

en que murió Platón, Maurice Blondel continuó esforzándose con asombrosa actividad y lucidez en la redacción clara y sistemática de su mensaje. Nos lo legó a su muerte verificada el 7 de junio de 1949.

BIBLIOGRAFIA CRONOLOGICA DE SUS PRINCIPALES TRABAJOS

- *L'Action*, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Paris, Alcan, 1893).
- *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* (in Ann. de Phil. Chrét., 1896).
- *L'Illusion Idéaliste* (In Rev. Mét. Mor., nov. 1898).
- *Principe Élémentaire d'une logique de la vie morale* (Paris, Colin. in Bibliot. du Congrès Intern. de Philos., 1900).
- *Histoire et Dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. (La Quinzaine, Janvier 1904).
- *Le Point de départ de la Recherche Philosophique* (in Ann. Phil. Chrét., Janvier 1906).
- *L'Anticartésianisme de Malebranche* (in Rev. Mét. Mor., Janvier 1916).
- *Le Jansénisme et l'antijansénisme de Pascal* (in Rev. Mét. Mor., 1923).
- *Patrie et Humanité* (extrait Sem. Soc., 1928).
- *Le Problème de la Philosophie Catholique* (XXème. Cah. de la N. J., Bloud et Gay, Paris, 1932).
- *La Pensée* (Bibl. de Phil. Cont., Paris, 1934).
- *L'Être et les Êtres* (Bibl. Phil. Cont., Paris, 1935).
- *L'Action* (2 ts. Bibl. Phil. Contemp., Paris, Alcan., 1936).
- *Lutte pour la Civilisation et Philosophie de la Paix* (Col. Bibl. de Philos. Scient., Paris, Flammarion, 1939).
- *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* (2 ts. Bibliot. Phil. Cont. P.U.F., 1944).

ARTICULOS

LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel

El día 17 de septiembre de 1946, el Romano Pontífice recibía en audiencia a los PP. delegados para elegir Preósito General de la Compañía de Jesús. Después de referirse a las persecuciones padecidas durante la guerra, a las necesidades del apostolado y de las misiones, a la observancia de las Constituciones y a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, después de hablar acerca de la obediencia de la Compañía, «*tessera vestra, laus vestra*», el Padre Santo fijó su atención en los estudios, la ciencia y la doctrina.

«Vestrum est, dijo, nomine et re non solum viros religiosos, sed magnae quoque doctrinae esse. Ipsi officium exercetis, sive ore sive scriptis, theologiam, Sacras litteras, ceterasque ecclesiasticas disciplinas, philosophiam quoque docendi: eximius hic vobis honor, nobilis labor, at magna quoque suscepti huius ministerii vobis ratio impendet. Universis et singulis, quibus haec concredita provincia est, alta sonat Apostoli vox: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae».

Después de alabar la doctrina de Santo Tomás, prescripta en las Constituciones de la Compañía, expresaba el Padre Santo:

«Quodsi iidem apprime fidem debent colere, debent etiam accuratam perfectamque scientiam sibi adipisci et, praeclara sui Instituti vestigia secuti, doctrinarum progressus, quantum possunt et quomodo possunt, sectari, id sibi persuasum habentes, se hoc itinere, quamvis aspero, plurimum ad maiorem Dei gloriam et ad aedificationem Ecclesiae conferre posse. Insuper suae aetatis hominibus, sive oris sive scriptis, debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur, ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent. At quod immutabile est, nemo turbet et moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de «nova theologia» quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?»

«Dum igitur innocidum Veritatem vereri sanctum solenneque habetis, operam date problemata, quae labens fert tempus, studiose investigare et exolvere, praesertim si ea eruditus christifidelibus obstacula, et difficultates progignere possint; quin etiam eadem illustrando, in auxilium convertentes impedimentum, illorum fidem inde confirmate. Verumtamen, cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentis praefulgeant; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod coniectura ducitur, ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur; errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus» (AAS. 1946, pp. 384-385).

Pocos días después, recibía el Santo Padre a los PP. Dominicanos, reunidos en Roma con idéntico objeto.

Después de alabar la doctrina de Santo Tomás y recordar su alocución en el Cortile de San Dámaso, tenida en 1939, al comienzo de su Pontificado (AAS. 1939, pp. 246-247), agregaba:

«Hac autem in re nunc minoris videntur esse momenti quaestiones, in quibus sub ecclesiastico ductu auspicioque semper li-

bera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eadem in philosophicis et theologis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt. Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinionibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiare erant, aut de illarum consecrariis, quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt: quibus repertis et inventis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat».

Después de insistir sobre la actualidad de la doctrina de Santo Tomás en la filosofía y teología, como lo prescribe el C. I. C., continuaba el Padre Santo:

«Quodsi opus fuerit arduum non contigerit, ut experientia et usus ostendunt, laicis hominibus in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliore verborum gyro explicare formulas quasdam, ut aiunt, technicas, quae huius disciplinae imperitis obscurae esse consueverunt.

«Propterea quod haec pondus habent legis, quae cunctis philosophiae et theologiae catholicis scholis viget, multo magis a vobis speramus fore, ut non solum externo ductu, verum etiam intimo iudicio et studio celsis his obsequamini normis ad universam catholicam doctrinam, ad ea quoque, quae iura et socialem ordinem attingunt spectantibus.

«Assidua manu versate codices, ubi religionis instituta, leges, historia continentur; quae vero nova ferunt tempora sagaci indagatione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite...» (AAS. 1946, pp. 387-388).

Las palabras de S. S. Pío XII importan un verdadero programa, que él mismo ha desarrollado en otras alocuciones tenidas desde esa fecha hasta ahora. En la alocución a los Padres de la Compañía de Jesús se encuentra por primera vez el nombre «nova theologia», que desde entonces, y con razón, ha tomado carta de ciudadanía en nuestro lenguaje eclesiástico. Separadas de su texto y contexto, o dichas con otro espíritu que el exigido por el párrafo en que se hallan, podrían tomarse por una condenación lisa y llana de todo lo que pudiera ser progreso o nuevo planteamiento de los problemas teológicos. Pero el

Padre Santo enseña precisamente todo lo contrario: *Quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur...*

No en cuanto al modo de exponer la doctrina o de disputar sobre ella se prescribe un fixismo arcaico: «*In proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent...*»

En la asimilación de las nuevas conquistas de la inteligencia en uso y provecho de las ciencias sagradas, la misma urgencia: «*Assidua manu versate codices, ubi religionis instituta, leges, historia continentur; quae vero nova ferunt tempora sagaci indagatione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite...*»

Ni son de mayor importancia, en la actualidad, las cuestiones que «*sub ecclesiastico ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eadem in philosophicis et theologis indagationibus ducendae sunt...*» Mucho menos lo son, ni habla de «*illis doctrinarum ad physica seu ad rerum naturam attinentium opinionibus et formulis, quae praeteriti temporis erant propriae et peculiares, aut de illarum consecrariis... nostra aetate inventa et reperta humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt...*»

Una sola condición: *Quod immutabile est, nemo turbet et moveat!*

¿Qué es lo inmutable?

De los párrafos de ambas alocuciones podemos deducirlo: *Dogmata catholica, unitas et stabilitas fidei, principia catholicae doctrinae, certum firmumque non quod coniectura ducitur, non opiniones et formulae praeteriti temporis propriae, modus dicendi, modus ducendi argumentationum, non quae ductu auspicioque ecclesiastico libera fuit opinandi et disputandi potestas...*

De las palabras del Romano Pontífice dichas a los PP. Jesuítas o a los PP. Dominicos, que por figurar en A.A.S. se dirigen a todos, «*universis et singulis, quibus haec concredita provincia est*», no se puede tomar pie para insinuar una deficiencia en la doctrina de la Compañía de Jesús ni de la Orden de Pre-

dicadores —como pudiera parecer de ciertas apostillas o notas de divulgación—, so pena de hacerlo reo de la misma falta a Timoteo, a quien eran dirigidas las mismas palabras que cita el Padre Santo: *Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae.*

Ni antes ni después de las alocuciones pontificias citadas se encontrará un solo autor serio o profesor de la Compañía de Jesús o de la Orden de Predicadores, que haya sostenido tales opiniones respecto de algún dogma católico, algún artículo de fe, el contenido de la Revelación o algún acto auténtico del Magisterio Eclesiástico.

Algunas hojas anónimas que circularon en tiempos de la Resistencia o algo después, algunas interpretaciones de opiniones más o menos disputables y propuestas como opiniones o hipótesis, han dado pie a atribuciones absolutamente gratuitas de modernismo, fautores de una *Nouvelle théologie*, etc., que naturalmente han podido escandalizar a más de un oído piadoso.

Ya en 1946 escribía el Cardenal Suhard, de feliz memoria: «De esta crisis diremos solamente que en cuanto atestigua una división entre los católicos, es un mal y debe cesar. Si se prolongaran las excomuniones recíprocas entre hermanos en Jesucristo, constituirían un escándalo y un estorbo para el avance. Por el contrario, en la medida en que estos empeños simétricos atestiguan un amor apasionado por la Iglesia, son una prueba de vitalidad, el signo de una crisis de crecimiento. Ese pulular de ideas e iniciativas es mucho más tranquilizador que una situación estancada...» (*Pastoral de Cuaresma*, ed. Chilena, pp. 18-19).

Al año siguiente, volvía el Cardenal de París sobre las mismas ideas: «Sin ceder a la mórbida necesidad de denigrarse, que se encuentra desde hace un tiempo entre nosotros, reconozcamos, sin embargo, lealmente, la imperiosa necesidad de poner las cosas en su lugar. Este examen de conciencia, al cual convidamos a todos nuestros católicos militantes, no se refiere de ninguna manera al hecho de su militancia. Lo que les pedíamos el año pasado, como una de las condiciones esenciales del «Crecer de la Iglesia», lo repetimos este año con la misma insistencia. El mundo será salvado por la presencia de los cristianos. Ellos

deben, más que en cualquier otro momento de la historia, animar las instituciones existentes, prever y suscitar las reformas que se imponen. Sería pues ir contra nuestro pensamiento formal, autorizarse del análisis que vamos a hacer, para tentar de legitimar un escepticismo destructor o una negligencia culpable. Es fácil, cuando uno se contenta con criticar sin hacer otra cosa, evitar los pasos en falso, que no se dan sino andando». (*Pastoral de Cuaresma 1948: Le Sens de Dieu*, ed. Lahure, pp. 10-11).

Nuestra misma revista CIENCIA Y FE daba una información acerca de *la teología nueva*, firmada por el P. A. Pérez, S. I., que, no condenando una sola de las proposiciones atribuidas a los autores allí nombrados, dejaba la impresión de tratarse de hombres al margen de la ortodoxia o en vías de estarlo. Ninguno de los autores allí citados se ha atribuido nunca la tarea de hacer una nueva teología, ni ha tenido en menos la especulación teológica, antes al contrario se encuentran entre los citados hombres meritisimos por su vida y doctrina, universalmente reconocidos como los más preclaros exponentes del pensamiento católico en Francia, que jamás han merecido una sola censura por sus doctrinas o sus escritos. Al final de este artículo agregamos una indicación bibliográfica acerca de sus obras principales. Sea un ejemplo Mons. Bruno de Solages, rector del Instituto Católico de Toulouse, tomista de nota en la más estricta acepción del término. Sea otro el P. Henri de Lubac, autor de importantes trabajos y Director de la Revista *Recherches de Science Religieuse*, la revista fundada y animada aún hoy por el espíritu grande del P. de Grandmaison. Sean en fin el P. de Congar y otros como Sertillanges y Liégé, de la O. P., que ciertamente no pueden ser tildados de modernistas. Solamente algunos PP. Dominicanos de Var han formulado cargos contra los citados, de la misma manera que el P. R. Garrigou-Lagrange. Pero tales críticas jamás han pretendido o podido constatar un solo error, o una opinión que no pudiera autorizarse con autoridades católicas y no meramente de escuela teológica.

Al comenzar esta serie de estudios acerca de la Teología fundamental y los tratados *De Ecclesia*, *de Fide* y *de Revelatione*, nos ha parecido conveniente, para no ser tildados a nuestra vez de fautores de una *Théologie Nouvelle* (sic), anteponer este

prólogo galeato, toda vez que en los últimos tiempos hemos visto con pena no solamente echar sospechas sobre la ortodoxia de un autor, sino sobre toda la orden religiosa a que pertenece. Claro está que tales imputaciones ni se han probado ni se podrían probar. Pero algo queda.

Sea nuestra consigna en este estudio el lema de San Agustín, que porque dijo: *Intellectum valde ama* pudo también decir: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*.

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Simplificando un tanto —y toda simplificación puede a primera vista parecer simplista— diremos que la última mitad del siglo pasado conoció la preeminencia de la apologética sobre la teología; la mitad de siglo que llevamos vivida ha visto equilibrarse ambos valores o sintetizarse en lo que llamaremos la teología fundamental, y la segunda mitad del siglo XX verá la preeminencia de la Teología sobre la apologética. Lo cual importa, desde el comienzo de este trabajo, plantear la distinción entre la apologética, la teología fundamental y la teología propiamente tal.

a) *La apologética* o exposición de los motivos de credibilidad se identifica generalmente con la *apología* o defensa de la fe.

Atacada la fe en sus raíces propias: la existencia de Dios, del alma, la posibilidad de la revelación, el valor o crítica del conocimiento, etc... fué natural que en la segunda mitad del siglo pasado la apologética racional se entregase de lleno a la demostración de los *preambula fidei*. *Mostrar que se puede demostrar* era una de las consignas, si no la principal. En un orden especulativo ideal, el Dios de Aristóteles puede comunicar un mensaje al animal racional, que el animal racional debe admitir, porque totalmente depende de Dios en su ser y en su operar. El término medio lo facilita el adagio: *operari sequitur esse*. Si el animal racional quiere observar el orden moral que fluye del orden ontológico, debe —en la hipótesis de que Dios le revele algo— someterse totalmente a Dios.

Es así que históricamente consta que Dios se ha revelado y ha revelado otras cosas... Luego el animal racional debe admitir esa libre revelación divina.

La *fe científica* o *fe natural*, que fluye necesariamente de la evidencia de dos premisas: lo que Dios ha revelado es verdadero, es así que Dios ha revelado ser uno y trino... no justifica. Es preciso que sobrevenga la gracia. Es preciso que el acto, para ser meritorio, sea libre... Toda una sutilísima elaboración —*el analysis fidei*— para demostrar la racionalidad, la libertad y la sobrenaturalidad necesaria al acto de fe teologal, *initium et radix totius iustificationis*.

«Por una especie de racionalismo inconfesado, que ha reforzado después de un siglo la invasión de las tendencias positivistas y el temor de parecer conceder algo a los sistemas que comprometían el valor intelectual del acto de fe; por un sacrificio a los prejuicios corrientes que no conocen más certeza que la científica, ha habido engaño, a las veces, sobre la naturaleza de las «razones de creer» y se ha falseado más o menos su sentido. A medida que se restringía más celosamente su campo, se ha pretendido que la apologética estableciese más «científicamente» el hecho de la revelación. Un silogismo del cual la mayor era una evidencia racional y la menor la pura constatación de un hecho, debía engendrar el asentimiento del espíritu como su consecuencia necesaria. La gracia vendría en seguida a transformar ese asentimiento en una adhesión cordial y sobrenatural. Bajo esta forma u otras apenas atenuadas, se elaboró el sistema de la *fe científica* o *natural*. Costare lo que costare, los argumentos debían ser superestimados, o mejor dicho, «los signos de la revelación» convertidos en argumentos científicos. Mas cuanto mayor el empeño, menos científicos, menos convincentes. Porque era necesario para ello cerrar los ojos ante los verdaderos problemas y ante todas las dificultades de método. De manera que el aire pseudo-científico, impreso a las «demostraciones» y a las «apologías» de la fe por un prejuicio teológico, no obtenía otro resultado que hacer encoger de hombros a los hombres de ciencia. Creyendo proponerles un problema científico, se hacían batir por ellos con armas desiguales en su propio terreno, en lugar de conducirlos de entrada al único terreno en el

cual puede plantearse y resolverse por el cristianismo el problema religioso» (de Lubac, N^RTh. 1930, *Apologétique et Théologie*, pp. 361-378).

En muchísimos casos la apologética del siglo XIX se hizo digna de tales críticas: es un hecho histórico. Pero la culpa no era solamente de la apologética, puesto que esa *apologética separada* correspondía a una teología que trataba el objeto propio suyo como un objeto de ciencia, «no discerniendo la religión en su íntima y universal realidad, no viendo en ella más que una serie de verdades y preceptos, que se imponen a partir de un cierto número de hechos» (*l. c.*, p. 366). Teología mezquina, que no es, por otra parte, la teología tradicional. *Teología separada*, a remolque de la *filosofía separada* o laicizada. Ya no es la de los Santos Padres o la de Santo Tomás. Y la apologética sin valor, que constituyó a su imagen, no es tampoco conforme a los antiguos modelos cristianos que los siglos nos ofrecen: *discursos* y *epístolas* de San Pablo, *Apología* de Justino, *De vera religione* de San Agustín, *Summa Contra Gentes* de Santo Tomás, *Triumphus Crucis* de Savonarola, *Pensamientos* de Pascal».

De allí que a ejemplo de los grandes apologetas tradicionales —la tradición no comienza con Descartes— la separación de la apologética y de la teología sea inadmisibles: «Una teología se anemia y se falsea no conservando constantemente preocupaciones apologéticas, y por otra parte no puede darse una apologética que, para ser plenamente eficaz, no deba acabarse en teología» (de Lubac, *l. c.*).

Tal la tesis que constituye el artículo del Padre de Lubac que comentamos, pues si hay una necesaria distinción entre ambos órdenes, natural y sobrenatural, hay también una «*necessaria cohaerentia*» como enseñaba Pío IX, que a veces ha sido demasiado olvidada o pasada por alto. Como anota J. Maritain (*Clairvoyance de Rome*, p. 222), «hay un error en no distinguir ambos órdenes, pero hay también un error que consiste en desconocer su unión».

b) La *teología fundamental* es el campo donde han de darse cita ambas disciplinas. «Se ha criticado el epíteto 'fundamental', que podría dar a entender que los motivos de credibilidad o ar-

gumentos racionales expuestos en el tratado «de vera religione» son los verdaderos fundamentos de la fe, que no tiene otro fundamento, en el propio sentido, que la autoridad divina. Estas críticas tienen su razón de ser; pero ¿no basta llamar la atención sobre ello para evitar las confusiones señaladas? Con la condición de entenderlo en un sentido amplio, el nombre de «teología fundamental» puede ser conservado. *Concebida como el estudio profundo de los problemas religiosos esenciales, que estando en la base de la teología son, sin embargo, de una importancia apologética de primer orden, la teología fundamental, que no comprende ciertamente toda la apologética ni toda la teología, simboliza bien la unión que hemos visto necesaria entre ambas disciplinas (l. c., p. 378).*

Esta concepción es la que ha encontrado, en la primera mitad del siglo XX, una valoración nueva, especulativa y prácticamente.

Especulativamente: basta recorrer los tratados aparecidos en los últimos tiempos para darse cuenta de la renovación planteada en los métodos y en el objeto de la *apologética integral*, el *problema religioso*, la *gran ruta de la apologética*, la *apologética del signo*...

Elementos nuevos, especulativamente sistematizados como constitutivos de la teología fundamental y no meramente como un arte... La *preapologética*, o *apologétique du seuil*, la *apologétique de la crypte*, que constituye un necesario prolegómeno de psicología religiosa y de la conversión; monografías y biografías acerca del hecho de la conversión; el valor de los signos divinos, la vuelta a la inducción desplazada por el silogismo en la interpretación de los signos de la revelación. Por otra parte la consideración *simul* de la trascendencia y la inmanencia divina, el mensaje de Jesucristo considerado como elemento esencial en la proposición de la revelación; la apetibilidad de su doctrina que satisface las indigencias humanas concretas y universales, el signo moral que es su persona...

Por otra parte, si la apologética integral o teología fundamental tiende toda ella a orientar los hombres a la fe, no es de extrañar que la concepción del acto de fe —abandonada la fe científica o natural— haya influido de una manera eficaz en la

religiosidad de la teología fundamental. La historia comparada de las religiones, la distinción de lo sacro y lo profano, el dinamismo de natura y gracia en busca de la persona que se revela, que deja de ser un *objeto* para convertirse en el otro término del diálogo hombre-Dios, todo ello en los últimos años ha sido realizado al extremo de parecer incomprensible cómo pudo abandonarse la vía comenzada por los grandes Doctores, para enfeudarse en la estrecha senda de una racionalización laicizante.

El acto de fe separa la teología fundamental de la teología sin más. Para la primera es término de llegada. Para la segunda es punto de partida. Ambas se dan la mano en ese punto, el más actual de ambas disciplinas, y cuya concepción condiciona todos los otros problemas que en ellas se debaten.

c) *La teología dogmática*, partiendo de una concepción profundamente sobrenatural del hombre —*prius deiformis quam homo*— tendrá, en lo que resta del siglo, otras características que las que ha tenido en el período que acaba, de *teología separada*. La vuelta a las fuentes de la doctrina católica: *Escritura, Padres y Doctores de la Iglesia, Liturgia y Magisterio Eclesiástico*, adquiere las mismas características de urgencia que tuvo, en tiempos de Margarita María de Alacocque, el llamado del Sagrado Corazón para que los hombres no enfriasen sus corazones. Las mismas consecuencias que el llamado de Pío X a la comunión frecuente, indudablemente una de las causas de la renovación que experimentamos en nuestros días. No se puede comulgar diariamente sin querer conocer más profundamente; *Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysterium ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*... (Denz. 1796).

El Padre Santo, en la alocución citada al comienzo de este trabajo, recordaba las reglas para sentir con la Iglesia, que puso San Ignacio al final de los Ejercicios. La regla undécima, dice así: «Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así

es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Thomás, San Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas neccessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia».

Este mismo año, el Maestro del Sacro Palacio, R. P. Cordovani, O. P., en la inauguración del curso del Colegio Angélico de Roma, predecía que así como existe hoy un Instituto Bíblico, existirá algún día un Instituto Patrístico, que habrá de dar al teólogo, cuya misión es *de divinis philosophare*, el aporte revelado, inmutable pero más y más clarificado de excrecencias y accesorios que en el decurso de los siglos se han ido sedimentando a costa suya. El sentido literal de la Escritura, así como el Verbum traditum de la patrística, no se ha agotado aún en sus virtualidades. Los nuevos métodos de investigación, las sapientísimas reglas de hermenéutica y nuevas orientaciones dictadas por León XIII, Benedicto XV y SS. Pío XII, prometen para un futuro no lejano un verdadero florecimiento de la teología positiva y especulativa.

Si hubo un tiempo en que aparecieron con frecuencia —y legítimamente— tratados teológicos o filosóficos *ad normam Sti. Thomae* o *ad mentem Sti. Thomae*, no tardaremos en ver tratados en que se explique a Santo Tomás *ad mentem Patrum*, *vel Sacrae Scripturae*, *vel Magisterii Ecclesiastici*, que es una diversa manera o método, por lo menos posible, y dice mucho del valor de los principios y doctrinas del Doctor Angélico.

Sería una integración de las dos fórmulas que establecíamos (CIENCIA Y FE, n. 17, p. 58): *mysterium non est mendacium* y *abstractio non est mendacium*, como características de los representantes máximos de la patrística y de la escolástica clásica.

Los misterios del Cuerpo Místico de la Iglesia, de Cristo Verbo Encarnado, la teología de los valores terrestres, la teología sacramentaria, la acción litúrgica, en fin, una síntesis más

teándrica y dinámica de la Buena Nueva, enriquecida con una experiencia más intensa de la vida religiosa personal y comunitaria, una espiritualidad que gira alrededor de los dos misterios de la Creación y la Redención, cuyos sacramentos tipos son el Matrimonio y el Orden Sagrado, todo ello será, en este siglo que los mismos protestantes han calificado de *siglo de la Iglesia*, el objeto de la renovación teológica que presenciamos y que no es ni puede ser una nueva teología, *nunquam perventura...*

Más libres de la urgencia de demostrar que se puede demostrar, los teólogos —gozando de la misma libertad de que gozaba Santo Tomás de Aquino— podrán volver a disputar sobre las procesiones del Dios uno y trino, cosa que en el siglo pasado les estaba vedado por la malicia de los tiempos: la característica de la teología de la segunda mitad del siglo XX será, más que la demostración de la verdad, el contenido de la misma (cf. P. Charles, S. I., *La théologie dogmatique, hier et aujourd'hui*. NRTh. 1929, pp. 800-817).

*Hacia una apologética integral: la PREAPOLOGÉTICA,
aporte de M. BLONDEL.*

Una cantilena repetida hasta la saciedad, describía la situación de la apologética de fin de siglo con el siguiente diálogo:

No le preguntéis a un católico por qué cree... os dará mil razones. Preguntadle qué cree, no os sabrá responder.

Lo importante era probar que se podía probar. La obligatoriedad de admitir una revelación cuyo contenido se ignoraba más o menos, y cuya consecuencia inmediata era la práctica de ciertos ritos, la abstención de ciertos placeres más o menos inominables, y por fin la seguridad más o menos firme de que en la otra vida habría una compensación satisfactoria.

El ataque contra la religión venía de todos los campos. La ciencia, la historia, la filosofía, la antropología... Había que defender las posiciones y para ello podía elegirse uno u otro de los caminos: con las mismas armas, sin perder contacto con el adversario, perseguirlo hasta sus últimos reductos, y tal fué la actitud de la apologética científica; o reducirse a conservar en el seno de la Iglesia a los fieles, despreciando las imputacio-

nes de los pseudo científicos, a los cuales se oponía el silencio o el sarcasmo.

Dos nombres se han dado a esas actitudes, que hoy nos parecen lejanas: *concordismo*, tratar de concordarlo todo, cuya expresión máxima fué el modernismo; tratar de conservarlo todo intacto, ignorando voluntariamente todo lo que pudiera significar progreso o enfoque distinto de los problemas, fué el *integrismo*.

Si hemos de creer al Cardenal Suhard, en su pastoral «Crecer o declinar de la Iglesia», ambas actitudes no han desaparecido del todo. En efecto, el texto citado dedica página y media al modernismo y cinco páginas al integrismo (ed. Chilena).

A pesar de la definición Vaticana acerca de estas cuestiones, la apologética de fines del siglo tenía aún un fuerte sabor racionalista, debido a su necesidad de combatir con sus propias armas a Hermes y sus discípulos. Por otra parte, ganada la batalla contra el fideísmo, la menor concesión que se hiciera a éstos sería una claudicación. Es de notar que siempre somos más encarnizados con el enemigo de dentro, que con el enemigo de fuera. Las guerras civiles son las peores, en todos los terrenos (cf. Charles, *Le Concile Vatican et l'acte de foi*. NRTh. 1925, 513).

Que una tal postura haya sido tachada de extrínseca, de poco religiosa, de científicista, de poco humana y poco divina —el hombre no es un animal racionador— no es de extrañar. Por otra parte, la apologética, orientada toda ella al acto de fe, padecía los efectos de una teología que sustituía muchas veces al *obsequium plenum intellectus et voluntatis* el *obsequium rationale*.

Cerrados por un estrecho cerco, los intelectuales de la época, agnósticos e inmanentistas en su mayor parte, si no positivistas empíricos, estaban totalmente alejados, incapaces de entender tales o cuales argumentaciones. La apologética científica o racional no podía producirles la fe. Y parece que muchas veces lo haya pretendido. «Condenando a Hermes, dice el P. Charles, la Iglesia ha hecho algo más que condenar una forma banal de racionalismo teológico. Ha condenado toda doctrina que pretendiera que, en el acto de fe, *ver que es verdad* pueda ser algo na-

tural, extraño a la gracia, y que ésta no se torne necesaria sino para hacernos *obrar* bien. La gracia de la fe no es solamente una *fuera* de rectitud en la conducta; es una luz íntima en el espíritu (*l. c.*, p. 535). En efecto, el canon V de Fide (Denz. 1814) expresa: *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam quae per dilectionem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S.*»

Ninguna argumentación, por más científica o psicológica que sea, es capaz de producir la fe. Ni basta para satisfacer la exigencia del Concilio Vaticano afirmar que la libertad puede intervenir para suspender el asentimiento o la proclamación de la consecuencia del silogismo, cuyas dos premisas son ciertas: sería una libertad de ejercicio, que no es precisamente la que negaba Hermes. Ni basta el argumento sacado de la epístola de Santiago: *daemones credunt...* «*credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus*» (*de Veritate*, Q. XIV, a. 9. ad 4).

Por otra parte, la afirmación de un misterio estrictamente tal, la Trinidad o la divinidad de Jesucristo, supera las fuerzas de la inteligencia. La fe natural o científica o «*scientia ex testimonio*» choca a la concepción de la fe teologal necesaria para afirmarlo, ya que la fe «*non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (II, IIae., q. 1, a. 2, ad 2). *Nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in Spiritu Sancto...*

La apologética no podía negar esta verdad elemental. Pero podía suponerla y pasarla por alto. (El Cardenal Billot, a quien tanto debe la teología del acto de fe, no propone una tesis especial sobre la sobrenaturalidad del acto de fe). De esta apologética científica pareciera hablar Santo Tomás, cuando dice:

«*Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione (lo cual vale de cualquier otro misterio propiamente tal) fidei dupliciter derogat... Secundo; quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his qui auctoritatem suscipiunt;*

apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides... (I, q. 32, a. 1).

Veamos la descripción que del método apologetico en vigor a fines del siglo nos transcribe M. F. Sciacca en su libro *Il problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale*. (Morcegliana, pp. 335-336).

«La apologetica es una ciencia que demuestra racionalmente la existencia de Dios, el hecho de la Revelación, la divinidad de la Iglesia, prescindiendo de la fe, de los dogmas, del Verbo revelado. Imaginemos un hombre que no solamente no cree en el contenido de la Revelación, pero ni siquiera está racionalmente convencido de la existencia de Dios, ni de la divinidad de la Iglesia. El apologeta se le presenta para convencerlo, con argumentos puramente racionales, ineluctables. Dentro de un sobre cerrado lleva el contenido dogmático de la Revelación, del cual no se sirve en la demostración. El apologeta, con las demostraciones apuntadas más arriba, demuestra primero la existencia de Dios, y así refuta el ateísmo, el panteísmo y funda el teísmo; después demuestra el hecho de la Revelación, es decir, que Cristo es el mensajero de Dios, y así el teísmo cesa de ser genérico y se hace cristiano; por último la divinidad de la Iglesia, continuadora de la obra de los Apóstoles, depositaria e intérprete única e infalible de la Verdad revelada por Cristo. La demostración es completa, en cuanto funda el teísmo —cristiano— católico. Cuando el ateo se ha convencido racionalmente de la existencia de Dios, de que Cristo es su mensajero, y de que la Iglesia, de origen divino, es la depositaria de la Verdad, no puede rehusarse a creer el contenido de la Revelación, es decir, los dogmas establecidos por la Iglesia, contenidos en el sobre cerrado, que ahora es el momento de abrir, a fin de que el convertido pueda conocerlos y aceptarlos».

El mismo M. F. Sciacca describe uno de los resultados posibles de la empresa: «Si la persona a la cual el apologeta se presenta para convencerla, con la fuerza de la razón, acerca de la verdad racional de los preámbulos de la fe, es un hombre indiferente a estas cuestiones, un hombre incapaz de una verdadera experiencia religiosa (aun cuando sea cultísimo en cuestiones de religión y teología) y no siente de ninguna manera el problema

religioso, después de haber oído al apologeta puede muy bien contestarle que, aún reteniendo posible la hipótesis de la Revelación y dándose hechos que realmente la comprueben, no se siente de ninguna manera obligado a adherir a ella racionalmente y gobernar la propia vida en consecuencia. Cada hombre se ocupa de tantas cosas y se desinteresa de tantas otras —puede ser sensibilísimo a las ciencias matemáticas y sordo a la belleza artística— que entre los hechos por los cuales se desinteresa está la *Revelación, el hecho religioso o religión en general*. En este punto, cierra el sobre y torna a ocuparse de los hechos que siempre le han interesado».

Antes de ocuparnos de Maurice Blondel —el padre de la preapologetica— deberemos fijar nuestra atención en la obra apologetica del Cardenal Dechamps (1810-1883), que si no señaló un camino nuevo —se encuentra ya recorrido en las obras de S. Agustín, véase *De vera Religione, De utilitate credenti*, etc... — fué uno de los redactores de las definiciones Vaticanas. Su célebre argumentación constituye la vía empírica adoptada por el Concilio (cf. Denz., 1794). En un próximo estudio sobre el tratado de Ecclesia nos ocuparemos detenidamente de la apologetica de Dechamps.

Una idea debemos, sin embargo, retener de ambos maestros: la felicidad, la *beatitudo*, el deseo de la felicidad —*desiderium boni repromissi*, dirá S. Tomás— es el móvil último de la voluntad. «*Omnia quae desiderat voluntas appetit propter beatitudinem* (I, q. 40, 2); *est primum obiectum voluntatis*, (I, II, q. 3, 4); *homines appetunt beatitudinem* (I, q. XIX, 1; I, II, q. XIX 10, etc...). *Beatitudo ascendit in cor hominis secundum rationem communem; non autem quae et qualis sit in speciali* (I, II, q. V, a. 8, etc.). El hecho religioso es algo que responde a esta realidad: es la satisfacción de esa indigencia. No que la indigencia cree la religión, sino que la religión satisface a esa indigencia. *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*, exclamaba S. Agustín al comienzo de sus Confesiones.

Para el Cardenal Dechamps la fe permanece libre, aunque sea evidente que Dios ha hablado, porque esa evidencia es *relativa* a nuestras disposiciones voluntarias... Sólo hay dos hechos

que verificar en la génesis de la fe: uno en ti y otro fuera de ti... El *hecho interior* por el cual comienza su examen —es el primero que se puede constatar y el índice de la buena fe necesaria— está constituido por los elementos siguientes:

a) *el deseo de la felicidad...*

b) *el deseo de la revelación*: «Toda alma sincera, entrando en sí misma, reconocerá que no encuentra en ella sino silencio. ¿Qué escuchará, en efecto, cuando los más grandes genios de Oriente, de Grecia y de Roma han apartado constantemente los ojos de ese problema, o no han hecho más que balbucear en su presencia, sin poder dar la menor solución satisfactoria, y cuando el más grande de todos esos hombres, el divino Platón, no se ha detenido más que para gemir y suspirar por la luz que viene de arriba: Nadie los resolverá si Dios mismo no nos sirve de guía. Habéis pensado y hablado como él; y todo hombre de buena fe dirá igualmente, reconociendo que la inclinación a la *vida futura* no está sola en nosotros sino acompañada del deseo invencible de conocer con certeza lo que nos espera, de la imposibilidad de dirigirnos de buena fe a nosotros mismos o a nuestros semejantes para saberlo, pero sobre todo de la necesidad de esperar una luz superior que nos lo enseñe. Hemos constatado otro hecho de conciencia: La impotencia en que nos hallamos de contentarnos con las luces interiores en este gran problema de nuestro fin, precedido de tantos misterios; la duda, acogiendo todas nuestras opiniones, todos nuestros sistemas, nuestros sueños, todas las pretendidas revelaciones de aquí abajo; el deseo, la espera, el llamado de la revelación de lo alto: *Oriens ex alto*». (*Entretiens sur la démonstration catholique*. Entret. 1, pág. 24, ed. Opera omnia).

c) *el deseo de un magisterio vivo*: El testimonio de Dios, que busca la razón humana, no es un testimonio muerto, sino una palabra viva; la revelación que busca la razón humana no es solamente algún antiguo monumento escrito, o alguna vieja inscripción que descifrar o algún libro de laboriosa interpretación y que, aunque inspirado por Dios, no sabría evitar los errores de los que lo interpretasen mal, sino una voz viva y paternal que pudiese escucharse simplemente y viniese a nosotros aun antes de ser buscada (*ib.*, p. 37).

La obra de Blondel se sitúa, por su dependencia de León Ollé-Laprune, en la corriente agustiniana de que es exponente el Cardenal de Malinas. El principio de que partía en 1893 para interesar a sus colegas los intelectuales en el problema religioso, era el hecho interno de Dechamps, la acción del sujeto concreto. Como con un taladro, desde dentro, agujerea la costra inmanente y sale de él, pero partiendo de él.

«No se puede admitir vitalmente alguna doctrina u obligación —*mediante un acto voluntario*— que en alguna manera no sea inmanente al sujeto, al hombre». Por inmanencia entiende Blondel aquello que responde a alguna indigencia interna del hombre; luego, según Blondel, no puede el hombre admitir libremente una doctrina, una obligación o un destino, y asimilarlo, que no tenga alguna relación de conveniencia con él mismo, con el sujeto. En otras palabras, lo que es totalmente extrínseco al hombre no puede informar su vida religiosa. Si recordamos que para S. Tomás la religión *est ordinatio hominis in Deum* y que *dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi* (II II q. 26, a. 13, ad 3), la proposición blondeiana nos parecerá menos áspera.

Examinando la acción, que es la actividad concreta «sensitivo-volitivo-racional», se remonta al conocimiento de esa natura concreta y establece su finalidad. «*Quaelibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem* (I, q. 62, a. 4 et passim). Por otra parte, si el movimiento se especifica por el término *ad quem* y no por el término *a quo* (I, q. 23, 1, ad 3) el término *ad quem* es lo primero en la intención, aunque sea lo último en la ejecución (I II q. 1, a. 1, ad 1; passim), es por otra parte causa eficiente; la primera de todas las causas es la causa final (I, q. 5, a. 5). De donde se ve claro que, partiendo del análisis de la acción humana concreta, pueda Blondel establecer la finalidad de la acción y por lo tanto de la natura concreta que la produce. No parte del análisis de la natura «animal racional» sino de la finalidad de su acción real.

En efecto, el indiferente que se tiene por tal no lo es en realidad, escribe Gastón Rabeau. Querría convencerse de que lo es, pero ello es falso. El hombre no se contenta jamás de sus acciones, ni del resultado de sus acciones, ni siquiera de los fines

que por ellas pretende expresamente; sin saberlo, y como a pesar suyo, tiende al más allá. Cf. S. Th. I, q. 26, a. 1, ad 2: *Impossibile est quod aliqua operatio voluntatis abeat rationem ultimi finis.*

De la misma manera el pensamiento humano oscila siempre entre la búsqueda de lo individual, la aprehensión de lo concreto intuitivo y la búsqueda de lo universal, la especulación abstracta. Ni lo uno ni lo otro le basta: apunta a una convergencia que no se da sino en el infinito y no progresa hacia ese infinito sino por una serie de *opciones* que comprometen su responsabilidad total y ponen en juego su destino. El filósofo no prueba, claro está, que lo sobrehumano existe, sino que ni la acción ni el pensamiento humano se terminan en sus objetos aparentes. Un lugar queda vacío, y el hombre tiene la obligación de preguntarse si Dios no lo llenará revelándose. (Rabeau, en *Apologétique*, Bloud et Gay, pp. 15-16).

Veamos el movimiento ascensional de la dialéctica blondeliana:

a) el hombre es necesariamente activo: necesariamente debe obrar, y ello por una finalidad. La mera pasividad es imposible, puesto que el mismo no querer importa en realidad actividad. «No quiero querer» no importa sino: «Quiero no querer». En vano se pretendería rehuir el problema de la acción.

b) La filosofía de la acción pretende resolver este problema. Busca, en efecto, cuál sea el objeto último de nuestro querer, si queremos voluntariamente ratificar la tendencia espontánea e íntima de nuestro querer, conformando nuestra voluntad racional a la voluntad natural. Si renunciamos a esta conformación, la tendencia natural nos condenará.

Si la tendencia natural llama o exige normas de una autoridad natural o divina, debemos someternos; en ese caso la sumisión no será absolutamente extrínseca, sino inmanente, exigida por nuestra tendencia natural.

c) Para averiguar lo que postula la tendencia natural, no procede Blondel por vía de deducción sino de inducción. Debe inquirir en la evolución de la acción individual, familiar, religiosa, social; en las acciones y pensamientos metafísicos, científicos y religiosos del hombre. Resultado de estas inquisiciones es

el afirmar que el hombre tiene por fin último a Dios, la posesión de Dios. Esta posesión de Dios, absolutamente trasciende lo que el hombre puede alcanzar por sus propias fuerzas. En qué consista esa posesión, más aún, su existencia, no puede deducirse de esa investigación: el análisis de la acción no puede lograrlo.

Pero el hombre está obligado a reconocer tres cosas:

- 1) la existencia de Dios, fin suyo último;
- 2) confesar su propia incapacidad para alcanzarlo plenamente;
- 3) disponerse para recibir —si Dios quiere concederlo— el don divino que presiente, y caminar por esa vía, desde el momento que Dios la indicase. Es esta disposición la que constituye la *opción*.

d) de la indigencia de la posesión de Dios, que demuestra la vía de la acción, se sigue que los principios inmanentistas no permiten rechazar, sin previo examen, una religión que con títulos serios se presente ofreciendo esa posesión de Dios.

e) el catolicismo afirma y ofrece la posibilidad de la posesión de Dios, acompañando sus afirmaciones con argumentos serios; luego, de acuerdo a los principios de la inmanencia debe el hombre seriamente investigar y ver si se cumplen tales promesas.

f) el examen debe hacerse según los métodos tradicionales, evitando todo extrínsecismo exagerado.

g) el examen del catolicismo demostrará la verdad de sus afirmaciones y entonces el filósofo —si quiere ser consecuente con sus principios —deberá admitir —obligación moral— la religión que le ofrece la posesión de Dios. (cf. Valensin, S.I. DAFC. *Inmanence*; Romeyer, S. I., B.: *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*; cf. etiam la bibliografía que se publica en este número).

Las dos críticas principales de que fué objeto *La Acción* de 1893 —que nunca ha figurado en el Índice de los libros prohibidos— versan acerca del *valor del principio de inmanencia* y la *exigencia de la posesión de Dios*.

La formulación que hace Blondel del principio es muy otra que la condenada por Pío X en los modernistas. A las críticas,

Blondel responde fácilmente con Santo Tomás: *Nihil autem potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniet in ipso desiderium finis; et hoc est quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem.* (*De Veritate*, q. XIV, a. 2, c.).

¿Quiere esto decir que hay una exigencia de la visión beatífica en la naturaleza humana? Blondel nunca considera la natura humana en abstracto, antes bien, él mismo ha propuesto el término *transnatural*, para expresar su pensamiento: «Este término, escribe, ha sido propuesto para traducir en lenguaje racional la tesis filosófica que expresa precisamente y sin equívoco la concepción cristiana del hombre y de su destino. Según esta concepción, el estado de naturaleza pura es una pura abstracción, que no existe ni ha existido jamás. Estudiando nuestra natura de hombre, tal cual es de hecho, histórica y psicológicamente, no es el estado de naturaleza pura lo que encontramos en él, de la misma manera como, viviendo, no podemos sustraernos a esa radical y universal penetración de algo que impedirá siempre al hombre encontrar su equilibrio en el orden humano. El término *transnatural* expresa el carácter inestable de un ser que, no teniendo más o no teniendo todavía la vida sobrenatural a la cual estaba llamado, o a la cual es vuelto a llamar, se halla como atravesado por estímulos en relación con aquella vocación, y que después de la pérdida del don inicial no recae en un estado de naturaleza lapsa, sino que guarda el estigma de un punto de inserción preparado y como una aptitud para recibir la restitución que necesita, para no quedar por debajo de su destino real y obligatorio» (*Vocabulaire tech. et crit. de la Philosophie: Transnaturel*).

En el mismo diccionario escribe a propósito de *surnaturel*: Lo es, en el rigor de la expresión, lo que procede de una condescendencia gratuita de Dios y eleva la creatura inteligente a un estado que no podría ser natural a ningún ser creado, a un estado que no podría ser realizado, ni merecido, ni concebido por una fuerza natural; puesto que se trata de la comunicación de la vida íntima divina, *secretum regis*, de una verdad impenetrable a toda mirada filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad. (*l. c.*, p. 1052, nota).

La segunda dificultad que se le plantea al filósofo de Aix es acerca de la finalidad única: la posesión de Dios como fin único y necesario atribuible a la natura humana concreta, histórica. ¿Puede esto demostrarse filosóficamente? Blondel escapa a la dificultad, desde que su tesis no parte del análisis racional de la esencia humana, «animal racional», sino de la acción del hombre realmente e históricamente orientado al fin sobrenatural.

En segundo lugar, Blondel no prueba su aserto directamente, sino por una vía indirecta, demostrando la insuficiencia de todo lo creado, y de todo bien finito, para saciar el apetito humano de la felicidad. A este respecto conviene hacer notar que la misma vía sigue el Doctor Angélico, en la *Summa contra Gentes* (Qq. XXV a XL del Lib. III), cuando establece que el objeto de la felicidad del hombre no puede ser otro que la visión de Dios. Claro está que la argumentación de la *Contra Gentes* podría ser contestada por un puro filósofo, escribe el P. de Lubac. (*De la Connaissance de Dieu*, pp. 123-126). La grandeza de Santo Tomás —agrega el mismo P. de Lubac— consiste en haber, por una ascensión que la razón no puede justificar, pero que el espíritu ratifica, o mejor dicho exige, profundizado en el movimiento de la inteligencia, hasta llegar al apetito espiritual. En su filosofía, el esfuerzo filosófico se convierte en impulso místico. El espíritu humano toma conciencia de su natura total y busca encontrar, más allá de las técnicas y de las especializaciones, que le han obligado a dividirse, su simplicidad inicial. Las distinciones y oposiciones formales tienden, aunque sin lograrlo plenamente, a reabsorberse en la unidad. Todo el pensamiento de Santo Tomás es una búsqueda de Dios (*l. c.*).

Si se sigue el proceso ascensional del Banquete de Platón, se verá que el Angélico y Dechamps y Blondel pudieron escribir como escribieron, al descubrir el apetito innato, natural o transnatural, que la condescendencia divina había puesto en el hombre para saciarlo. No es lo natural lo que exige lo sobrenatural, sino por el contrario, lo sobrenatural exige lo natural, supuesto que en la intención divina: *prius deiformis quam homo* (cf. de Lubac: *A propos du Surnaturel*. RSR. 1949, Janvier-Mars.).

El problema de la filosofía cristiana.

Por la resonancia que tuvo hace veinte años un debate largo de un quinquenio, y por la importancia que tiene con respecto al tema que tratamos, no podemos dejar de mencionar la polémica que, iniciada por Émile Bréhier, contó entre sus participantes a J. Maritain, E. Gilson y M. Blondel, acerca de la filosofía cristiana (cf. de Lubac: *Sur la philosophie chrétienne*. NRTTh. 1936, pp. 224-253).

El cristianismo «no ha cambiado el mecanismo normal de la filosofía, pero ha tornado más fácil y seguro su ejercicio, ya que el filósofo que es al mismo tiempo un cristiano posee por la fe ciertas verdades que le indican el término a alcanzar en sus empresas racionales. Es una ventaja, una seguridad, pero ello no quita nada del carácter racional o racionalidad pura de sus trabajos filosóficos. En el fondo, es en el hombre que filosofa, y no en la filosofía, donde ha habido cambio». Tal la opinión de Maritain, resumida por el P. de Lubac.

Para É. Gilson, en cambio, la historia prueba que existe una filosofía cristiana, en primer lugar, en el sentido de que la filosofía es deudora, de hecho al menos, al cristianismo, de una serie de nociones tales como la idea de creación, de persona... en segundo lugar, en el sentido de que los elementos de la filosofía antigua, recibidos por el cristianismo, no lo han sido sino mediante una transformación.

Para M. Blondel, la pretensión de É. Bréhier de «encapsular el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente encadenadas», como dice Marcel, es *irracionalmente racionalista*. Por sobre todos los sistemas cerrados en sus conceptos, constitucionalmente, si se quiere así decirlo, la filosofía, si quiere ser integralmente racional, debe llegar a reconocer que ella es normalmente incompleta, que abre en ella y delante de ella un vacío preparado no solamente para sus descubrimientos ulteriores y en su mismo terreno, sino para las luces y aportes de los cuales ella no es, ni puede llegar a ser, el origen real.

Declarando los autores citados que el nombre de filosofía cristiana no deja de revelar cierta impropiedad, todavía lo mantienen, entendiéndolo de una manera impropia.

En efecto, para Maritain la filosofía cristiana *no es cristiana*: si entre los elementos que escruta algunos se encuentran contenidos en el depósito de la revelación, la coincidencia es fortuita. Todo lo que se puede decir es que, siendo J. Maritain cristiano, se encuentra ayudado, como de fuera, en su trabajo filosófico, por las sugerencias de la fe.

Para É. Gilson, la filosofía cristiana *ya no es más cristiana*, puesto que la revelación es para él generadora de razón. «Esfuerzo constante por llevar lo irracional que hay en nosotros al estado de racionalidad», la filosofía se anexiona pues pura y simplemente lo que la revelación cristiana le ha dado.

En cuanto a Blondel, la filosofía cristiana *no es todavía cristiana*. Porque es la filosofía que constata por sí misma, en un paso último, que es sin embargo una obra de pura reflexión racional, que ella no pone el punto final: *ne boucle pas*. Es, pues, una filosofía que estará abierta al cristianismo, pero que, en derecho, no procede de ninguna manera de él, puesto que si quisiera proceder de él, no podría ser sino quitándole su carácter sobrenatural, en el mismo momento en que ella lo proclama en su última etapa. (*l. c.*, de Lubac, p. 244).

De allí que proponga el P. de Lubac, como el sentido más comprensivo y el que podría satisfacer mejor nuestro ideal de unidad, el sentido más tradicional; se la puede definir con estas palabras: la síntesis de todos los conocimientos, operada a la luz de la fe. Si bien es cierto que el adjetivo *cristiana* quedaría suficientemente explicitado, el sustantivo «filosofía» pareció al P. Sertillanges padecer detrimento. De Lubac responde que filosofía no significa otra cosa que *amor a la sabiduría*. La segunda dificultad estaría en que se confundiría la filosofía con la teología:

«Poco importan las palabras. Pero en la acepción corriente del término, teología evoca en nuestros días, desde hace mucho tiempo, pero especialmente desde el siglo XVI, un saber más especializado. No es ya la inteligencia de la fe, mucho menos la inteligencia por la fe. Es la ciencia de las verdades reveladas, no es ya la ciencia de todas las cosas a la luz de la fe. Si no tenemos una palabra especial para designar esta ciencia, ¿no se deberá a que ya no le corresponde gran cosa en nuestro pensamiento? El debate acerca de la filosofía cristiana, llamando la atención sobre el punto, nos ha hecho un gran servicio».

Gabriel Marcel, haciéndose eco de las mismas preocupaciones, podía escribir en 1932: Una filosofía cristiana me parece se debe definir por el hecho de que encuentra su punto de enriquecimiento ontológico en un hecho *único*, sin analogía posible, que es la Encarnación. Puede ser que sea abusivo pretender que la esencia de una filosofía semejante sea una meditación sobre las implicaciones y consecuencias en todos los órdenes de este hecho no sólo imprevisible, sino contrario a las exigencias superficiales de la razón, que a primera vista *se presentan erróneamente como imprescriptibles*. Pero la función esencial de la reflexión metafísica consistirá en criticar esas exigencias en nombre de *exigencias más altas* y, por consiguiente, de una razón superior que la fe en la Encarnación pone precisamente en estado de tomar plenamente conciencia de sí». (citado por de Lubac, *l. c.*).

Por preñadas que estén de nuevas cuestiones, estas explicaciones nos aclaran las nuevas orientaciones de la filosofía, que no podrá ser más una *filosofía separada*. Nosotros no podemos pensar, decía el mismo Marcel en su conferencia célebre sobre el Misterio ontológico, como si no hubiera habido antes de nosotros siglos de cristianismo, de la misma manera como en la teoría del conocimiento no podemos pensar como si no hubiera habido una ciencia positiva durante siglos». Una afirmación tal no debe entenderse, anota el P. de Lubac, en el sentido de que haya verdades, cristianas o científicas, de las cuales se aprovecha el filósofo, o verdades con las cuales el espíritu del filósofo se enriquece, sino más profundamente, en el sentido de que la filosofía ya no es la misma que antes.

«Para poner un ejemplo, de entre los muchos frecuentemente propuestos y que la filosofía de G. Marcel pone en pleno valor, —un ejemplo que es mucho más que un ejemplo— no es solamente la noción de persona la que, objetiva e impersonalmente, por así decirlo, ha recibido del cristianismo desarrollos completamente nuevos: es la persona misma la que ha surgido de su misterio y ha recibido revelación de sí misma».

«El hombre puede rechazar a Cristo: se encontrará frente a sí mismo —tanto frente a su inteligencia como a su corazón— tal cual, aún en su propia naturaleza, lo ha transformado Cristo. Y,

para filosofar, no puede partir de otra cosa, no se puede servir de otra cosa. Si el espíritu no está cerrado en sí mismo —y no se ha afirmado esto sino por haber hecho del espíritu una cosa— no puede sin embargo huir de sí mismo. El tiempo es irreversible. Todo filósofo de hoy día, con la condición de que sea bastante perspicaz para superar el positivismo y entrar verdaderamente en la filosofía, quiéralo o no, y en una medida variable que puede ser justamente la de su propia perspicacia, es un filósofo cristiano (de Lubac, *l. c.*, p. 253).

El aporte del existencialismo a la preapologética blondeliana

Llegar a establecer la conciencia moral, la obligación moral de la opción, era un grande paso para resolver el problema religioso. Pero todavía faltaba mover... hacer desear, ayudar a la *voluntas rationis* a conformarse con la tendencia natural, la *voluntas naturae*.

El hecho religioso ya no habría de solucionarse en el plano de la razón pura. Era necesario *hacer sentir* el misterio de la existencia. Es curioso notar que la música, el teatro y la guerra han sido quizá los más fieles aliados en esta empresa. La contingencia se experimenta mejor que se define, diremos recordando el dicho de Kempis acerca de la compunción, o el de Santo Tomás acerca del conocimiento y experiencia de la castidad.

El mismo San Ignacio de Loyola, en unas notas dictadas, acerca de las condiciones ideales para hacer ejercicios, decía: *Que no esté tan aficionado a alguna cosa, que sea difícil traerlo a que se ponga a igual balanza delante de Dios, mas que esté angustiado en alguna manera, con el deseo de saber qué haya de hacer de su persona, y ambiguo...* (MHSI, M. Ignat., p. 786).

Santo Tomás, en su Comentario a San Pablo (*II Corint.*, IV, 8) sobre las palabras *tribulationem patimur sed non angustiamur*, expresa: *Loquitur ad similitudinem viatoris, qui quando non patet ei via, qua exeat de aliquo arcto loco, angustiat, quasi dicat: homines, qui solum in mundo confidunt, angustiantur, si undique a mundo tribulantur, quia non patet eis via remedii, cum non sperent nisi de mundo. Sed nos, licet tribulemur in*

mundo, quia tamen confidimus de Deo et speramus in Christo, patet nobis via evasionis et auxilii a Deo, et ideo non angustiamur. La misma doctrina en el cap. VI, 12: *sciendum est quod angustiari idem est quod includi in aliquo, unde non patet alius aditus evadendi...*

Una angustia lleva a la nada, a la náusea, a la desesperación; la otra posible, dentro de la concepción idolátrica del hombre, que señalaba el Cardenal Suhard en *Le Sens de Dieu*, al «coronémonos de rosas, comamos, y bebamos, cras moriemur...»

La filosofía existencialista de Marcel, Lavelle, Le Senne y otros católicos de primera fila, *filosofía abierta* a lo sobrenatural, al tipo de la filosofía de Blondel, responde exaltando la virtud de la esperanza:

C'est la foi qui est facile et de ne pas croire qui serait impossible.

C'est la charité qui est facile et de ne pas aimer qui serait impossible.

Mais c'est d'espérer qui est difficile.

Et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation, escribía Péguy.

El filosofar deja de ser una dialéctica para ser una horadación en el propio misterio del Ser que es y de los seres que somos, conscientes que El que es, irreversiblemente se ha constituido *intimior intimo meo*.

La fe no será sino la revelación del misterio de Dios y al mismo tiempo del misterio del hombre. El encuentro, por el cual suspira la creación toda, con *gemitibus inenarrabilibus, vanitati subiecta non volens*, importa la afirmación de esa Persona, para poseerla. Mientras tanto, la esperanza:

La petite Espérance s'avance entre ses deux grandes soeurs et on ne prend seulement pas garde à elle.

Sur la route montante

Traînée, pendue aux bras de ses deux grandes soeurs,

Qui la tiennent par la main,

La petite Espérance

S'avance

Et au milieu... elle a l'air de se laisser traîner.

Et en réalité c'est elle que fait marcher les autres.

Et qui les traîne.

Et qui fait marcher tout le monde...

C'est elle, cette petite, qui entraîne tout... (Péguy).

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. En primer lugar una vista de conjunto de la tendencia, en el artículo de vulgarización del P. DANIELOU, S. I.: hacerse cargo que las fórmulas simplificadas deben ser matizadas en el sentido de la medida.

ÉTUDES, Avril 1946: *Les orientations présentes de la pensée religieuse*. Notar en las pp. 14-15 la exposición del rol del P. Teilhard de Chardin. Nota bien las dos tendencias extremas del pensamiento que el cristianismo puede integrar: el existencialismo por una parte, y por la otra la visión cósmica progresiva: Kierkegaard y Teilhard.

2. Sobre la influencia del pensamiento científico en esta teología; fué entre otros el rol del P. TEILHARD, que no ha hecho obra de teólogo sino de sabio biólogo: él ha dado a los teólogos la dimensión «tiempo», en pos de Bergson: evolución cósmica y humana. Al respecto se puede ver:

VIE INTELLECTUELLE, 1933, Tomo 24, pp. 218-222: respuesta de Teilhard a las razones de la incredulidad moderna.

ÉTUDES, 20 Marzo 1939. TEILHARD: *La mystique de la Science*.

ÉTUDES, Mayo 1946. TEILHARD: *Vie et Planètes*.

ESPRIT, Agosto-Septiembre 1946, pp. 235-56. TEILHARD: *Le Christianisme et la Science*.

PSYCHE, Noviembre 1946. TEILHARD: *Le Cone du Temps*.

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE DE TOULOUSE, Dec. 1947, p. CIII. BRUNO DE SOLAGES: *La pensée chrétienne face à l'évolution*.

3. Respecto a las publicaciones de la escuela en el campo teológico, ver algunos textos sobre el sentido de la historia, que es una de sus características esenciales:

Collection *Théologie de Fourvières*: N.º 1. BOUILLARD: *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin*. Ver en la conclusión los matices, notando bien las reservas que añade a su pensamiento (p. 221): Para evitar todo equívoco, notemos que las afirmaciones absolutas que oponemos a las representaciones contingentes comprenden no solamente el dogma definido, es decir, las proposiciones canonizadas por la Iglesia, sino también todo lo que está contenido explícita o implícitamente en la Escritura y Tradición. Comprenden así lo invariable o absoluto del espíritu humano, principios primeros y verdades adquiridas,

necesarias para pensar el dogma. Oponemos este conjunto de invariantes a lo que hay de contingente en las concepciones teológicas. Es esencial comprender que esos invariantes no subsisten à côté e independientemente de las concepciones contingentes. Se conciben y se expresan necesariamente en ellas. Pero cuando cambian, las concepciones nuevas contienen las mismas relaciones absolutas, las mismas afirmaciones eternas». (Obra alabada por el P. BOYER, S. I. Gregorianum 1946, pp. 157-60). N.º 3. DE LUBAC: *Corpus Mysticum*, p. 365, nota E. *Une illusion de l'histoire de la théologie*: estas líneas observan que es simplista concebir la historia de la teología como un progreso lineal en una perspectiva y una visión del mundo única. Es algo más complejo y múltiple. N.º 8, *Supernaturel*, del mismo autor. Ver al respecto las respuestas del mismo a las dificultades, en RSR, Janvier-Mars 1949.

Sobre la evolución del dogma: DE LUBAC: RSR, Janvier-Mars 1948, praesertim pp. 155-158.

4. Este sentido de la historia está ligado al sentido de *la relatividad de los sistemas y de las concepciones racionales*. (Nota: no se subestiman de ninguna manera los sistemas tradicionales de filosofía en la Iglesia; pero no se quiere encerrarse dentro de ellos al punto de paralizar todo progreso del pensamiento. La relatividad de los sistemas no es sino parcial). Se le da una tarea, sea en teología sea en filosofía, a las facultades de intuición, al simbolismo y al desarrollo histórico del espíritu humano, que puede expresar las mismas verdades religiosas en sistemas diferentes y en visiones del mundo un poco diferentes, según las épocas. Los textos citados expresan este punto de vista. Ver también: RSR. Avril-Juin 1948. BOUILLARD, *Notions conciliaires* y *Analogie de la Verité*, p. 264-267. (El resto de la controversia con el P. Garrigou Lagrange no es interesante, porque el P. G.-L. adopta una posición demasiado fixista y geométrica).

En efecto, la revelación y el cristianismo no son en primer lugar un sistema, sino una Persona, y la fe es en primer lugar la adhesión a la persona de Cristo, RSR. Octubre-Diciembre. *La théologie et ses sources*, par DE LUBAC et DANIELOU, en especial: pp. 396 398.

Sobre la aplicación de esta tendencia a la apologética:

DE LUBAC: *De la Connaissance de Dieu*, ed. Témoignage Chrétien... *La lumière de Christ*, Tém. Chrét., chez Mappus.

5 Esta noción de la búsqueda religiosa permite al pensamiento, si no se encierra en un sistema, enriquecerse con todo lo que los sistemas filosóficos antiguos y modernos pueden aportar de verdadero. Además de los textos citados ver:

RONDET, *Gratia Christi*.

LE BLOND, en RSR. Avril 1947: *L'analogie de la Verité: Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique*.

RONDET, RSR. *Hegelianisme et Christianisme...*

6 Todo esto está ligado a una filosofía, pero a una filosofía en el sentido más amplio de la palabra y muy poco sistemático: tendencia filosófica abierta:

- a) filosofía de la persona;
- b) pero filosofía de la persona en su situación histórica; desarrollo y progreso de la historia, el cristianismo está esencialmente en la historia;
- c) ...y en su situación cósmica (evolución del universo y de la vida) y social: este aspecto es uno de los más importantes, aspecto de todo el cristianismo (DE LUBAC: *Catholicisme*) como, por otra parte, de la persona humana, que es esencialmente social.

De ahí la importancia, desde el punto de vista religioso, de la historia, de la filosofía de la historia, de la sociología, y de las ciencias (inserción del hombre en el cosmos).

Es en fin una filosofía que da un justo lugar a la intuición, al valor espiritual de la acción (cf. BLONDEL) y a la experiencia, al lado de la razón; da su lugar al símbolo y al simbolismo, al lado del concepto. En el aspecto social, solidaridad, comunidad del cristianismo.

RONDET, *Le mystère du péché originel*. Tém. Chrét.

DE LUBAC, *Catholicisme*.

En el aspecto cósmico, además de TEILHARD:

RIDEAU, *Consécration*, Desclée, 1943.

MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*. Coll. Théologie.

7. Como método, esta escuela se caracteriza por una vuelta a los Santos Padres y a la Escritura. Como ejemplo de método se puede leer *Catholicisme*, ya citado.