

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año III

1977

Núm. 5

## ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau: <b>El diaconado como carisma y ministerio</b> ... ..	1
Miguel Antolí Guarch: <b>La Iglesia revisa su actitud cara a la política</b> ... ..	25
Vicente Cárcel Ortí: <b>La Santa Sede y la revolución de 1868</b> ... ..	55
Manuel Ureña Pastor: <b>Esencia y formas de la apologética</b> ... ..	115
<b>Notas:</b>	
Juan José Garrido: <b>A propósito de un libro sobre lenguaje religioso</b> ... ..	143
Adela Cortina: <b>A propósito de un libro sobre relaciones entre Ciencia y Religión</b> ... ..	159
<b>Recensiones</b> ... ..	175

# ESENCIA Y FORMAS DE LA APOLOGÉTICA

Por Manuel Ureña Pastor

CONTENIDO: INTRODUCCIÓN.—I. LA APOLOGÉTICA COMO TAREA ESENCIAL Y PERMANENTE DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA.—II. ESENCIA Y FORMAS DE LA APOLOGÉTICA CATÓLICA: SUS MODELOS HISTÓRICOS: A. *La apologética objetiva*: 1. Demonstratio religiosa. 2. Demonstratio Christiana. 3. Demonstratio catholica. 4. Límites de la apologética objetiva. B. *La apologética de la inmanencia*: 1. Origen y causas de su nacimiento: la metafísica imanentista moderna. 2. El nuevo talante de la apologética de la inmanencia. 3. Maurice Blondel, artífice de la apologética de la inmanencia. 4. Significación histórica de la apologética de la inmanencia. III. CONCLUSIÓN: PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA APOLOGÉTICA DE LA INMANENCIA.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo primordial del presente estudio no es describir la trayectoria de la apologética católica a lo largo de los sistemas teológicos habidos, ni tampoco presentar los distintos modelos de apologética que se dan en la actualidad. Lo primero está ya hecho y sobradamente estudiado. Buena prueba de ello son los trabajos de Claude Geffré,<sup>1</sup> Heinrich Fries,<sup>2</sup> John Walgrave<sup>3</sup> y Josef Schmitz.<sup>4</sup> Y respecto a lo segundo, sería temerario pretender resumir, en los límites de un artículo de revista, las múltiples y variadas tendencias de la apologética actual.<sup>5</sup>

Mi intento es muy otro. Se trata en realidad de estudiar la intuición fundamental de la así llamada “apologética de la inmanencia” y de con-

---

<sup>1</sup> Geffré, C., “Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación”, *Concilium*, 46 (1969), págs. 338-358.

<sup>2</sup> Fries, H., “De la apologética a la teología fundamental”, *Concilium*, 46 (1969), págs. 384-396.

<sup>3</sup> Walgrave, J., “Palabra de Dios y existencia”, Madrid, 1967, págs. 195-223.

<sup>4</sup> Schmitz, J., “La teología fundamental en el siglo xx”, en H. Vorgrimler y R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, 3 v., Madrid, 1973, v. 2, págs. 171-212.

<sup>5</sup> Por otra parte, este estudio no puede realizarse hoy de un modo exhaustivo, ya que faltan monografías sobre el tema y no se tiene aun la suficiente perspectiva histórica para enjuiciar críticamente las distintas corrientes.

trastarla con la apologética clásica que permaneció en vigor y sin discusión alguna hasta las últimas décadas del siglo XIX.

El estudio es, por tanto, de carácter comparativo. A lo largo de él, trataré de responder a dos preguntas fundamentales: primera, ¿cuál es el sesgo de la apologética clásica, llamada “objetiva”? Y segunda, ¿qué supuso para la apologética católica el nacimiento de la nueva apologética, denominada de la inmanencia?

## I. LA APOLOGÉTICA COMO TAREA ESENCIAL Y PERMANENTE DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA

A nadie se le oculta hoy la crisis por la que atraviesa el tratado de apologética. Refiriéndose a este hecho, escribe Henri Bouillard:

La apologética, como se sabe, no goza hoy de excesivo prestigio; algunos incluso estarían dispuestos a suprimirla y sustituirla por una exposición dogmática sobre la naturaleza de la revelación y de la fe cristianas.<sup>6</sup>

Tal ha sido, por ejemplo, la opción tomada por el padre René Latourelle. Su tratado de teología fundamental lleva por título “teología de la revelación” y nos ofrece tan sólo una exposición bíblica y dogmática de la revelación cristiana. Consecuentemente, la fundamentación filosófica de la fe y la defensa de la revelación están totalmente ausentes del mismo.<sup>7</sup>

Las causas que han motivado el abandono de la apologética son de diversa índole. Entre ellas cabe destacar dos:

1. Durante el siglo pasado y a principios del actual, el afán de defender y justificar la fe ha hecho con demasiada frecuencia descuidar la enseñanza positiva del mensaje cristiano.<sup>8</sup>

2. Por otra parte, los apologetas estaban frecuentemente mal informados sobre el estado de los espíritus que querían convencer y sobre las tesis que pretendían combatir. Presentaban demasiados argumentos carentes de consistencia, que diez años más tarde era preciso abandonar. De fracaso en fracaso y en un ininterrumpido repliegue, una larga serie de intentos desacreditaron a la apologética.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Bouillard, H., “La experiencia humana como punto de partida de la teología fundamental”, *Concilium*, 6 (1965), pág. 85.

<sup>7</sup> Latourelle, R., *Teología de la revelación*, Salamanca, 1967.

<sup>8</sup> Bouillard, H., op. cit., pág. 85.

<sup>9</sup> Bouillard, H., op. cit., pág. 85.

A la vista de lo ocurrido, cabría que nos preguntáramos: ¿vale la pena intentar de nuevo la restauración de la apologética o hay que considerarla como una ciencia teológica anacrónica y totalmente superada? Más todavía, ¿es posible y legítimo suprimir la apologética de la teología católica? O lo que es lo mismo, en orden a la fe cristiana, ¿la apologética es un valor o un disvalor?; ¿realiza una función necesaria o dificulta la comprensión del mensaje?

Planteado el problema en teología católica, la respuesta es obvia: el fracaso de determinadas formas de apologética no invalida la apologética en cuanto tal. Y esto porque la fundamentación racional de la fe cristiana es exigida por la misma estructura del catolicismo. En efecto, por su acendrada creencia en el valor de la naturaleza humana y en la imposibilidad de contradicción en Dios, la Iglesia Católica mantiene que, aunque la fe es un acto libre, el hombre no se compromete en él sin razón. Más aun, aunque el paso de la incredulidad a la fe no se efectúa sin la gracia del "lumen fidei", el hombre no acepta la revelación si no la percibe como razonable. Así, pues, es indispensable que sepamos presentar una justificación racional de nuestra fe.<sup>10</sup>

Esto supuesto, la labor apologética no es algo accidental dentro de la teología, sino la función más relevante de la misma, pues intenta presentar el mensaje cristiano de un modo que cuente para el hombre y le interpele. Es, por ello, función esencial y permanente de la teología y ha tenido siempre un lugar más o menos explícito en todos los sistemas teológicos.<sup>11</sup>

Sólo en el protestantismo ortodoxo (Lutero-K. Barth), que es positivista apriori, es rechazada la apologética como una actitud narcisista e idólatra ante la fe. Según la teología reformada, pretender demostrar el carácter razonable de la revelación es desvirtuar el contenido objetivo de la misma, reducir la palabra de Dios a palabra humana, no tomar en serio la gratuidad de la salvación.<sup>12</sup>

## II. ESENCIA Y FORMAS DE LA APOLOGÉTICA CATÓLICA: SUS MODELOS HISTÓRICOS

Hemos visto que la razón de ser de la apologética brota de la necesidad del creyente, del teólogo, de dar razón de su esperanza a todo hombre que la pida (I Pe 3, 15). Ahora bien, el hombre, destinatario último

<sup>10</sup> Bouillard, H., op. cit., pág. 86.

<sup>11</sup> Metz, J.-B., "Apologética", en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1972, v. 1, col. 361.

<sup>12</sup> Cf. K. Barth, *La revelación como abolición de la religión*, Madrid, 1973.

de la apologética, se plantea la pregunta por el ser desde una determinada historia y a partir de unos supuestos culturales concretos. Ello hace que cambie el horizonte de su comprensión de la verdad y que varíe, por tanto, la presentación del mensaje. Lo cual determina a su vez apologéticas de distinto signo. En este sentido, una de las características peculiares de la apologética de todos los tiempos ha consistido en asumir los valores de las diversas culturas, sin dejarse subsumir y sin agotarse en ninguna de ellas. Ha bautizado a todos, pero no ha sido bautizada por nadie.

Desde un punto de vista histórico, la fe cristiana se enfrentó primero con la filosofía helenista y con la metafísica política de Roma. Más tarde, en el medioevo, tuvo que hacer frente al Islam (Santo Tomás: "*Summa contra gentiles*"). En el siglo XVI, se vio obligada a dar razón de sí misma ante el cristianismo no católico. Por último, la apologética posterior a la Ilustración tuvo que habérselas con la crítica a la religión, basada en motivos filosóficos o sociales, o políticos, o procedentes de las ciencias naturales.<sup>13</sup>

Ahora bien, que la teología católica reivindicara la fe cristiana ante las diversas culturas no quiere decir que elaborara un tratado de apologética, sistemático y diferenciado, para cada caso. En realidad, la apologética, como ciencia teológica autónoma, data de principios del siglo XIX,<sup>14</sup> habiéndose incubado lentamente a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Dos grandes concepciones de apologética se darán en este siglo: la "apologética objetiva" y la "apologética de la inmanencia". Aunque nuestro estudio se centra en la segunda, quiero presentar los rasgos distintivos de la primera, ya que aquélla nace en oposición a ésta.

#### A. *La apologética objetiva*

La "apologética objetiva", también llamada "apologética extrínsecista",<sup>15</sup> es extremadamente defensiva y polémica y está pensada contra dos sistemas filosóficos (la filosofía experimental inglesa y el deísmo alemán) y contra una herejía cristiana (el protestantismo). La filosofía experimental inglesa (Bacon, Locke, Hume, Hobbes) mantenía la imposibilidad del conocimiento racional de Dios y, negada la naturaleza religiosa del hombre, conducía finalmente al ateísmo. Y por lo que se refiere al deísmo,

<sup>13</sup> Metz, J.-B., op. cit., col. 364.

<sup>14</sup> "Sólo a comienzos del siglo XIX se llega a la formación de la teología fundamental como tratado independiente separado de la dogmática general" (Schmitz, J., op. cit., pág. 172).

<sup>15</sup> El nombre de "apologética objetiva" responde a la clase de signos de la revelación utilizados en ella. Estos signos son los así llamados "criterios objetivos externos", a saber, los milagros y las profecías. Y se llaman así porque son signos externos al sujeto y externos al contenido de la revelación.

afirmaba la imposibilidad de la existencia de un dios personal y trascendente al mundo, negando, por consiguiente, la posibilidad de su manifestación en la historia. Para el deísmo, Dios es simplemente la razón universal, inmanente al mundo, desde la que todo adquiere explicación. De este modo, la existencia de una revelación positiva e histórica es impensable a partir del deísmo. Por último, las tesis protestantes propugnaban una eclesiología según la cual la Iglesia Romana no es la verdadera depositaria de la fe cristiana. La revelación de Dios está diseminada en todas las iglesias cristianas, siendo la católica una entre tantas y, por tanto, no teniendo en exclusiva la palabra de Dios (negación del Magisterio infalible).

Esto supuesto, tres cosas habría de reivindicar la apologética con respecto a la revelación: la naturaleza religiosa del hombre y la existencia de Dios (contra los incipientes brotes de ateísmo del empirismo inglés); la posibilidad, conveniencia y necesidad de una revelación positiva (contra el deísmo); y la existencia de una única iglesia —la católico-romana— en la que subsiste la revelación positiva de Dios en Cristo.<sup>16</sup>

La estructura de un tratado de apologética objetiva responde siempre a esta triple intencionalidad y está dividido en tres partes claramente diferenciadas: 1. Sobre Dios y la religión (*demonstratio religiosa*); 2. Acerca de la verdadera religión (*demonstratio christiana*); 3. Sobre la verdadera Iglesia (*demonstratio catholica*).<sup>17</sup>

Tomando como punto de referencia el manual de apologética objetiva de Miguel Nicolau y Joaquín Salaverri, desarrollaré sucintamente el contenido de los tres tiempos de esta apologética.<sup>18</sup>

1. “*Demonstratio religiosa*” (*Tractatus de revelatione christiana sive de vera religione: caput. I. De religione*).

El presupuesto fundamental del que parte la apologética objetiva es la naturaleza religiosa del hombre. La religión hunde sus raíces en la misma esencia humana. No es, por tanto, una superestructura, sino la realidad

<sup>16</sup> En relación con el tema que nos ocupa, escribe John Walgrave: “El tratado de apologética (objetiva) constituye una “*summa controversiarum*”, una síntesis de las controversias católicas surgidas en los tiempos modernos. La primera, dirigida contra la Reforma, trataba acerca de la verdadera Iglesia y los signos para reconocerla. La segunda debía defender contra los deístas la posibilidad del hecho de la revelación cristiana. La tercera tenía que justificar, frente al ateísmo, la existencia de Dios y la posibilidad y necesidad de la religión” (Walgrave, J., op. cit., pág. 198).

<sup>17</sup> Esta apologética es la que se ha explicado hasta el Concilio Vaticano II, sobre todo en las facultades teológicas y seminarios de los países latinos.

<sup>18</sup> Cf. Miguel Nicolau y Joaquín Salaverri, *Theologia Fundamentalis*, Madrid, 1962. En adelante citaré esta obra por las siglas Th. F.

más determinante del ser humano. Si éste quiere ser auténtico consigo mismo deberá existir desde la religión. Ahora bien, puesto que el hombre no puede alcanzar por sí mismo todo el objeto de la religión, que es Dios, deberá postular la necesidad de una religión positiva, esto es, revelada. Con lo cual se cierra el círculo de la “demonstratio religiosa”.

En resumen, la “demonstratio religiosa” se desarrolla en tres tiempos :

a. El hombre es religioso por naturaleza (De notione et de natura religionis).<sup>19</sup>

b. El hombre tiene la obligación formal de existir religiosamente (De obligatione religionis in genere).<sup>20</sup>

c. El hombre debe pasar de la religión natural (religio in genere) a la religión positiva, ya que sólo por medio de ésta se puede alcanzar al dios verdadero (De obligatione religionis positivae).<sup>21</sup>

2. “*Demonstratio christiana*” (*Tractatus de revelatione christiana sive de vera religione. Caput II. De revelatione*)

Si la “demonstratio religiosa” tenía por objeto establecer la existencia de Dios y de la religión, la “demonstratio christiana” intenta probar que la única religión verdadera es la cristiana, ya que, a diferencia de las demás, esta religión se caracteriza por ser histórica y revelada. Estudie-mos, pues, los momentos en los que se despliega la “demonstratio christiana”.

a) Posibilidad y conveniencia de la revelación (De possibilitate et convenientia revelationis).<sup>22</sup> Supuesto que Dios es un ser personal, trascendente y libre, puede revelarse al hombre cómo, dónde y cuando quiera. Más aún, la manifestación de Dios es conveniente para el hombre, dada la imposibilidad que éste se encuentra de conocerle en plenitud. En una palabra, Dios puede revelarse por ser trascendente, libre y señor de la historia ; incluso es conveniente que se revele, con el fin de que el hombre, que está llamado a darle culto en espíritu y en verdad, pueda encontrarse con él del modo más explícito.

b) Necesidad de la revelación (De necessitate revelationis).<sup>23</sup> Establecida la posibilidad y conveniencia de la revelación, la apologética objetiva afirma su necesidad. En primer lugar, la revelación sobrenatural es

<sup>19</sup> Th. F., págs. 63-74.

<sup>20</sup> Th. F. págs. 74-78.

<sup>21</sup> Th. F. págs. 78-84.

<sup>22</sup> Th. F. págs. 95-105.

<sup>23</sup> Th. F. págs. 105-117.

necesaria para conocer aquellos atributos de Dios que son de suyo inaccesibles a la razón humana.<sup>24</sup> Ahora bien, supuesta la condición pecadora de la naturaleza humana, la revelación es también necesaria para el conocimiento de aquellos atributos de Dios que no habrían sido de suyo inalcanzables por medio de la religión natural :

*Revelatio supernaturalis est in praesenti generis humani condicione moraliter necessaria ad congruam religionis naturalis cognitionem.*<sup>25</sup>

c) El hecho de la revelación (De propositione facti revelationis ante fidem).<sup>26</sup> Que la revelación sobrenatural sea posible, conveniente y necesaria, no quiere decir que Dios esté obligado a concederla ni que la haya otorgado de hecho. Por consiguiente, si el cristianismo afirma que tanto en el Israel antiguo como en Jesús de Nazareth se ha producido la revelación de Dios, tendrá que demostrar que esta revelación ha ocurrido de hecho, con el fin de que pueda ser aceptada por el hombre :

*Ad amplectendam fide aliquam revelationem (seu religionem in ea fundatam) praerequiritur certitudo de facto revelationis.*

Así, pues, la apologética objetiva intenta demostrar la certeza infalible del hecho de la revelación (*factum revelationis*). La razonabilidad de su contenido queda relegada a un segundo plano. Lo verdaderamente decisivo para esta apologética es demostrar la existencia histórica del “*factum revelationis*”. Una vez el hombre se haya percatado de este hecho, se verá obligado a aceptar el contenido de la revelación, por muy abstruso e incomprensible que sea. Lo que verdaderamente cuenta es, por tanto, demostrar que “allí” y “entonces” habló Dios. El contenido objetivo de su locución es secundario.

d) Los signos de la revelación (*Criteriologia revelationis*).<sup>27</sup>

Los signos de la revelación constituyen uno de los puntos cardinales en que se apoya la “*demonstratio christiana*”, ya que, mediante ellos, se pretende demostrar la evidencia del “*factum revelationis*”.

<sup>24</sup> Dz. 3004.

<sup>25</sup> El Concilio Vaticano I expresó esta verdad en los siguientes términos: “*Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint*” (Dz. 3005).

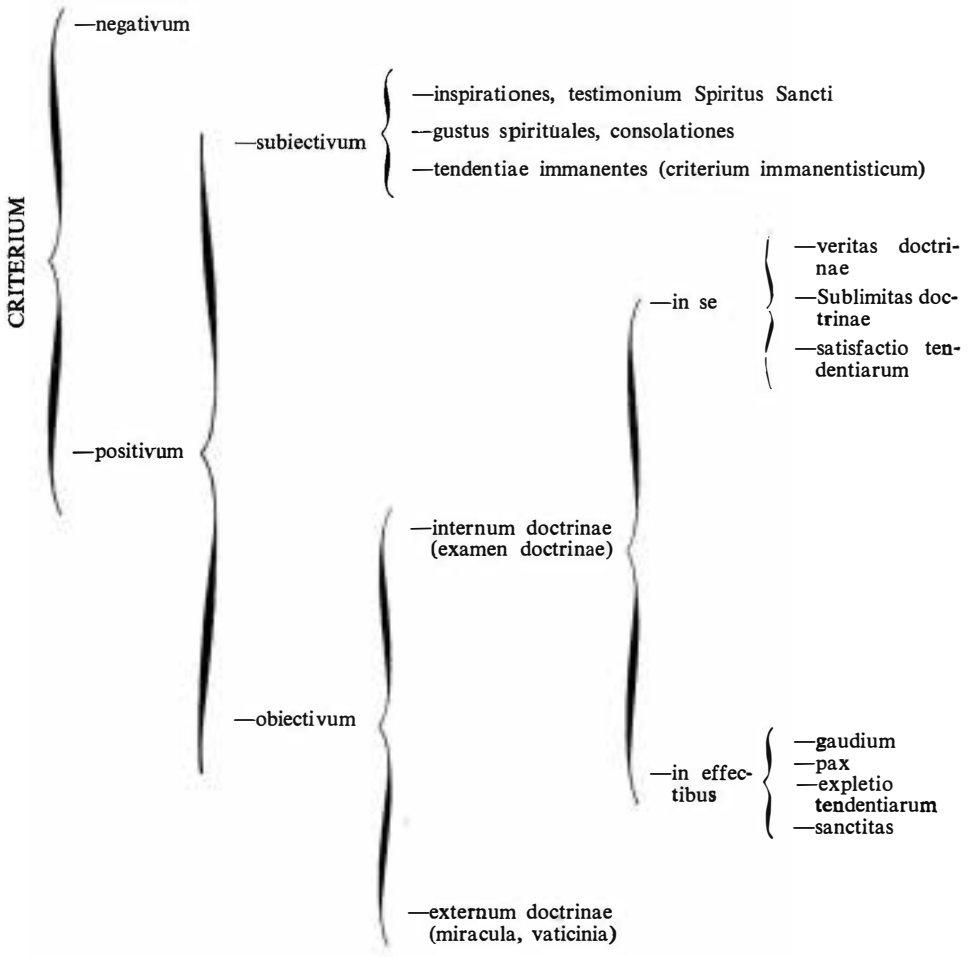
<sup>26</sup> Th. F. págs. 130-140.

<sup>27</sup> Th. F. págs. 140-186.



Estos signos son de diversa índole y hay entre ellos una notable gradación. Según nuestro manual, los signos en cuestión son de dos clases: “positivos” y “negativos”. Los positivos se subdividen a su vez en “subjetivos” y “objetivos”. Por último, los objetivos pueden ser “internos” a la doctrina y “externos” a la misma.<sup>28</sup>

He aquí un esquema completo de los signos de revelación:



<sup>28</sup> Th. F. págs. 140-144.

Veamos ahora la definición de cada uno de ellos :

— Criterium negativum: “Criterium est negativum si concludit vel non accidisse revelationem ... vel nihil obstare quominus accidere potuisset”.

— Criterium positivum: “Criterium est positivum si concludit certo vel probabiliter revelationem de facto accidisse”.

— Criterium subiectivum: “Criterium subiectivum invenitur in subiecto examinante revelationem vel illam acceptante, v. gr. gustus spirituales, inspirationes internae concomitantes, tendentiae immanentes subiecto”.

— Criterium obiectivum: “Criterium obiectivum habetur extra conscientiam examinantis revelationem et est factum independens ab eius subiectiva affectione, v. gr. miraculum (extrinsecum examinanti), prophetia”.

— Criterium subiectivum immanentisticum: “Hoc criterium ... arguit ex tendentiis et indigentis subiecti prout conformantur cum veritate quae revelata dicitur”.

— Criterium obiectivum internum: “Consistit in examine interno doctrinae quae revelata dicitur. Doctrina autem potest examinari a) in se ipsa, vel b) in effectibus quos producit”.

— Criterium obiectivum externum: “est signum extrinsecum veritati revelatae, superveniens ut testimonium divinum confirmans revelationem; sic miracula externa examinanti, vaticinia impleta”.

Por último, examinemos la importancia y el significado de los signos de la revelación.

Como ya antes hemos dicho, los signos de la revelación tienden a demostrar la existencia histórica del “factum revelationis”. Ahora bien, ¿existe una jerarquía en estos signos o son todos relevantes por igual? La apologética objetiva los divide, según su importancia, en “criterios primarios” y “criterios secundarios”.

Un criterio se considera primario, si aventaja a los demás en que procede por demostraciones ciertas, fáciles y comprensibles por todos, de tal forma que cualquier persona puede recurrir a él. Todo criterio que no reuna estas condiciones se denomina secundario.<sup>29</sup> Esto supuesto, ¿qué signos de los anteriormente propuestos se consideran primarios? La apologética objetiva sólo acepta como criterios primarios los “objetivos externos”, es decir, los milagros y las profecías :

Criterium primum ad factum revelationis probandum in miraculis et vaticiniis reponendum est.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> “Criterium primum est illud quod ceteris praevallet, eo quod demonstrat certo, expedite et modo accommodato omnibus, ita ut recursus publicus ad illud criterium pateat. Cetera criteria dicuntur secundaria” (Th. F. pág. 141).

<sup>30</sup> Th. F. pág. 151.

Por el contrario, los “criterios subjetivos” y los “objetivos internos” se consideran secundarios:

*Ad probandum factum revelationis publicae criteria subiectiva et interna non sunt primaria.*<sup>31</sup>

Lo cual no quiere decir que no tengan su fuerza probativa propia. Lo que la apologética objetiva quiere dejar bien sentado es que estos signos, aunque son útiles, no son decisivos:

*Criteria subiectiva et (obiectiva) interna suum habent momentum et utilitatem.*<sup>32</sup>

Así, pues, los signos más importantes en orden a la demostración del “factum revelationis” son los objetivos externos, a saber, los milagros y las profecías cumplidas. Su función consiste en probar que en el Israel antiguo y en Jesús de Nazareth habló Dios definitivamente a los hombres. Y que esto ha sido así queda patente por los signos extraordinarios con que hacían acompañar sus palabras Jesús de Nazareth y los hombres del A. Testamento. Estos signos acreditan que sus palabras procedían de lo alto.

En resumen, los criterios primarios (milagros y profecías) se caracterizan por ser externos al sujeto que recibe la revelación y al contenido de la revelación misma. Por medio de ellos se pretende demostrar apodícticamente la presencia en el mundo de la revelación sobrenatural.<sup>33</sup> Por último, el objetivo perseguido por ellos no es explicar ni hacer comprensible el contenido de la revelación, sino demostrar la existencia histórica de la misma. Una convicción secreta abrigan los autores de esta apologética: si el hombre llega a convencerse de que Dios ha hablado, aceptará irremisiblemente su palabra, por muy oscura y peregrina que se presente, ya que la creatura debe prestar obediencia a la voz de su creador.<sup>34</sup>

e) Historicidad de la revelación (*De facto revelationis christianae comprobando sive de Iesu legato divino*).<sup>34</sup>

La “*demonstratio christiana*” culmina con la demostración de la historicidad de los tiempos y espacios en que se produjo la revelación. En

<sup>31</sup> Th. F. pág. 140.

<sup>32</sup> Th. F. pág. 153.

<sup>33</sup> “*Ut homo possit percipere vim probativam criteriorum facti revelationis, atque adeo esse certus de veritate obiectiva revelationis, non requiritur per se, i. e. ex ipsa natura rei et facultatum hominum, nisi ut attendat ad haec criteria, quae sunt lumen obiectivum*” (Th. F. pág. 176).

<sup>34</sup> Th. F. págs. 180-488.

efecto, si la función de los “signos objetivos externos” consistía en probar que se había dado la revelación de Dios en determinados sujetos históricos, a juzgar por los portentos que realizaban, lo que finalmente se habría de demostrar es la existencia histórica de esos sujetos. Lo cual nos abre al tema de la historicidad de la revelación.<sup>35</sup>

Dos cosas se intenta demostrar al respecto: la historicidad de los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento<sup>36</sup> y la existencia histórica de Jesús.<sup>37</sup> Ahora bien, la demostración de la historicidad de lo primero está en función de la demostración de la historicidad de lo segundo, esto es, de la existencia del Jesús terreno, sujeto histórico en el que se ha dado la plenitud de la revelación. De este modo, la existencia histórica de Jesús, culmen de toda revelación, se demostrará por crítica interna, aduciéndose también argumentos de crítica externa. En un palabra, la historicidad de Jesús es demostrada por crítica interna y por crítica externa. El tratado “De Jesu legato divino” empieza así:

Existencia historica Jesu Nazareni, quae constat invicte ex evangeliis et ex facto religionis christianae, probatur etiam ex epistolis Sancti Pauli (crítica interna) et ex auctoribus profanis (crítica externa).<sup>38</sup>

### 3. “*Demonstratio catholica*” (*Tractatus de Ecclesia Christi*).<sup>39</sup>

El núcleo de la “*demonstratio catholica*” consiste en probar que únicamente la Iglesia Católica cumple las condiciones de la verdadera iglesia fundada por Jesucristo, siendo, por tanto, la única instancia terrestre a la que Cristo encomendó la interpretación autorizada de la revelación. Tres tesis se intenta demostrar: a) la constitución social de la Iglesia; b) El Magisterio de la Iglesia y sus fuentes; c) Las notas de la verdadera Iglesia.

a. Constitución social de la Iglesia (*De Ecclesiae constitutione sociali*).<sup>40</sup>

Cristo fundó una iglesia no sólo escatológica y espiritual, sino también visible y externa:

Jesus Christus praedicavit caelorum Regnum universale, non solum schatologicum, spirituale et internum, sed etiam in terris existens, visibile et externum (Th. F., pág. 502).

<sup>35</sup> Th. F. págs. 180-481.

<sup>36</sup> Th. F. págs. 184-276.

<sup>37</sup> Th. F. págs. 277 y ss.

<sup>38</sup> Th. F. pág. 277.

<sup>39</sup> Th. F. págs. 488-976.

<sup>40</sup> Th. F. págs. 502-652.

Esta iglesia visible quiso Cristo que fuera no democrática, sino jerárquica. Por eso puso al frente de ella a los doce apóstoles, dándoles poder para regir, enseñar y santificar:

*Christus Apostolis tradidit regendi, docendi et sanctificandi potestatem, cui ut sese submitterent homines obligavit: Unde auctor est societatis hierarchicae, quem Ecclesiam appellavit (Th. F., pág. 529).*

Por último, Cristo confirió a uno de los apóstoles, concretamente a Pedro, el primado en la Iglesia, erigiéndole en la roca firme sobre la que iba a fundar la Iglesia y contra la que no prevalecerían las puertas del infierno:

*Post suam a mortuis resurrectionem Christus Dominus Primatum in universam Ecclesiam directe et immediate Simoni Petro contulit” (Th. F., pág. 562).*

Ahora bien, puesto que sólo en el catolicismo se afirma la visibilidad de la Iglesia, la jerarquía y el primado, forzosamente hay que concluir que sólo en la iglesia católica permanece la verdadera iglesia fundada por Cristo:

*Ex demonstratis divina institutione et necessaria perpetuitate Ecclesiae, Hierarchiae et Primatus, infertur; Solam Romano-Catholicam esse veram Christi Ecclesiam (Th. F., pág. 651).*

b. El Magisterio de la Iglesia y sus fuentes (De Ecclesiae Magisterio eiusque fontibus).<sup>41</sup>

El segundo tiempo de la “*demonstratio catholica*” consiste en probar que Cristo, consecuente con la constitución jerárquica de la Iglesia, confirió a los apóstoles y a sus sucesores el poder de interpretar infaliblemente la revelación divina:

*Christus Dominus instituit in Apostolis Magisterium authenticum, perpetuo duraturum et infallibile.*<sup>42</sup>

Esto supuesto, el sujeto del Magisterio infalible es el colegio apostólico presidido por Pedro y, consecuentemente, el colegio episcopal presidido por el Papa. En este colegio, el ejercicio de la infalibilidad se realiza unas veces colegiadamente:

<sup>41</sup> Th. F. págs. 654-805.

<sup>42</sup> Th. F. pág. 654.

Episcopi, Apostolorum successores, infallibiles sunt quando concordēs, sub Romano Pontifice, doctrinam definitivē tenendam fidelibus imponunt, sive in Concilio coadunati sive extra Concilium per orbem dispersi (Th. F., pág. 665).

Otras veces, las decisiones infalibles del Magisterio las toma el Papa no colegiadamente:

Romanus Pontifex, cum ex cathedra loquitur, ea infallibilitate pollet, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam instructam esse voluit (Th. F., pág. 682).

Por lo tanto, Cristo instituyó un solo sujeto de infalibilidad, aunque su ejercicio se puede realizar colegiada o no colegiadamente.

Con respecto al objeto de la infalibilidad, la apologética objetiva postula un objeto primario y un objeto secundario. El primero comprende las verdades “per se” reveladas:

Obiectum primarium vel directum Magisterii infallibilis sunt veritates per se revelatae (Th. F., pág. 714).

El objeto secundario comprende todas las verdades que, aunque no son “per se” reveladas, están necesariamente en conexión con ellas, de tal forma que es preciso afirmarlas para que se pueda dar la “revelatio per se”:

Obiectum infallibilitatis secundarium vel indirectum sunt alias veritates quae cum per se revelatis necessario connexae sunt (Th. F., pág. 720).

El capítulo dedicado al Magisterio infalible se cierra con el estudio de sus fuentes. De entre ellas, la fuente primaria y fundamental es la “divina Tradición de los Apóstoles”:

Revelationis primarius fons est divina Apostolorum Traditio, quae antiquitate, plenitudine et sufficientia ipsam sacram Scripturam antecellit (Th. F., pág. 749).

c. Las notas de la verdadera Iglesia (De natura supernaturali et de proprietatibus Ecclesiae).<sup>43</sup>

Con el presente capítulo se cierra el círculo de la “demonstratio catholica”. Después de un amplio excursus sobre el carácter sobrenatural de la Iglesia y sobre el Cuerpo Místico, se aborda el tema de las propiedades y notas de la verdadera Iglesia.

---

<sup>43</sup> Th. F. págs. 806-976.

El objetivo que se persigue es demostrar que la iglesia, según la mente de su fundador, debía estar dotada de las siguientes propiedades: unidad, catolicidad, apostolicidad y santidad:

Unitas, Catholicitas, Apostolicitas, Sanctitas sunt Ecclesiae Christi proprietates necessarias (Th. F., pág. 904).

Estas propiedades son los criterios o notas mediante las cuales se puede reconocer en la praxis cuál es la verdadera Iglesia de Cristo. Pues bien, si se examinan las distintas confesiones cristianas, fácilmente se observará que sólo la Iglesia Católica reúne estas notas. Con lo cual se demuestra que la verdadera iglesia es la Católica-Romana:

Unitas, Catholicitas, Apostolicitas, Sanctitas sunt etiam notae, quae soli Romanae Ecclesiae conveniunt, eamque propterea ut veram Christi Ecclesiam a falsis discernunt (Th. F., pág. 923).

#### 4. *Límites de la apologética objetiva*

Con ser muchos los valores de la apologética clásica, presenta unos límites muy notorios, que han sido puestos de manifiesto por teólogos contemporáneos y que ya fueron intuidos en el siglo pasado por los autores de la “apologética de la inmanencia”.

a) La apologética objetiva ha sido impugnada sobre todo porque utiliza una argumentación extremadamente extrínsecista. En efecto, los signos de la revelación empleados en ella son los “criterios objetivos externos”. Estos criterios —milagros y profecías cumplidas— son externos al sujeto que recibe la revelación (el hombre) y al contenido de la revelación misma. Por lo cual, sólo sirven para atestiguar el hecho de la revelación, pero no pueden hacer creíble su contenido. El profesor alemán Josef Schmitz dice al respecto:

(En la apologética objetiva) se aducen criterios objetivo-externos de la revelación, y la demostración del hecho de la revelación se establece sobre los milagros y profecías. Esto ha llevado a la denominación de “apologética objetiva”.

La prueba de credibilidad parte de la consideración de que la fe se justifica ante la razón como “fe en el testimonio”, siempre que estén asegurados la realidad del testimonio y el conocimiento y veracidad del testimoniante. Puesto que, en el caso de un testimonio divino, el conocimiento y veracidad del testimonio no permiten ninguna duda, se trata de probar únicamente el hecho de una revelación divina. Una vez afianzado este hecho, no sólo es creíble la verdad revelada, sino que el hombre se halla además obligado a creer, porque aquí habla el Creador a su criatura.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Schmitz, J., op. cit., pág. 175.

b) La apologética objetiva contempla al hombre como pura razón. Lo cual es lógico si tenemos en cuenta que el hombre al que iba dirigida tenía estructurada su mente desde los principios del racionalismo. En consecuencia, lo que importaba era construir una argumentación racionalmente coherente. Que en dicha argumentación adquiriesen explicación todos los estratos ontológicos del hombre se consideraba secundario. Lo verdaderamente decisivo era que la apologética satisficiera las exigencias del racionalismo. John Walgrave se refiere a esto con los siguientes términos:

La crisis actual de la apologética es una consecuencia de la crisis general por la que atraviesa el racionalismo en nuestro tiempo. La apologética que se enseña corrientemente sigue siendo la forma más o menos manipulada de un tratado cuya colaboración es indisociable históricamente de un determinado clima espiritual.<sup>45</sup>

La filosofía contemporánea —existencial o historicista— ha superado el racionalismo y pretende elaborar una cosmovisión en la que tengan explicación todos los hemisferios ontológicos del hombre. Esto supuesto, la apologética deberá presentar la revelación no de forma que satisfaga solamente las exigencias de la pura razón, sino de modo que el mensaje cristiano dé razón de todo el ser del hombre. En palabras de John Walgrave:

Para el hombre de hoy, que respira la atmósfera espiritual de nuestro tiempo, la razón racionante ya no es un “intellectus separatus” que define según sus propias luces la verdad de la vida, con vistas a aplicarla en la práctica. Se ha hecho cada vez más evidente que el pensamiento en general —y la reflexión sobre las verdades y los valores vitales, en particular— no puede cernirse fuera o por encima de la vida, sino que debe ejercerse dentro de la vida consciente tomada en su totalidad.<sup>46</sup>

c) El tercer límite de la apologética objetiva es aceptar como evidente la distinción entre “lo que Dios revela” y “el hecho de que Dios revela”.<sup>47</sup>

Esta distinción injustificada parte del supuesto de que “el hecho de la revelación” (*factum revelationis*) se puede demostrar mediante un proceso puramente racional. En cambio, “lo que Dios ha revelado” constituye propiamente el dogma que hay que creer y, por tanto, se requiere la gracia para su aceptación.

<sup>45</sup> Walgrave, J., op. cit., pág. 198.

<sup>46</sup> Walgrave, J., op. cit., pág. 199; véase también C. Geffré, op. cit., pág. 346.

<sup>47</sup> Geffré, C., op. cit., pág. 343.



Ahora bien, la susodicha distinción carece de fundamento por cuanto que “el factum revelationis” no puede demostrarse apodícticamente mediante un proceso racional. La razón es bien clara: el hecho de la revelación es también un dogma, el dogma más importante, ya que se le presupone en cualquier dato teológico y al mismo tiempo lo contiene (Geffré, C., op. cit., págs. 342-343). Por eso Heinrich Fries llama a la revelación “categoría teológica trascendental”.<sup>48</sup>

d) Por último, la apologética objetiva es demasiado defensiva y beligerante. Está en extremo preocupada por defender las propias posiciones e impugnar las del otro. El profesor Heinrich Fries constata este hecho con los siguientes términos:

La apologética vio entonces, en el marco de una sociedad que permanecía y quería permanecer cristiana, su quehacer y su función en defender la causa de la propia confesión contra cualquiera otra, en rechazar, contradecir y derrocar la posición contraria para poder, al fin, inmovilizarla en su error.<sup>49</sup>

De este modo, la apologética objetiva acentuó más lo que divide que lo que une y olvidó crasamente que hay, en el no cristiano, en el no católico e incluso en el ateo, valores humanos dignos de ser asumidos.<sup>50</sup>

## B. *La apologética de la inmanencia*

La “apologética de la inmanencia” constituye, con respecto al método de la “apologética objetiva”, un modo nuevo y peculiar de concebir esta ciencia. El último gran diccionario teológico la define en los siguientes términos:

Se da el nombre de apologética de la inmanencia a aquellas reflexiones sobre la preparación filosófica de la fe, elaboradas principalmente por M. Blondel y L. Laberthonnière, que quieren facilitar el asentimiento subjetivo de la fe, mostrando el valor y el sentido de la revelación cristiana como plenitud de una “aspiración natural” y primordial del hombre. Lejos de constituir una especial forma histórica de la apologética total, la apologética de la inmanencia es un momento parcial de toda apologética exigido por al esencia de la tarea apologética misma y por la situación del pensamiento moderno.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Fries, H., “La revelación”, en *Mysterium Salutis*, Madrid, 1969, v. I, t. I, págs. 207 y ss.

<sup>49</sup> Fries, H., “De la apologética a la teología fundamental”, *Concilium*, 46 (1969), pág. 384.

<sup>50</sup> Bouillard, H., op. cit., pág. 87. Véase también H. Fries, op. cit., pág. 385.

<sup>51</sup> Henrici, P., “Apologética de la inmanencia”, en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1972, v. 1, col. 371. Una exposición sistemática de la apologética de la

### 1. *Origen y causas de su nacimiento: la metafísica inmanentista moderna*

La apologética de la inmanencia nació a últimos del siglo XIX. Las causas que la motivaron hay que encontrarlas en la necesidad imperiosa de legitimar y defender la fe cristiana ante la metafísica inmanentista que caracteriza el pensamiento moderno. Los apologetas decimonónicos cayeron entonces en la cuenta de que la apologética tradicional no respondía en modo alguno a la nueva "forma mentis" de los hombres de su tiempo y asumieron la tarea de encontrar nuevas formas de fundamentación del "Kerygma" cristiano.

Ahora bien, ¿qué significa que el pensamiento moderno es inmanentista y qué repercusiones puede tener para la comprensión de la fe? El origen histórico de la filosofía inmanentista hay que buscarlo en el racionalismo cartesiano, en el panteísmo de Spinoza, en la filosofía trascendental de Kant, en el idealismo absoluto de Hegel. Aunque son muchas las diferencias existentes entre estos autores,<sup>52</sup> hay entre ellos un punto en que los cuatro convergen: en afirmar la prioridad del sujeto sobre el objeto, o lo que es lo mismo, en profesar como sistema de conocimiento el idealismo.

Pues bien, la comprensión del hombre, del mundo y de Dios a partir del idealismo toma una dirección totalmente opuesta a la que había tenido hasta entonces.<sup>53</sup> En lo que se refiere al binomio Dios-hombre, el idealismo inmanentista niega a Dios como un elemento distinto del hombre, pues mantiene que el sujeto, el yo, encuentra a la divinidad dentro de sí mismo.

Por consiguiente, la teoría del conocimiento subyacente al inmanentismo es claramente idealista. El sujeto es de tal forma autónomo en sí

inmanencia puede encontrarse también en: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1969, págs. 277-366; Auguste y Albert Valensin, "Inmanence", en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, v. 2; J. Schmitz, op. cit., págs. 176-182; E. Seiterisch, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik*, Friburgo, 1938.

<sup>52</sup> En Descartes la "res extensa" (objeto) aún existe independientemente de la "res cogitans" (sujeto pensante). Por el contrario, en Kant el objeto (noumeno) ya no es cognoscible, pero todavía se postula como necesario y distinto del sujeto. Por último, en Hegel el objeto queda reducido a una enajenación o momento del devenir del sujeto y, por lo tanto, ha sido totalmente subsumido en el yo. Esta es la razón de que el idealismo de Hegel haya sido calificado de idealismo absoluto o de metafísica de la identidad.

<sup>53</sup> La definición de inmanentismo y su relación con el idealismo pueden encontrarse en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1969, v. 1, págs. 960-962; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Barcelona, 1966, pág. 347; Henrici, P., "Inmanentismo", en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1973, v. 3, col. 913-917.

mismo que, cualquier realidad que se presuma exterior a él, deberá adecuarse a las estructuras de éste (Descartes) o habrá de presentarse como una alienación del mismo (Hegel). Pero, tanto en un caso como en otro, la relación dialéctica sujeto-objeto queda anulada en beneficio del sujeto y en detrimento del objeto.

Esto supuesto, el yo encuentra en su propio devenir todo lo que ya es o todo lo que le falta para ser plenamente. El hombre se presenta como una potencia cuyo acto es inmanente a ella misma, no siendo actuado desde ninguna instancia exterior a él. De este modo, el mundo, la historia y Dios, en cuanto que se presentan como realidades exteriores al sujeto, no tienen ningún sentido para él y no pueden pretender erigirse en elementos determinantes de su existencia. Desde estos supuestos, se comprenden con facilidad las palabras de aquél compañero de aula de Maurice Blondel. Cuando nuestro filósofo quiso hablarle acerca del sentido del cristianismo, el condiscípulo ateo le contestó:

¿Por qué voy a estar obligado a informarme y a tomar en cuenta un hecho acontecido hace 1.900 años en un oscuro rincón del Imperio romano, cuando tengo a gala ignorar tantos grandes acontecimientos contingentes que empobrecerían mi vida interior? <sup>54</sup>

En el compañero de Blondel había calado profundamente el espíritu del idealismo moderno. Por eso minusvaloraba la historia.

Así, pues, el carácter inmanentista de la metafísica moderna hizo que la apologética objetiva no satisficiera a los nuevos espíritus. La razón de ello estriba en que la apologética clásica presentaba como signos primarios de la revelación los milagros y las profecías, esto es, hechos contingentes que hacen relación al mundo y a la historia. En consecuencia, se producía una tremenda paradoja, pues lo que afirmaba la apologética como signo cierto e infalible de la presencia de la revelación era impugnado y negado a priori por el pensamiento con el que se trataba de dialogar. En efecto, los apologistas clásicos apelaban a sucesos extraordinarios, ocurridos en la historia, en orden a hacer creíble la revelación, sin caer en la cuenta de que, para el filósofo de la inmanencia, una verdad no lo es por el hecho de que haya tenido lugar en la historia, sino porque se presenta transparente al espíritu y hace que éste se reencuentre a sí mismo mediante ella. Más todavía, los únicos signos de la apologética objetiva que habrían podido satisfacer las exigencias de la filosofía inmanentista eran los criterios subjetivos, concretamente el "criterium immanentisticum". No obstante, estos signos no fueron explotados nunca, ya que eran considerados

---

<sup>54</sup> Conversación referida por Blondel en *Le problème de la philosophie catholique*, pág. 11, nota.

como criterios de segundo orden y, por tanto, no atendibles en buena crítica teológica. Por último, la apologética objetiva no podía ser oída por el hombre moderno porque partía de una actitud sólo defensiva y polemizante. No planteaba la batalla al adversario con las mismas armas que éste esgrimía, sino que utilizaba un lenguaje diferente. Por una parte, negaba absolutamente todos los aprioris de su interlocutor y, por otra, renunciaba a vencerle en su propio campo. Era ciertamente apologética, pero no teología fundamental. Necesariamente su diálogo con el inmanentismo moderno estaba condenado a ser un diálogo de sordos.

La necesidad de renovar la apologética era, pues, acuciante. Si la fe cristiana debía seguir siendo tal, luz y levadura del hombre moderno, habría de enfrentarse con él de modo que éste la pudiera hacer suya, reencontrándose en ella.

## 2. *El nuevo talante de la apologética de la inmanencia*

Partiendo de la definición formal de apologética de la inmanencia, ya antes expuesta, digamos en primer lugar que el así llamado método de inmanencia no se presenta en contradicción con el método clásico, sino que viene exigido por la tarea apologética misma y por la situación del pensamiento moderno. En realidad, la nueva apologética persigue solamente completar los puntos débiles del método clásico y destacar aspectos de aquél estimados hasta entonces como de segundo orden.

En dos cosas particularmente se diferencia la apologética de la inmanencia de la apologética objetiva:

a) El eje sobre el que gira la apologética objetiva es la “*demonstratio christiana*”. Por el contrario, la apologética de la inmanencia se centra en la “*demonstratio religiosa*”.<sup>55</sup> La razón es obvia. La apologética objetiva descuidaba conscientemente la “*demonstratio religiosa*” porque, aunque era consciente del ateísmo implícito del empirismo inglés, partía del supuesto de que el hombre es por naturaleza religioso y tiene conciencia de su religión a un Dios trascendente a sí mismo y a la historia. Pues bien, eso es precisamente lo que el inmanentismo ha puesto en tela de juicio. Piénsese, por ejemplo, en Hegel, para quien la religión es sólo una antítesis, destinada a ser asumida por el espíritu absoluto razonado. El sentido de la religión consiste, a lo sumo, en exponer, mediante sím-

---

<sup>55</sup> “En el conjunto de la apologética, la apologética de la inmanencia pertenece en primer lugar a la “*demonstratio religiosa*” donde le corresponde una tarea en la fundamentación del asentimiento a la revelación parecida a la misión fundante que las reflexiones de la teología natural ejercen en la inteligencia de la revelación”. (Cf. P. Henrici, “Apologética de la inmanencia”, en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1972, col. 371).

bolos (dogmas), el contenido de la “religión universal”, que es inmanente a todo hombre, y cuyo estudio compete propiamente a la filosofía.<sup>56</sup> Esto supuesto, lo que había sido convicción colectiva y apriori generalizado llega a ser impugnado; lo presuntamente demostrado es ahora motivo de controversia; lo que se consideraba como valor adquirido se percibe ahora como disvalor.

Por tanto, la primera tesis del método de inmanencia consistirá en demostrar que el hombre, contrariamente a lo que profesa el inmanentismo, no es un ser encerrado en sí mismo, que encuentra en el devenir del propio yo la causa final de su ser, sino que está constitutivamente abierto a la trascendencia.

b) El objetivo primordial de la apologética objetiva consistía en demostrar la existencia fáctica e histórica de la revelación cristiana. En cambio, la apologética de la inmanencia relega esta cuestión a un segundo plano e intenta comprender el contenido mismo de la revelación, presentando a ésta como la única verdad que puede conferir plenitud al sujeto y como la única instancia, exterior a él, desde la que puede éste recobrase a sí mismo.<sup>57</sup> Con expresión muy sintética pero muy acertada del profesor Antonio Vilaplana, podríamos resumir que el intento de la apologética de la inmanencia consistió en “demostrar que el cristianismo es la determinación histórica de la relación hombre-Absoluto”.<sup>58</sup>

La nueva apologética procede así porque es consciente de que, según el inmanentismo, una verdad es considerada como tal no por el hecho de su existencia histórica y fáctica, sino porque viene afirmada virtualmente en la estructura misma del sujeto cognoscente. De este modo, la demostración de que el cristianismo es la revelación de Dios habrá de llevarse a cabo mediante un análisis trascendental del mismo cristianismo. Sólo entonces se descubrirá que la fe cristiana, incapaz de ser descubierta por el hombre, llena en éste un vacío que ninguna ideología humana puede suplir. En resumen, el contenido mismo la revelación acredita su origen divino y trascendente.

---

<sup>56</sup> Garrido, J.-José, “Spinoza y la interpretación del cristianismo”, *Anales Valencinos*, 3 (1976), págs. 121-177.

<sup>57</sup> “El presupuesto teológico de la apologética de la inmanencia... es que en el hombre en general hay de antemano una pregunta por el sentido que apunta hacia la revelación y que, por tanto, la llamada a lo sobrenatural no inflige violencia alguna a la estructura creada del hombre, sino que constituye una ordenación eficaz que lo perfecciona connaturalmente” (Henrici, P., “Apologética de la inmanencia”, en *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1972, v. 1, col. 374).

<sup>58</sup> Vilaplana Molina, A., “El problema del hombre en el catolicismo actual”, *Anales Valencinos*, 3 (1976), pág. 27.

Así, pues, el modo de proceder de la apologética de la inmanencia es claro: 1) por un análisis metafísico del yo, se descubre a éste como ser abierto a la trascendencia (superación del inmanentismo); 2) y por un análisis trascendental de la revelación, se demuestra su convivencia con el espíritu humano y, por tanto, la necesidad del hombre de dejarse interpelar por aquélla, para ser él mismo.

### 3. *Maurice Blondel, artífice de la apologética de la inmanencia.*<sup>59</sup>

Si hay un nombre a quien pueda atribuirse la paternidad de la apologética de la inmanencia, ese es, sin duda, Maurice Blondel. Aunque es cierto que el método de inmanencia está ya en germen en las obras de Brunetière,<sup>60</sup> de León Ollé-Laprune,<sup>61</sup> de G. P. Fonsegrive-Lespinasse<sup>62</sup> y del cardenal V. A. Deschamps, autor del así llamado “método de la Providencia”, la formulación de los principios epistemológicos del método de la inmanencia y sus desarrollos más elaborados se deben a Maurice Blondel. Nuestro autor representa, con respecto a la apologética de la inmanencia, una posición semejante a la de Julián de Eclana con respecto al pelagianismo o a la de Melanchton con respecto al protestantismo.

Nació Maurice Blondel en Dijón, el 2 de noviembre de 1861. Estudió primero en el liceo de Dijón y pasó después a la universidad, en donde obtuvo su licenciatura en letras y su bachillerato en derecho. Por fin, en 1881 logró ingresar en la Escuela Normal Superior. Allí defendería su célebre tesis en 1893.<sup>63</sup>

Creyente convencido y filósofo consumado, Maurice Blondel cayó pronto en la cuenta de la esencia del cristianismo y de las dificultades que entrañaba su comprensión y asimilación por el hombre moderno, formado en los principios de la filosofía de la inmanencia. En efecto, el cristianismo se presenta, según él, como una instancia exterior al sujeto, no creada por él, sino venida totalmente desde fuera, que le interpela y le urge a aceptarlo, so pena de experimentar la mayor frustración de su ser. Lo cual

---

<sup>59</sup> El pensamiento de Maurice Blondel ha sido estudiado en la actualidad por varios especialistas. He aquí los principales estudios: Henri Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Madrid, 1966; Henri Bouillard, *Lógica de la fe*, Madrid, 1966, páginas 197-219; Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, Madrid, 1966; Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1969, págs. 277-366; J. Schmitz, op. cit., páginas 177-182.

<sup>60</sup> Cf. P. Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, Paris, 1908.

<sup>61</sup> Cf. León Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, Paris, 1880.

<sup>62</sup> Cf. G. P. Fonsegrive-Lespinasse, *Le catholicisme et la Vie de l'Esprit*, Paris, 1899.

<sup>63</sup> Más pormenores de su biografía en J. Lacroix, op. cit., págs. 9 y ss.

está en flagrante contradicción con el pensamiento inmanentista moderno. En 1896, escribe en su famosa "Lettre sur l'Apologétique":

El pensamiento moderno, con su celosa susceptibilidad, considera la noción de imanencia como la condición misma de la filosofía; es decir, si entre las ideas reinantes hay un resultado al que se adhiere como un progreso indudable, es a la idea, muy justa en el fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna manera a una necesidad de expansión, y que ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación sobreañadida desde fuera, existe para él ninguna verdad que cuente, ningún precepto admisible, que no sea, de alguna manera autónomo y autóctono. Ahora bien, por otra parte, nada hay cristiano ni católico, más que lo sobrenatural, propiamente sobrenatural; es decir que le es imposible al hombre sacar de sí mismo aquello que, no obstante, se pretende imponer a su pensamiento y a su voluntad.<sup>64</sup>

Más aún, a las dificultades de comprensión inherentes al mismo cristianismo, había que añadir las miserias de la vieja apologética. A lo largo de su vida, repetirá Blondel con frecuencia que, en orden a la comprensión de la fe, los "signos objetivos externos" no son más que un impacto en el torreón dogmático de la revelación.<sup>65</sup> No obstante, una convicción fundamental alentó durante toda su vida: la creencia de que era posible respetar la esencia del cristianismo, como religión sobrenatural, y al mismo tiempo ser fiel a las exigencias de la razón humana.

He aquí una noble y cristiana actitud, compartida entonces por tan pocos espíritus. No hay en ella sectarismo ni fanatismo. No incurre tampoco en la pedantería orgullosa del filósofo ni en la vana presunción del teólogo. Es una actitud limpia, que hace pensar en otro gran teólogo de frontera, ligeramente anterior a Blondel, el cardenal Newman.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Blondel, M., *Lettre sur l'Apologétique*, p. 34. Esta obra, aparecida en 1896, se conoce también por el siguiente título, que es el que originariamente le dio Blondel: "*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*".

<sup>65</sup> "No nos extenuemos en recobrar argumentos conocidos, en ofrecer un objeto, cuando es el sujeto el que no está dispuesto. No es nunca del lado de la verdad divina, sino del lado de la preparación humana donde hay defecto. Este papel de la preparación subjetiva es de primera importancia, y es esencial y permanente, si es verdad que la acción del hombre coopera, en toda su extensión, a la de Dios" (Blondel, M., *Lettre sur l'Apologétique*, pág. 28).

<sup>66</sup> "Si invitamos a la razón a tomar su puesto en nuestras escuelas, tendremos además que garantizarle todo el espacio requerido. Si queremos servirnos de la razón, tendremos que aceptar sus condiciones. No podemos servirnos de ella a medias; debemos emplearla tal y como ha sido constituida por Aquél que nos ha dado también la revelación. La razón constantemente interrumpida en su trabajo y desviada de sus objetivos por la intrusión de un conocimiento superior es comparable a un sedentario desorientado por los cambios del capitán del barco en el

Fidelidad a la razón y seriedad con la fe. Tal es el programa que preside toda la obra de nuestro filósofo.

Ahora bien, ¿qué método habría de seguir Blondel para conseguir su objetivo, esto es, para ser fiel al cristianismo y simultáneamente satisfacer las exigencias de la filosofía inmanentista?

Nuestro autor parte del supuesto de que, si las exigencias del cristianismo son fundadas, es preciso que haya huella suya en todo hombre; es preciso que a la obligación notificada desde el exterior corresponda una necesidad íntima, una espera esencial. Si le es verdaderamente necesario al hombre acoger lo sobrenatural anunciado por la predicación cristiana, es preciso que esta necesidad esté de alguna manera inscrita en su ser.<sup>67</sup> En palabras del propio autor:

Pues, si es cierto que las exigencias de la revelación son fundadas, no puede decirse que en nosotros estemos completamente en nosotros; y de esta impotencia, de esta insuficiencia, de esta exigencia, es preciso que haya huella en el hombre puramente hombre.<sup>68</sup>

Pues bien, si la filosofía se ocupa del estudio metafísico del sujeto, deberá captar esta huella. Con lo cual se habrá descubierto el punto en que lo sobrenatural cristiano se inserta en el hombre. Su modo de razonar es claro: 1) El cristianismo se presenta como una instancia exterior al sujeto y le conmina a una opción positiva frente a él; 2) Para que esto sea verdad, es preciso que exista en el sujeto interpelado una huella de la necesidad de reinterpretarse a sí mismo desde el cristianismo; 3) Esa huella será detectada por la filosofía.

Como puede apreciarse, Blondel parte de una hipótesis (la presencia en el hombre de una huella que acredita su apertura constitutiva al cristianismo) y quiere verificar esta hipótesis filosóficamente.

Esto supuesto, el método a seguir quedaba claramente establecido. Se trataría de elaborar una filosofía que, desde su propio proceso autónomo, estuviera abierta al cristianismo.<sup>69</sup> Esta filosofía habría de descubrir que el sujeto, si quiere comprenderse a sí mismo en su estrato ontológico más profundo, precisa de la revelación:

que hace su primer viaje, y esto denota una falta de confianza tanto en las fuerzas de la razón como en la certeza de la verdad revelada" (Newman, J.-H., *The Idea of University*, II, pág. 475).

<sup>67</sup> Bouillard, H., *Lógica de la fe*, Madrid, 1966, pág. 202.

<sup>68</sup> Blondel, M., *Lettre sur l'Apologetique*, pág. 37.

<sup>69</sup> Bouillard, H., *Blondel y el cristianismo*, Barcelona, 1966, pág. 30; Bouillard, H., *Lógica de la fe*, Madrid, 1966, pág. 197; J. Schmitz, op. cit., pág. 177.



Simplemente siguiendo la evolución continua de nuestras exigencias racionales, llego a hacer surgir de la conciencia, desde dentro, aquello que parecía al principio de este movimiento haber sido impuesto desde fuera.<sup>70</sup>

Ahora bien, ¿cuál habría de ser el punto de partida de la filosofía blondeliana? El autor de "L'Action" quiere partir del hombre contemplado filosóficamente, pues la intención que guía su obra apunta al descubrimiento de ese fondo del ser humano que se encuentra radicalmente necesitado de la salvación cristiana. Pero el hombre contemplado por Blondel no es el "yo-razón" propugnado por el idealismo inmanentista, sino el "yo-acción". Por eso dará a su obra el inusitado título de "L'Action". En 1910, justo 17 años después de la presentación de su famosa tesis doctoral, escribirá Blondel al padre Valensin, precisando el punto de partida de su pensamiento: "Yo no me coloco para empezar en el sujeto (lo que supone una distinción conceptual y un trabajo del entendimiento dividente), yo me coloco ante esta dicotomía, en la acción que es inmediación, síntesis del sujeto y del objeto, operación real y prospiciente, pero todavía no analítica y reflexiva".<sup>71</sup>

Este texto es clave para comprender por qué Blondel opta por la acción y no por la sola razón. Según nuestro autor, no se puede partir del sujeto porque ello supone ya una "distinción conceptual y un trabajo del entendimiento dividente". En consecuencia, el sujeto no es un apriori, como quería el racionalismo, sino un aposteriori, resultado del análisis filosófico y, por tanto, resulta ilegítimo partir de él. En cambio, la acción es "inmediación, síntesis del sujeto y del objeto, operación real y prospiciente".

De este modo, el punto de partida lo constituirá el hombre contemplado en su dimensión sustantiva y fundante, la acción. Con ello, Blondel corrige notablemente el pensamiento inmanentista. Mientras el inmanentismo sustantiva la razón, haciendo imposible la existencia de cualquier realidad exterior al "yo", Blondel sustantiva la acción, la cual postula necesariamente la existencia de un objeto hacia el que ella tiende. No en vano había dicho que la acción era "la síntesis entre sujeto y objeto".

Más todavía, el inmanentismo identificaba el ser del hombre con el "yo-razón". Lo cual hacía que olvidara la otra facultad cardinal del ser humano, la voluntad. En cambio, Blondel parte de la acción, la cual engloba a todo el ser humano y no sólo a una de sus facultades, la razón. En efecto, el hombre se realiza como tal cuando hace pie en el mundo

<sup>70</sup> Blondel, M., *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1894, Supp., pág. 7.

<sup>71</sup> Carta de Blondel al padre Valensin, 7 de diciembre de 1910, en la *Correspondence Blondel-Valensin*, II, pág. 191. Citado por H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Barcelona, 1966, pág. 194.

por medio del ejercicio de sus sentidos, cuando ama por medio de su voluntad y cuando piensa mediante su inteligencia.

Esto supuesto, el eje del pensamiento de Blondel hay que encontrarlo en la acción. Su célebre tesis doctoral se presenta como una fenomenología del actuar humano. En ella pretende nuestro autor analizar la estructura de la acción, descubrir sus implicaciones ontológicas y comprender su sentido.

Según Blondel, en toda acción humana el sujeto pretende alcanzar un objeto que satisfaga plenamente sus aspiraciones. Lo cual quiere decir que toda acción humana tiene un sentido más o menos explícito. El objeto perseguido, móvil de la acción, recibe el nombre de "volonté voulue". Ahora bien, el hombre se apercibe de que, tras múltiples y variadas tentativas, resulta imposible obtener con su acción un objeto en el que reposar plenamente. La razón de ello estriba en que, una vez poseído el objeto apetecido, la voluntad se siente radicalmente frustrada y cifra su esperanza en la posesión de ulteriores objetos por medio de ulteriores acciones. Este deseo, incapaz de ser satisfecho por objeto alguno, toma el nombre de "volonté voulante":

De todas estas tentativas, se desprende esta conclusión doblemente imperiosa: es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible que el hombre encuentre en sí mismo con qué satisfacer esta necesidad religiosa. He ahí, en toda su crudeza, las conclusiones del determinismo de la acción humana.<sup>72</sup>

De este modo, el hombre se encuentra abocado a una conclusión necesaria: la realidad, implícitamente perseguida en cada una de sus acciones, no coincide en modo alguno con el objeto realmente aprehendido, pues éste se muestra inferior a lo que verdaderamente se apetecía. Por lo tanto, es preciso concluir que existe la realidad virtualmente querida, pues si no existiera no sería buscada, pero es imposible conseguirla mediante una acción puesta por el hombre:

Hay un infinito presente en todos nuestros actos voluntarios, y a este infinito no podemos por nuestros propios medios darle cabida en nuestra reflexión ni reproducirle por nuestro esfuerzo humano.<sup>73</sup>

Con ello consiguió Blondel el objetivo propuesto: demostrar que no hay incompatibilidad entre lo sobrenatural cristiano y el ser del hombre cuya esencia y sentido se descubre mediante la lógica determinista de

---

<sup>72</sup> Blondel, M., *L'Action*, pág. 319.

<sup>73</sup> Blondel, M., *L'Action*, pág. 418.

la acción. Aceptados los dogmas cristianos como hipótesis de trabajo, Maurice Blondel demostraba el inmenso vacío humano llenado por ellos:

Es legítimo llevar la investigación hasta el punto en que sentimos que debemos desear íntimamente algo análogo a lo que, desde fuera, nos proponen los dogmas. Es legítimo considerar estos dogmas, no solamente, desde luego, como revelados, sino como reveladores; o sea, confrontarlos con las profundas exigencias de la voluntad, y descubrir en ellos, si en ellos se halla, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada. Es legítimo aceptarlos a título de hipótesis, como hacen los geómetras cuando suponen un problema resuelto y verifican su solución ficticia por vía analítica.<sup>74</sup>

#### 4. *Significación histórica de la apologética de la immanencia*

La obra de Blondel suscitó en su día las más dispares reacciones. Escrita para filósofos procedentes de la tradición de las universidades francesas, tuvo la poca fortuna de ser leída y criticada por teólogos formados en la tradición escolástica, para quienes no estaba destinada y que, además, carecían de los conocimientos históricos y filosóficos indispensables para una adecuada comprensión de la misma.<sup>75</sup> Las críticas más negativas partieron de H. Gayraud,<sup>76</sup> H. B. Schwalm,<sup>77</sup> X. M. Bachelet<sup>78</sup> y de J. de Tonquedec. Todos ellos impugnaron la obra de Blondel porque, según su entender, incurría en modernismo.<sup>79</sup>

No obstante, "L'Action" fue bien recibida en otros ambientes teológicos. Entre otros autores, le dispensaron buena acogida Charles Denis,<sup>80</sup> Lucien Laberthonière,<sup>82</sup> y Auguste y Albert Valensin.<sup>83</sup> Concretamente estos últimos contribuyeron decisivamente a que se disiparan los prejuicios contra el nuevo método.

Ahora bien, prescindiendo de la polémica entablada en torno a la nueva apologética, el "método de immanencia" puso de manifiesto que

<sup>74</sup> Blondel, M., *L'Action*, pág. 391.

<sup>75</sup> Cf. J. Schmitz, op. cit., pág. 181.

<sup>76</sup> Gayraud, H., *Annales de Philosophie chrétienne* (1896-1897).

<sup>77</sup> Schwalm, H.-B., *Revue Thomiste* (1896-1897).

<sup>78</sup> Bachelet, X.-M., "Apologétique", en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, v. I.

<sup>79</sup> La diferencia entre la ontología de Blondel y las posiciones modernistas puede estudiarse en E. Poulat, *La crisis modernista*, Madrid, 1974.

<sup>80</sup> Denis, Ch., *Esquisse d'une apologie philosophique du Christianisme* (Paris, 1897).

<sup>81</sup> Laberthonière, L., *Essais de philosophie religieuse* (Paris, 1903).

<sup>82</sup> Wehrlé, J., *La méthode d'immanence* (1911).

<sup>83</sup> Auguste y Albert Valensin, "Immanence", en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, v. II.

los "criterios objetivos externos" de la apologética objetiva no eran suficientes para mostrar al mundo laico la credibilidad del cristianismo. Para ello, era necesario descubrir la relación intrínseca de lo sobrenatural cristiano con el ser del hombre. Y esto sólo podía ser puesto de manifiesto mediante la elaboración de una metafísica que presentara al hombre como abierto "a" e indigente "de" los dogmas cristianos. Sólo entonces podrían tener sentido para el hombre y convertirse en motivos de credibilidad los criterios objetivos externos:

Los argumentos objetivos, que... en absoluto son en sí mismo válidos, cobran validez en nosotros y para nosotros bajo dos condiciones: el auxilio de la gracia, los "interna auxilia", y, simultánea e indispensablemente, la disposición consciente y voluntaria que corresponde internamente a estos auxilios.<sup>84</sup>

De este modo, la apologética de la inmanencia desplaza el centro de gravedad de la apologética clásica. Lo verdaderamente decisivo no es ya la "demonstratio christiana" o la "demonstratio catholica", sino la "demonstratio religiosa".

### III. CONCLUSIÓN: PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA APOLOGÉTICA DE LA INMANENCIA

A lo largo del estudio realizado, hemos constatado la necesidad intrínseca de la fe católica de ser presentada de un modo razonable para el hombre que debe oírla y prestarle asentimiento. Ahora bien, asimismo hemos constatado que los signos que hacen razonable la fe pueden ser de diversa índole. La apologética objetiva recurre a los signos objetivos externos (milagros y profecías cumplidas), mientras que la apologética de la inmanencia ofrece un modo nuevo de ver las cosas. Para esta apologética, los signos que hacen razonable la revelación están primordialmente en la estructura misma del ser humano. Éste, por su propia constitución ontológica, está abierto a la Revelación que le llega gratuitamente desde fuera. Por sí mismo, el hombre no puede escucharla, comprenderla ni descubrir su sentido. No obstante, sí puede intuir por sí mismo que la fe cristiana le ayuda de modo decisivo en la comprensión ontológica de su ser y del ser del mundo.

Dos aciertos fundamentales ha tenido, a mi entender, este nuevo modo apologético:

---

<sup>84</sup> Blondel, M., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona, 1966, págs. 55 y ss.

1. Ha descubierto, de una vez para siempre, la relación dialéctica existente entre el sujeto y el objeto. El sujeto, recipiente de la Revelación u oyente de la palabra, sólo llega a cobrar su perfecta identidad descubriéndose a sí mismo como indigente del objeto, en este caso, de la revelación cristiana. Y el objeto sólo adquiere sentido para el sujeto por cuanto que ya está a priori intuido en él y porque, en cierto modo, le es ya inherente.

2. La apologética de la inmanencia ha supuesto asimismo una respuesta feliz a las categorías inmanentistas y subjetivistas de la filosofía moderna y contemporánea.

Quiérase o no, la filosofía moderna es idealista (Hegel), antropológica (Heidegger) o historicista (K. Marx). No obstante, en una cosa coinciden las distintas corrientes: en que hay que partir del hombre —entiéndase éste como “espíritu”, como “ser para la muerte” o como “homo politicus”— para descubrir desde él mismo el sentido que para su existencia tenga una revelación totalmente otra a sí mismo.

Por ello, la apologética de la inmanencia no ha muerto con Blondel. Está a la base de la “antropología trascendental” de K. Rahner, de la teología fundamental de A. Darlap y de la “teología política” de J.-B. Metz. La única diferencia consiste en que Blondel investigó la existencia humana desde una determinada filosofía, la inmanentista, mientras que los fundamentalistas contemporáneos más significados Rahner, Darlap, Urs von Balthasar y Metz— lo hacen desde el kantismo, el existencialismo, la estética y la metafísica de la historia respectivamente.