar la necesidad para nosotros de la revelación sobrenatural. Y como esa necesidad debe ser descubierta en el interior de cada uno –la constatación del hecho interior– la apologética deja de ser una ciencia fría para convertirse un discurso vital<sup>238</sup>, se convierte en «estimulante y conquistadora»<sup>239</sup>.

### *Lo sobrenatural en el hombre*

La *Lettre* muestra que la apologética no puede llegar a una demostración universalmente objetiva de la fe, no debe pretender llegar a su necesidad ontológica. Sin embargo sí puede –y debe– buscar demostrar su necesidad para nosotros. Es la defensa del método de la inmanencia, plenamente desarrollado en *L'Action*.

Este método lleva a superar la postura extrínsecista que muestra la revelación sobrenatural como un añadido yuxtapuesto a la vida puramente natural. Postura que necesariamente produce una apologética distante, pues parece que no viene a solucionar un problema real de la vida de los hombres, sino a añadirle una complicación accesorio.

En el pensamiento de Blondel, esta característica de la apologética se basa también en la manera teológica de entender la fe. En concreto, en el modo de entender la presencia de lo sobrenatural en el hombre, y en el acto de fe. Como ya se ha explicado, para la respuesta que da Blondel al problema del *analysis fidei*, son esenciales las consecuencias que nacen en el hombre de su vocación a un fin sobrenatural. Como se ha podido apreciar, tales consecuencias son evocadas diversas veces para dar respuesta a críticas e incomprendiones, de modo que el desarrollo de este tema puede ser considerado uno de los elementos centrales de su pensamiento apologético.

El error que Blondel y Mallet se ven obligados a combatir –y antes de ellos Dechamps– es el de confundir «el estado de naturaleza» *in*

*abstracto* con el «estado natural y actual» del hombre». Contra este equívoco, recuerdan que «de hecho, todos hemos sido visitados y penetrados por una gracia primera, una vocación sobrenatural positiva»<sup>240</sup>.

Por miedo a confundir el orden de la razón con el orden de la revelación, se acaba por separarlos en demasía. Pues cuando lo sobrenatural es visto como algo que se yuxtapone a la naturaleza, que le es extrínseco, se concibe la razón como capaz de «ignorar libremente la Revelación, sin dejar de ser fiel a sí misma»<sup>241</sup>. En el fondo, es la misma concepción que Blondel encontraba entre sus colegas de escuela que hacían ostentación de ignorar el cristianismo como algo que simplemente no les hacía ninguna falta.

Para mostrar que la revelación no es algo que me llega desde fuera para restringir mi libertad sin que yo lo haya buscado o necesitado, se recuerda que esa supuesta independencia es falsa. El hombre no se basta a sí mismo: «el naturalismo es lo que hay de más antinatural»<sup>242</sup>.

Cada hombre debe descubrir dentro de sí ese «vacío real», esa «privación positiva», que, fruto de una vocación divina, nos impele a salir de nosotros mismos y a buscar ese algo más. Es lo que se refleja en la doctrina del cardenal de Malinas acerca de la constatación del hecho interior.

También, de la consideración acerca del hecho interior viene el interesante desarrollo de lo «sobrenatural subjetivo y anónimo». Este concepto, en Blondel, conecta la centralidad de la vocación sobrenatural primera con la manera blondeliana de entender el despliegue de la razón y la voluntad, provocado por la necesidad de la acción. Dechamps ya hablaba de que lo sobrenatural puede ser percibido en nosotros no *ut est*, pero sí *ut agit*. Sin embargo, la filosofía de la acción permite entender esa percepción con más fundamento, pues describe el «conocimiento implícito» y las «ideas derivadas de las tendencias infusas y de las experiencias prácticas»<sup>243</sup>.

Si la filosofía de la acción permite entender cómo se puede dar en el hombre una preparación interior para recibir la revelación, cómo lo sobrenatural «no cae sobre la naturaleza desnuda y sobre el suelo no cultivado»<sup>244</sup>, también ayuda a explicar mejor el paso siguiente: la recepción de la fe sobrenatural en el alma.

Y esto gracias a que la manera de afrontar la cuestión del *analysis fidei* tiene como consecuencia la respuesta que se dará a este otro problema: qué significa decir que la fe es sobrenatural. Se trata de la cuestión de la «especificación del acto sobrenatural de fe por el objeto formal, problema capital que domina toda la apologética»<sup>245</sup>.

Según Blondel, para que la fe sea sobrenatural, no basta que el objeto en que se cree lo sea, es preciso que la gracia esté implicada más a fondo en la operación de creer. Al entrar en la dinámica de la acción humana, la filosofía de Blondel como es presentada en los artículos estudiados, permite describir mejor cómo la gracia puede «insinuarse» en el alma como «un motivo natural de acción» y así «hacer circular en el hombre una savia que no es del todo humana»<sup>246</sup>.

Mientras algunos autores en su análisis del acto de fe, confinan la gracia a «una parte, y no la más esencial»<sup>247</sup> del acto, Blondel la describe actuando intrínsecamente unida a la inteligencia y la voluntad, penetrando «las fuentes de nuestro pensamiento y de nuestra acción»<sup>248</sup>.

De ese modo, el filósofo da una interpretación más profunda a la fórmula conciliar «*propter auctoritatem Dei revelantis*»<sup>249</sup>. Huyendo de ver la fe como la recepción humana de un testimonio divino, indica que su motivo formal es la gracia que actúa en nosotros; dándonos de sí un testimonio interno: «*Testimonium Dei in nobis habemus*»<sup>250</sup>.

### *Los fundamentos externos de la fe*

Como apunta la *Lettre*, la apologética no puede limitarse a mirar hacia lo interior del hombre. El desarrollo de *L'Action*, que lleva a ver la necesidad que tenemos de «algo más», luego tiene que encontrar ese «algo más» fuera de sí. La filosofía de Blondel fue llamada «apologética del umbral»<sup>251</sup>, porque no propicia de por sí la revelación sobrenatural, sino que lleva a buscarla. Si diera este paso más, o bien *L'Action* dejaría de ser una obra filosófica, o bien la revelación dejaría de ser sobrenatural.

Utilizando una vez más una metáfora empleada por Blondel,<sup>252</sup> en la construcción de la ciencia apologética la *Lettre* se encargaría de limpiar el terreno de las equivocadas maneras de edificar, *L'Action* trataría de dar los fundamentos a la construcción –al mostrar el vacío en el hombre–. Faltaría la edificación misma del nuevo edificio, que es de cierto modo el tema de *Histoire et Dogme*.

En esta última obra, el filósofo recorre sobre todo a la Tradición viva de la Iglesia, para indicar el fundamento externo de nuestra fe. Sin embargo, no ve ninguna incompatibilidad entre ese planteamiento y la postura de Dechamps, que habla de la Iglesia misma como tal fundamento, como el hecho exterior que hay que constatar para llegar a la fe. Está claro que las posturas son equivalentes, y que en *Histoire et Dogme* la finalidad inmediata del escrito lleva a Blondel a hablar

bajo una óptica un poco distinta de la que usa el cardenal en sus obras apologeticas.

Algún autor ha criticado esta postura, diciendo que lleva a pensar que «la historia no es importante»<sup>253</sup>. Según esta visión, la función de principal fundamento externo para la fe no debería ser reservada a la Iglesia. Ese papel competería más bien a argumentos históricos que probasen, a través de los milagros y otras señales, la inspiración de las Sagradas Escrituras, la divinidad de Jesucristo, la institución divina de la Iglesia, etc.

Tal crítica se debe, una vez más, a la manera distinta de entender el acto de fe. De donde vemos que también la manera de entender la fuente externa de la fe, el hecho exterior, es consecuencia de lo que se identificó como la cuestión central: el *analysis fidei*.

Siendo interiormente el acto de fe la respuesta a Dios que se hace presente en nosotros, por medio de la acción anónima de la gracia, exteriormente no es tanto la adhesión a un objeto cuanto a una persona. «No es un objeto verdadero a lo que ella se adhiere, es a la Verdad viva que apareció a los hombres, *apparuit benignitas*, que se encarnó en Jesucristo, (...) que sigue presente y actuante en la Iglesia»<sup>254</sup>.

Este es un punto que está más desarrollado en la obra de Dechamps que en la de Blondel. Porque el cardenal lo consideraba la parte más importante de su método apologetico y el filósofo se dedicaba más a la parte anterior —al hecho interior—, para mantenerse en el ámbito filosófico. Sin embargo es también un elemento central del pensamiento apologetico de Blondel, pues lo completa. Lleva, además, a una visión bastante personalista de la fe, que supera la exageración intelectualista. Este cambio de perspectiva fue muy importante para la teología y la manera de entender la defensa de la fe en el siglo XX.



## NOTAS

1. Becqué ha escrito una monografía que es el trabajo más extenso sobre la apologética de Dechamps: M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1949. Otros artículos a consultar son: R. KREMER, *L'apologétique du cardinal Dechamps*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 19 (1930) 679-702; R. KREMER, *Prêtres de Belgique dans l'enseignement théologique et philosophiques*, en Nouvelle revue théologique 57 (1930) 683-709; M. BLIGUET, *L'apologétique traditionnelle de Savonarole et du P. Lacordaire au concile du Vatican*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 18 (1929) 243-62.
2. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes de S.E. le Cardinal Dechamps*, H. Dessain, Malines 1874-1883, t. XVI p. 2.
3. *Ibid.*, t. XVI, p. 3.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, t. III, p. 42.
6. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 195.
7. *Ibid.*, t. XVI, p. 53.
8. *Ibid.*, t. I, p. 16.
9. Los *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*—publicados en 1856—ocupan el primer tomo de la recopilación de sus obras. Ese escrito es considerado su obra maestra. Cfr. M. BECQUÉ, *Le Cardinal Dechamps*, Bibliotheca Alphonsiana, Lovaina 1956, t. I, p. 383.
10. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 14-15.
11. *Ibid.*, t. XVI, p. 23.
12. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 97.
13. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 14.
14. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 9.
15. *Ibid.*, t. I, p. 15.
16. «Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous et un hors de vous; ces deux faits se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin, c'est vous-même». *Ibid.*, t. I, p. 16.
17. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 150-1.
18. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 14.
19. *Ibid.*, t. I, p. 92.
20. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 9.
21. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 36.
22. Cfr. *ibid.*, t. I, pp. 20-38.
23. *Ibid.*, t. I, p. 21.

24. Como nota Becqué, Dechamps ofrece unas traducciones bastante libres del filósofo griego. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 32.
25. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 24.
26. *Ibid.*, t. I, p. 25.
27. *Ibid.*, t. I, p. 26.
28. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946, p. 427.
29. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 27.
30. *Ibid.*, t. IX, p. 214.
31. *Ibid.*, t. I, p. 37.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, t. I, p. 37-38.
34. *Ibid.*, t. I, p. 38.
35. *Ibid.*, t. IX, p. 216.
36. *Ibid.*, t. XVI, p. 406.
37. *Ibid.*, t. I, p. 42.
38. *Ibid.*
39. J. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, parte 2, cap. 13; cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 14.
40. *Ibid.*, t. I, p. 67.
41. *Ibid.*, t. XVI, p. 116.
42. *Ibid.*, t. I, p. 84. Este método –de partir del presente de la Iglesia y no de pruebas históricas para mostrar su divinidad– se quedó conocido posteriormente como la vía empírica. Cfr. C. IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 2.<sup>a</sup> ed., Eunsa, Pamplona 1998, pp. 510, 541-2.
43. Cfr. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 90.
44. S. AGUSTÍN, *Sermo 116*, n. 6 (S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, editado por A. DEL FUEYO, BAC, Madrid 1952, t. X, p. 573); cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 84; *ibid.*, t. XV, p. 338.
45. *Ibid.*, t. XV, p. 340.
46. *Ibid.*, t. XVI, p. 116 y t. XV, p. 336.
47. S. AGUSTÍN, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus*, n. 5 (*Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, t. 17 p. 401); cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 81-82.
48. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 94.
49. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 82.
50. *Ibid.*, t. III, p. 169.
51. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 95.
52. *Ibid.*, t. XV, p. 336.
53. *Ibid.*, t. I, p. 100.
54. «*Multa sunt alia quae in eius [Ecclesiae] gremio me iustissime teneant. Tenet consensus populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum: tenet postremo ipsum Catholicae nomen...*», S. AGUSTÍN, *Contra Epistolam Manichaei...*, *op. cit.*, n. 4 (*Oeuvres de Saint Augustin*, *op. cit.*, t. 17 p. 401); cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 69.
55. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 86.
56. *Ibid.*, t. III, pp. 48-49.
57. Cfr. *ibid.*, t. I, pp. 204-5.
58. Cfr. *ibid.*, t. I, pp. 53-7.

59. J. DE MAISTRE, *Du Pape*, Charpentier, Paris 1854, p. 327; cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 57.
60. *Ibid.*, t. I, p. 88.
61. *Ibid.*, t. IX, p. 232.
62. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 45.
63. «*Ut omnes sint unum, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis sint: ut mundus credat quia tu me misisti*»; cit. en *ibid.*, t. I, p. 88.
64. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 585.
65. *Ibid.*, t. I, p. 418.
66. B. PASCAL, *Pensées*, cap. 2; cit. en V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. I, pp. 431-432.
67. *Ibid.*, t. I, p. 414.
68. *Ibid.*, t. I, p. 458.
69. Cfr. *ibid.*, t. I, pp. 461-493.
70. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 559.
71. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 141.
72. Cfr. *ibid.*, t. I pp. 550, 553-555, 559.
73. *Ibid.*, t. X, p. 286.
74. *Ibid.*, t. I, p. 540.
75. Cfr. el primer capítulo de la tesis.
76. Nótese que no se trata de una terminología empleada por Dechamps, sino de una síntesis nuestra apoyada en aquella de Blondel. El término «extrinsecista», por ejemplo, es de origen blondeliano.
77. Cfr. el primer capítulo de la tesis.
78. *Ibid.*, t. XVI, p. 321.
79. Cfr. *ibid.*, t. XVI pp. 125, 175.
80. *Ibid.*, t. XVI, p. 138.
81. *Ibid.*, t. XVI, p. 109.
82. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 138.
83. *Ibid.*, t. XVI, p. 73.
84. *Ibid.*, t. XVI, p. 13.
85. *Ibid.*, t. XVI, p. 17.
86. *Ibid.*, t. XVI, p. 19.
87. *Ibid.*, t. I, p. 38.
88. Cfr. *ibid.*, t. I, p. 10.
89. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 20.
90. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps, op. cit.*, pp. 68-105.
91. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. XVI, p. 296.
92. *Ibid.*, t. XVI, p. 299.
93. *Ibid.*, t. XVI, p. 297.
94. *Ibid.*, t. XVI, p. 298.
95. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 308.
96. Cfr. *ibid.*, t. XVI, p. 295. Con estos términos Dechamps quiere invocar *Rm* 8, 22-23; que cita expresamente.
97. *Ibid.*, t. II, p. XX.
98. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps, op. cit.*, p. 37. La traducción literal del término es adaraja, que es definida por la Real Academia Española como «cada uno de los dentellones que se forman en la interrupción lateral de un muro para su trabazón al proseguirlo». En el ámbito del teatro, la expresión francesa es empleada para indicar un elemento presentado al espectador que anticipa un evento posterior, o cuyo sentido completo sólo más tarde será revelado.

99. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. XVI, p. 292.
100. Cfr. M. BLIGUET, *L'apologétique traditionnelle, op. cit.*, p. 262. Ejemplos de ello son: F. HETTINGER, *Tratado de teología fundamental o Apologética*, Biblioteca de la Ciencia Cristiana, Madrid 1883; M. NICOLAU y I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, Editorial Católica, Madrid 1950.
101. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps, op. cit.*, p. 112.
102. Cfr. M. BLONDEL y A. VALENSIN, *Correspondance*, vol. 1, Aubier, Paris 1957, p. 235.
103. *Ibid.*, p. 236.
104. François Mallet (1849-1925), canónigo titular de la catedral de Aix-en-Provence, licenciado en matemáticas por Lyon, era profesor del seminario de Aix, director del periódico católico local y estaba asociado a diversas iniciativas apostólicas. Por ser amigo de Blondel y compartir sus deseos de «vivificación espiritual y renovación cristiana», le ayudó con diversas intervenciones, conforme describe el filósofo en M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1932, p. 59. Tras su muerte escribía Blondel: «*Je me sens (...) plus orphelin que jamais*», M. BLONDEL y J. WEHRLÉ, *Correspondance*, vol. 2, editado por H. DE LUBAC, Aubier, Paris 1969, p. 605.
105. Además de tres artículos sobre la apologética de Dechamps nacieron de esta cooperación dos artículos sobre el acto de fe.
106. Un estudio sobre los artículos de Blondel firmado por Mallet se puede encontrar en C. IZQUIERDO, «*Le surnaturel anonyme*» et la foi: les articles de Blondel signés F. Mallet, en «*Annales Theologici*» 16 (2002).
107. Cfr. *ibid.*, p. 355.
108. R. VIRGOULAY y C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel: Bibliographie analytique et critique*, vol. 1, Éditions Peeters, Louvain 1975, p. 221.
109. C. IZQUIERDO, «*Le surnaturel anonyme*» et la foi, *op. cit.*, p. 355, n. 1 y p. 362.
110. Cfr. M. BLONDEL y A. VALENSIN, *Correspondance, op. cit.*, pp. 155, 258-9; H. BREMOND y M. BLONDEL, *Correspondance*, Aubier, Paris 1970, p. 427.
111. M. BLONDEL y A. VALENSIN, *Correspondance, op. cit.*, p. 259.
112. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, op. cit.*, pp. 317, 326.
113. Cfr. M. BLONDEL y A. VALENSIN, *Correspondance*, vol. 2, Aubier, Paris 1957, pp. 99-100.
114. La revista había sido discretamente comprada por Blondel y su dirección asumida por Laberthonnière.
115. M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique, op. cit.*
116. F. MALLET [M. BLONDEL], *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, en *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905) 68-91. Por considerar que Mallet no es apenas un prête-nom citaremos con su nombre los artículos firmados por él.
117. F. MALLET [M. BLONDEL], *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, en «*Annales de Philosophie Chrétienne*» 151 (1906) 449-72; 625-46.
118. F. MALLET [M. BLONDEL], *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, en «*Annales de Philosophie Chrétienne*» 153 (1907) 561-91.
119. En concreto, los tomos I, XVI, III y IV. Cfr. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique, op. cit.*, p. 68.
120. *Ibid.*, pp. 68-91
121. Cfr. *ibid.*, p. 90.
122. Cfr. P. DE RIDDER, *Le cardinal Dechamps y L'apologétique d'immanence*, en *Revue apologétique* 10 (1908); M. BLIGUET, *L'apologétique traditionnelle, op. cit.*, pp. 254-5; R. KREMER, *L'apologétique du cardinal Dechamps, op. cit.*, pp. 697-698.

123. Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, *op. cit.*, pp. 342-3; M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, pp. 108-112.
124. P. DE RIDDER, *Le cardinal Dechamps y L'apologétique d'immanence*, *op. cit.*, t. XI, p. 249.
125. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 111.
126. «*Apologétique du seuil*», Cfr. J. TONQUÉDEC, *Méthode d'immanence*, en A. ALÉS (ed.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, 4.<sup>a</sup> ed., Gabriel Beauchesne, Paris 1922, col. 584. En la edición de este diccionario que hemos podido consultar, la expresión aparece en el artículo de Tonquedec, crítico con relación al método de la inmanencia. Sin embargo el primero a emplear la expresión fue A. Valensin, en la primera edición del mismo diccionario, de 1915. En las sucesivas ediciones la voz sobre la inmanencia fue partida en dos, y la parte relativa al examen del método de Blondel pasó a Tonquedec. Cfr. G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna*, en G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova 1987, p. 323; M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 112; G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale*, Studium, Roma 2004, pp. 73-75.
127. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 19-20.
128. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, *op. cit.*, pp. 78-79.
129. F. MALLET, *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*
130. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 566.
131. *Ibid.*, p. 567.
132. *Ibid.*
133. Cfr. *ibid.*, pp. 568-9.
134. *Ibid.*, p. 570.
135. *Ibid.*, p. 571.
136. *Ibid.*
137. *Ibid.*, p. 572.
138. *Ibid.*, p. 573.
139. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. IX, p. 216.
140. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 574.
141. *Ibid.*, pp. 561-91
142. Cfr. C. IZQUIERDO, «*Le surnaturel anonyme*» et la foi, *op. cit.*. Ahí se indica cómo en *L'Action* se puede encontrar ya un cierto anticipo de la expresión «sobrenatural anónimo».
143. Cfr. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 575.
144. *Ibid.*, pp. 578-9, el cursivo es nuestro.
145. *Ibid.*, p. 581.
146. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 27. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 581.
147. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 581.
148. *Ibid.*, p. 582.
149. *Ibid.*, pp. 583-4.
150. *Ibid.*, p. 585.
151. *Denzinger-Hünemann* n. 3004.
152. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, pp. 585-6.

153. *Ibid.*, p. 588.
154. F. MALLET [M. BLONDEL], *La Foi et la Science*, en *Revue du Clergé français* 47 (1906) 449-73, 591-605. Las dos entregas de ese artículo han sido publicadas este mismo año en un fascículo conjunto por Letouzey & Ané. Aquí se cita por esta última publicación.
155. F. MALLET [M. BLONDEL], *Qu'est-ce que la foi?*, *Science et Religion* 450, Bloud et Cie, Paris 1907.
156. F. MALLET [M. BLONDEL], *L'unité complexe du problème de la foi: Méprises et éclaircissements*, en «*Revue du Clergé français*» 53 (1908) 257-85.
157. Cfr. C. IZQUIERDO, «*Le surnaturel anonyme*» et *la foi*, *op. cit.*, p. 370; G. MORADO, *También nosotros creemos porque amamos: tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, pp. 199-200.
158. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, *op. cit.*, p. 325.
159. L. VENARD, *La valeur historique du dogme*, en «*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*» 6 (1904) 343.
160. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 3.
161. *Ibid.*, p. 4.
162. *Ibid.*, pp. 4-5.
163. *Ibid.*, p. 6.
164. *Ibid.*, p. 7.
165. S. AGUSTÍN, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. 32, n. 18 (CSEL 25/1, p. 779).
166. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, pp. 7-8.
167. *Ibid.*, p. 10.
168. *Ibid.*, pp. 10-11.
169. *Ibid.*, p. 12.
170. *Ibid.*, pp. 13-14.
171. *Ibid.*, pp. 14-15.
172. Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, *op. cit.*, p. 234.
173. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 16.
174. *Ibid.*, p. 17.
175. S.Th. II<sup>ae</sup> II<sup>ae</sup>, q. IV, art. 2. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 18.
176. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 18.
177. *Ibid.*, p. 19.
178. *Ibid.*, pp. 20-21.
179. *Ibid.*, pp. 22-23.
180. *Ibid.*, p. 23.
181. Cfr. *1 Jn* 5, 10.
182. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, pp. 23-24.
183. *Ibid.*, p. 25.
184. *Ibid.*
185. *Ibid.*, p. 11.
186. *Ibid.*, p. 26.
187. *Ibid.*, p. 28.
188. *Ibid.*
189. *Ibid.*, p. 29.
190. *Ibid.*, pp. 30-31.
191. *Ibid.*, pp. 32-33.
192. *Ibid.*, pp. 33-34.
193. *Ibid.*, pp. 34-35.
194. *Ibid.*, pp. 37-38.

195. *Denzinger-Hünemann* n. 3017.
196. F. MALLET, *La Foi et la Science, op. cit.*, p. 39.
197. *Ibid.*, p. 39. Cfr. *1 Cor* 8, 1.
198. F. MALLET, *La Foi et la Science, op. cit.*, p. 40.
199. *Ibid.*, pp. 40-42.
200. F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi, op. cit.*, pp. 257-85. También este artículo fue publicado el mismo año en un fascículo aparte por Letouzey & Ané. Las referencias de páginas que aquí se ofrecen corresponden a esta última publicación.
201. *Ibid.*, p. 9.
202. *Ibid.*, p. 18. El artículo no cita los nombres de estos críticos.
203. El término, sacado de la teología trinitaria, indica la presencia de cada una de las Personas divinas en las otras dos.
204. *Ibid.*, p. 9.
205. *Ibid.*, p. 10.
206. *Ibid.*, p. 11.
207. *Ibid.*
208. *Ibid.*, p. 12.
209. *Ibid.*, pp. 12-15.
210. «*Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis*». S.Th. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. I, art. 4, ad 3<sup>um</sup>, cit. en F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi, op. cit.*, p. 15.
211. F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi, op. cit.*, pp. 16-17.
212. *Ibid.*, p. 17.
213. *Ibid.*, pp. 18-19.
214. *Ibid.*, p. 19.
215. *Ibid.*
216. Nótese que estos son los tres ítems que Blondel y Mallet se esfuerzan por aclarar cuando tratan del *analysis fidei* en el artículo anterior.
217. F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi, op. cit.*, pp. 19-21.
218. *Ibid.*, p. 22.
219. *Ibid.*
220. *Ibid.*, p. 23.
221. *Ibid.*
222. *Ibid.*, pp. 23-24.
223. *Ibid.*, p. 25.
224. *Ibid.*
225. *Ibid.*, p. 26.
226. *Ibid.*, p. 27.
227. Aquí no se pretende hacer una descripción histórica del influjo que las ideas de Blondel tuvieron en la teología, sino un análisis sistemático de sus ideas en el campo de la apología de la fe.
228. Cfr. F. MALLET, *La Foi et la Science, op. cit.*, p. 26; F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi, op. cit.*, pp. 20-21.
229. Además del problema de la fe, esa filosofía podría mostrarse útil para explicar otros asuntos donde la excesiva separación entre inteligencia y voluntad es un problema. Por ejemplo, en la explicación del desarrollo moral de la persona humana, que se ve habitualmente marcado por una discontinuidad un poco artificial en lo que se refiere a la edad en que se llega al llamado uso de razón. Otro ejemplo es el problema del mal; la explicación de cómo el hombre llega a elegir actuar mal.
230. G. MORADO, *También nosotros creemos porque amamos, op. cit.*, p. 398.

231. Cfr. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, pp. 4-10.
232. G. MORADO, *También nosotros creemos porque amamos*, *op. cit.*, p. 269.
233. Cfr. G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna*, *op. cit.*, p. 320.
234. «La mayor originalidad de Blondel consiste en destacar el papel de los «motivos de la voluntad», que no son meras disposiciones morales, sino auténticas razones». G. MORADO, *También nosotros creemos porque amamos*, *op. cit.*, p. 270.
235. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 42. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 70.
236. F. MALLET, *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 629.
237. *Ibid.*, p. 627.
238. *Ibid.*, p. 460.
239. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 11.
240. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, p. 581.
241. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. XVI, p. 300. F. MALLET, *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 631.
242. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. XVI, p. 83. F. MALLET, *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 468.
243. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, pp. 581-583.
244. *Ibid.*, p. 585.
245. *Ibid.*
246. *Ibid.*
247. F. MALLET, *L'unité complexe du problème de la foi*, *op. cit.*, p. 19.
248. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 23.
249. *Denzinger-Hünemann* n. 3008.
250. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 23.
251. J. TONQUÉDEC, *Méthode d'immanence*, *op. cit.*, col. 584. Sobre la autoría de la expresión, ver nota 131.
252. Cfr. F. MALLET, *L'oeuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, *op. cit.*, pp. 578-9.
253. V. A. DECHAMPS, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. XVI, p. 160. F. MALLET, *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, *op. cit.*, p. 456.
254. F. MALLET, *La Foi et la Science*, *op. cit.*, p. 25.

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	345
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN .....	349
ÍNDICE DE LA TESIS .....	351
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	353
EL DISCURSO RACIONAL EN DEFENSA DE LA FE EN DE- CHAMPS Y BLONDEL .....	361
1. EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE DECHAMPS .....	361
1.1. El método de la Providencia .....	361
1.2. El hecho interior .....	364
1.3. El hecho exterior .....	366
1.4. Críticas: puntos clave .....	371
2. EL PENSAMIENTO APOLOGÉTICO DE BLONDEL .....	377
2.1. La madurez del pensamiento apologético de Blondel .....	387
2.2. Análisis teológico .....	402
NOTAS .....	411
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	419