



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Izquierdo, César
Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de "L'Évangile et l'Église"
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 13, 2004, pp. 199-227
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501310>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L'Évangile et l'Église*

César IZQUIERDO

Resumen. La publicación de *L'Évangile et l'Église* (1902) de Alfred Loisy dio origen a una interesante correspondencia entre este autor con el filósofo Maurice Blondel, a propósito del conocimiento histórico que los Evangelios nos ofrecen sobre Jesús. Esta correspondencia sirvió a Blondel para perfilar las ideas que expondría sistemáticamente en su escrito *Histoire et Dogme* (1904), que contiene una síntesis filosófico-metodológica sobre el conocimiento histórico.

Palabras clave: Loisy, Blondel, modernismo, Jesús histórico.

Abstract. After the publication of Alfred Loisy's *L'Évangile et l'Église* in 1902, an interesting correspondence started between the author and the philosopher Maurice Blondel. The focus of their exchange was the historical knowledge contained in the Gospels regarding Jesus Christ. This correspondence allowed Blondel to outline some ideas which later on he would systematically develop in his work *Histoire et Dogme* (1904), a study which includes a philosophical-methodological synthesis of historical knowledge.

Keywords: Loisy, Blondel, modernism, historical Jesús.

Adolf von Harnack publicó *Das Wesen des Christentums* en 1900. En esa obra defendía que el catolicismo era ajeno al Evangelio: «el catolicismo romano... no tiene nada que ver con el Evangelio»¹, afirma tajantemente. Esta afirmación no era, en cierto modo, más que la síntesis conclusiva de escritos anteriores del mismo autor. En su conocido *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, publicado por primera vez en 1886, Harnack ya había formulado un principio de interpretación de los dogmas cristianos, que preparaba el terreno para la tesis de la heterogeneidad entre el Evangelio y la Iglesia. Según la famosa expresión de Harnack, los dogmas de la fe no eran sino una muestra de la helenización del sustrato judío del Evangelio².

1. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, p. 163.

2. ID., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt 1964, p. 20: «Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums». La primera edición de la obra apareció en Tübingen en 1886.

La afirmación del carácter meramente histórico —ajeno al Evangelio, no trascendente— del catolicismo no era nueva en el campo del protestantismo liberal que partía del postulado de la existencia de un hiato entre el Jesús histórico y el comienzo de la Iglesia. Pero la categoría personal y la reputación científica de Harnack cuando sentenció sobre el absoluto alejamiento de la Iglesia católica en relación con el Evangelio hacía más relevante el ataque, y suponía un desafío para los teólogos e historiadores católicos. En ese contexto se sitúa la intervención de A. Loisy con la publicación de *L'Évangile et l'Église*.

El 10 de noviembre de 1902 aparecieron *L'Évangile et l'Église* y los *Études évangéliques* de Loisy. En el primero de ellos, como se ha apuntado en el párrafo anterior, Loisy quería responder a Harnack. Años más tarde, el propio Loisy se refirió a las circunstancias en que escribió su obra. En sus *Memorias*, publicadas en 1930, escribe refiriéndose a *L'Évangile et l'Église*: «Mi objetivo, muy explícitamente enunciado, era probar contra Harnack, que el desarrollo cristiano no es más que el Evangelio continuado, y esto se piense lo que se piense del valor sustancial del Evangelio y de su desarrollo»³. Y en páginas anteriores describe así el libro: «Un enunciado histórico del desarrollo cristiano, del que se deducían algunas conclusiones favorables al catolicismo, y desfavorables para el protestantismo. No había más ni menos. No era una apología del catolicismo existente; menos todavía era una máquina de guerra hábilmente camuflada que, bajo la apariencia de atacar al protestantismo, trataría de arruinar al catolicismo»⁴.

En su libro, Loisy proponía una interpretación crítico-histórica del Evangelio a partir de la cual se podría ver su continuidad en el desarrollo del catolicismo. El problema teológico concreto, puesto en cuestión por Loisy en los dos libros de 1902, era si Cristo participaba de la mentalidad de su tiempo según la cual la escatología estaba próxima. Indirectamente se trataba de si Jesucristo ignoraba lo que iba a suceder y de si tenía conciencia de su divinidad, o si esa conciencia fue el resultado de una evolución. Se aprecia clara e inmediatamente que los datos dogmáticos ahí implicados eran de primera importancia: origen y naturaleza de la Iglesia y, más importante todavía, la divinidad de Cristo. Desde un punto de vista metodológico la cuestión que se planteaba era la de la relación entre los hechos y las verdades dogmáticas.

1. *Primeras reacciones ante «L'Évangile et l'Église»*

La conmoción causada por *L'Évangile et l'Église* fue enorme⁵. El día 17 de noviembre Blondel escribía a Laberthonnière, refiriéndose al libro recientemente pu-

3. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris 1930, p. 159.

4. *Ibidem*, p. 133.

5. Cfr. J. RIVIERE, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929, pp. 158.

blicado que sólo había podido ojear. Aún indicando que su juicio podría ser precipitado lamenta que Loisy «no busque o no muestre más que el *fieri* exterior de Cristo, la psicología humana, la evolución histórica». Y añade: «lo que quizás es verdadero es que *nuestra* apologética es la sola garantía de *su* crítica»⁶. En su respuesta (20 noviembre 1902), Laberthonnière confirmaba los temores de Blondel y se refería a una «cristología subyacente» que Loisy deja entrever pero que no expresa. «El (Loisy) —dice— pretende no ser más que historiador pero, lo quiera o no, es algo más». Sin embargo, —añade— el libro merece ser alabado: «Hay ahí un sentido profundo de la realidad y de la vida (...). Y a través de todo él reina una bella serenidad»⁷.

El día 25 del mismo mes de noviembre, Blondel escribía una carta de agradecimiento a Loisy por el envío de *L'Évangile et l'Église*⁸. Este texto⁹ recoge ideas que Blondel iría repitiendo a sus otros correspondientes y que son, en parte, la raíz que, más ramificada, dará lugar a *Histoire et Dogme*. Blondel, al confiar a Loisy sus juicios, afirma —como ya había hecho con Laberthonnière— que se trata de una «impresión» rápida que espera que se demuestre «vana e injusta» tras una segunda lectura. La realidad es que esa impresión se iría, en cambio, fortaleciendo hasta hacerse convicción profunda. En la carta a que nos referimos la primera mitad contiene alabanzas al libro de Loisy a quien manifiesta su admiración por el «sentido tan profundo de la vida y de la vida religiosa, por el arte con el cual usted marca el fíjismo de Harnack que sigue siendo un escolástico a su manera», y por la precisión con la que distingue el catolicismo del «cesarismo ultramontano y de la anarquía idealista». Y añade:

«Este es uno de los pensamientos que yo tenía más deseos de desarrollar desde mi punto de vista: la Iglesia ha sido, en cada momento, lo que hacía falta que ella fuera para subsistir y para hacer subsistir al Evangelio»¹⁰.

La noción de desarrollo es, en consecuencia, básica para explicar la vida de la Iglesia y del Evangelio. El desarrollo, sin embargo, piensa Blondel, no puede ad-

6. M. BLONDEL, L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance Philosophique*, Paris 1961 (en adelante BL, seguido del número de página): BL, 154-155.

7. BL, 155. Una nueva carta de Laberthonnière el día 21 de diciembre comunica a Blondel que ha visto a Loisy el cual ha comprendido las críticas y ha asegurado que en la siguiente edición se corregirán.

8. M. BLONDEL, J. WEHRLE, *Correspondance*, 2 vol., preparada por H. de Lubac, Paris 1969 (citada en adelante como BW seguido del número de volumen y de página). En este caso: BW, 1, 63: «L'abbé Loisy m'a envoyé son livre *L'Évangile et l'Église* et j'ai fait venir ses *Études évangéliques* qui viennent de paraître. Ce sont des oeuvres à étudier».

9. Véase la carta completa en H. BERNARD-MAITRE, *Un épisode significatif du modernisme. «Histoire et Dogme» de Maurice Blondel d'après les papiers inédits d'Alfred Loisy*, en «Recherches de Science Religieuse», 57 (1969) 58-59.

10. H. BERNARD-MAITRE, art. cit., 58.

mitirse en el *pensamiento* de Cristo. Aparece aquí, aunque muy veladamente, el reproche que Laberthonnière hacía a Loisy en la carta dirigida a Blondel cinco días antes: Loisy —escribía el oratoriano— quiere permanecer en el punto de vista puramente histórico, pero hay una teología, una «cristología subyacente»¹¹.

«Me ha parecido —escribe Blondel a Loisy— que la psicología del Jesús histórico que usted expresa en diversos personajes no reconoce suficientemente lo más profundo de su pensamiento y de su acción. Me ha dado también la impresión de que, a veces, usted establece una semejanza demasiado restrictiva entre su forma de conocer y de prescribir y el instinto (*tact*), inspirado pero inconsciente, de la Iglesia. En lugar de decir absolutamente que su mirada abarcaba tal desarrollo ulterior, que su *pensamiento* era extraño a tal concepción, quizá sería más exacto hablar solamente de sus *expresiones*. Porque lo que a mí me impresiona es que esas expresiones dejan casi siempre sospechar —más allá del sentido patente en ellas— un trasfondo aún impenetrable; de forma que lo que dice se encuentra perfectamente adaptado a las solas necesidades y capacidades de los contemporáneos, y lleno, a la vez, de un elemento que llama o dirige todas las inspiraciones futuras e imprevistas de desarrollos proteiformes»¹².

El 5 de diciembre de 1902 fue Wehrlé quien se dirigió por carta a Blondel expresando grandes elogios de *L'Évangile et l'Église*: «En el orden estrictamente religioso es, en mi humilde opinión, una obra de una importancia incalculable. Yo la admiro, la alabo, la aconsejo sin reservas. El (*Loisy*) traza con usted el programa del futuro»¹³.

11. BL, 155: «Je comprends l'impression que vous ont faite les deux premiers chapitres du livre de l'abbé Loisy. Il y a là une théologie, ou plutôt avec plus de précision, une christologie sous-jacente que l'auteur laisse entrevoir mais qu'il n'exprime pas et que sans doute il ne s'est pas nettement exprimée à lui-même. Il prétend n'être qu'historien; mais bon gré mal gré il est autre chose».

12. H. BERNARD-MAITRE, art. cit., 58-59.

13. BW, I, 65. También R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Paris 1960, p. 48 (citado en adelante CCM, seguido del número de página). La obra de Marlé es una fuente importante para toda la época modernista porque publica muchos documentos que sólo se conocen por ella (otros han aparecido en las ediciones de diversas correspondencias). Conviene decir sobre esta obra que el material había sido preparado por Henri de Lubac. «En los años 50 comencé a preparar también otro trabajo sobre documentos, sacados en su mayor parte de los archivos blondelianos. Al final resultó una obra que el P. René Marlé ha publicado con el título *Au coeur de la crise moderniste*. Como quiera que en esta época yo nada podía publicar sin que pasara por la censura romana (no se trataba de una simple edición de cartas, incluso abundantemente anotadas, sino de textos de diversa proveniencia, engarzados en un relato y que implicaban muchas reflexiones personales), enseguida me di cuenta de que yo no podría llevarlo a cabo. Por eso, aconsejado por mi Provincial, el P. André Ravier, pasé carpetas, borradores y capítulos esbozados al P. Marlé, quien aceptó hacerse cargo de ellos para sacar de los mismos, a su conveniencia, el mayor partido posible. A veces me han atribuido la paternidad de la obra; es un error. Tal cual está reniego de ella. El autor ha arreglado la obra a su manera, ha remodelado mi prosa, ha suprimido o abreviado documentos, ha dejado de lado carpetas preparadas, ha descuidado exposiciones y puntualizaciones que me parecían necesarias, etc.; ha emitido juicios que no siempre coinciden con los míos...» (H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, pp. 278-279).

Correspondencia Blondel-Loisy

En su respuesta Blondel no rechaza la coincidencia y complementariedad entre Loisy y él mismo expresada por Wehrlé, pero manifiesta en cambio un temor:

«Temo que muchos lectores sospechen una Cristología oculta en el *abbé* Loisy, una Cristología que dejaría al mismo Cristo en la misma ignorancia de la Iglesia respecto a lo que Él preparaba y respecto a lo que Él iba a recoger»¹⁴.

Los argumentos y las expresiones decididamente críticas sobre Loisy se repiten y se fortalecen. Son éstos: la «cristología subyacente» o «cristología oculta», que está presente en su obra a pesar del deseo de no ser más que historiador, y precisamente por esa pretensión imposible de neutralidad histórica; la idea de desarrollo que, aplicada de manera poco precisa al conocimiento de Cristo se intuye como un peligro, oscuramente percibido todavía, en cuanto podría afectar a la divinidad. Junto a las reservas, también se manifiestan coincidencias, sobre todo el reconocimiento del desarrollo aplicado a la Iglesia.

La crítica de Blondel al libro de Loisy sorprendió a Wehrlé, y lo puso en guardia aunque no se convenció inmediatamente de la verdad de los argumentos blondelianos. Wehrlé visitó a Loisy y quedó admirado del hombre y del sacerdote¹⁵. Blondel se alegra de esas noticias porque «me desolaría que le pueda contristar la duda que yo he manifestado a propósito de su cristología oculta». Pero insiste en que si, según Loisy, lo que Cristo esperaba era una próxima venida escatológica de acuerdo «con las condiciones históricas de la conciencia común», e ignoraba por tanto todo lo que superara esas condiciones históricas y el simple conocimiento humano, se pone en juego la fe: «Temo que, si se “relativiza” la persona misma de Cristo, haya un hundimiento total»¹⁶.

El historiador F. Mourret había preguntado a Blondel, con preocupación, su opinión sobre el libro de Loisy¹⁷. En su contestación Blondel resume sus reticencias en dos proposiciones.

«Posición insostenible del historiador que pretende permanecer, en esta materia, en el sólo punto de vista histórico; tendencia inadmisiblemente a extender a la persona de Cristo la forma inconsciente o imprevista de proceder y de evolucionar que es a menudo la de la Iglesia. Se intuye que M. Loisy tiene (...) una cristología que no entrega»¹⁸.

14. BW, I, 69. También CCM, 49.

15. Cfr. carta de 12 de diciembre de 1902 (BW, I, 69-73; también CCM, 50-51).

16. Carta del 15 de diciembre de 1902 (BW, I, 73-76; también CCM, 51).

17. 40. También Mourret pensó que sus dudas podrían provenir de una primera mala comprensión: «Avez-vous lu l'Évangile et l'Église de l'abbé Loisy? Je regrette beaucoup qu'à des idées excellentes se trouvent mêlées d'autres idées que je ne crois pas orthodoxes. Mais attendons. Peut-être, à une première lecture, ai-je mal compris?» (CCM, 51, n. 1).

18. Carta de 4 de enero de 1903: CCM, 53.

Henri Bremond, que había seguido durante el año académico 1901-1902 el curso de Loisy en la «Ecole d'Hautes Études» sobre las parábolas evangélicas, había preguntado a Blondel en noviembre su opinión sobre *L'Évangile et l'Église*¹⁹. Blondel dejó pasar más de un mes antes de manifestarse a Bremond, tiempo en el que iban tomando cuerpo los reparos ante la obra de Loisy. Con fecha de 4 de enero escribe una carta en la que aparecen los mismos argumentos que había ido manejando, pero con un cierto progreso ya que se añaden juicios respecto al fondo metodológico sobre el que Loisy se fundaba.

«Sobre muchos puntos no he encontrado en él [*en el libro de Loisy*] más que lo que para mí es evidente, ideas que forman la atmósfera habitual de mi pensamiento: tales son la noción de crecimiento orgánico, el sentimiento de estas transformaciones que modifican la letra sin cambiar el espíritu, que mantienen las analogías profundas suprimiendo las semejanzas aparentes, la convicción de las exigencias vitales en las que se ha inspirado instintivamente la Iglesia para ser, en cada momento de su historia, lo que ella necesitaba ser para subsistir»²⁰.

La referencia al desarrollo de la Iglesia repetida en su tenor literal («la Iglesia ha sido en cada momento de la historia lo que ella necesitaba ser para subsistir») que Blondel cita como el punto de acuerdo fundamental con Loisy, va precedida de algunas explicaciones que irían tomando en el futuro un cuerpo mayor: el crecimiento orgánico, la identidad fundamental en medio de las transformaciones, las exigencias de la vida como motor del desarrollo... Pero, añade Blondel, «al menos sobre dos puntos sigo siendo rebelde... o ininteligente». Estos dos puntos son los mismos apuntados a Mourret en la carta del mismo día 4 de enero: la imposibilidad de que se pueda actuar como historiador neutro, y la conciencia de Cristo limitada a las condiciones históricas:

«La pretensión de separar sistemáticamente, en una materia como ésta, el punto de vista histórico de todo aquello que es metafísico o teológico, me parece insostenible. Esto equivale a conservar, de la escolástica, la falsa noción aristotélica de los géneros separados, de los principios propios y de las ciencias que no se comunican; esto es desconocer la unidad del problema humano; es atribuir una suficiencia quimérica a los datos de hecho, e imaginarse que de los hechos se podrá ver surgir automáticamente la explicación real, el sentido sobrenatural si lo hay. En efecto, con un método así no se puede acabar más que en la postergación, en la supresión de lo sobrenatural, en el sometimiento a las condiciones de los hechos históricos de aquello que, por hipótesis, debe ser trascendente a la serie de hechos, aunque esté comprendido dentro de la serie de los hechos»²¹.

19. La pregunta está hecha como de pasada al final de la carta del 23 de noviembre de 1902: M. BLONDEL, H. BREMOND, *Correspondance* I, Aubier, Paris 1970; II y III, 1971 (B Br) I, 445.

20. Texto en B Br, I, 451-453.

21. *Ibidem*.

Correspondencia Blondel-Loisy

La segunda crítica enlaza con la primera, ya que Blondel cree que Loisy, bajo el pretexto de que lo trascendente no es «materia de historia ni de observación crítica»²², extiende a la persona de Cristo «la forma semi-consciente, casi instintiva e incluso ilusoria con la que la Iglesia ha actuado muchas veces, cuando ha usado de un hecho inspirado pero ciego, y sin prever las consecuencias divinas de sus decisiones»²³.

A partir de esta carta las críticas de Blondel a Loisy se irán centrando más en el concepto de ciencia que éste usaba al aplicar su método histórico a los Evangelios. Esta idea de ciencia es la criticada en *L'Action* y sobre todo en *Lettre*, es decir, la ciencia separada y autónoma que no respeta la unidad del problema humano.

2. La carta de Blondel a J. Wehrlé (6.II.1903)

Wehrlé, menos seguro cada vez de sus puntos de vista iniciales favorables a Loisy, intentó defenderle ante Blondel basándose, por un lado, en que no era imposible una interpretación doctrinalmente correcta de su doctrina, y, por otro, en el descrédito en el que la ciencia católica caería si aquella era rechazada. La larga carta con la que Blondel respondió era prueba de interés y de la preocupación que la cuestión estaba tomando a sus ojos. Esa preocupación venía a aumentarse por los ataques que en *L'Univers* lanzaba H. Gayraud contra Loisy²⁴, y en los cuales la fe y la historia se presentaban unidos hasta la exageración²⁵. Blondel podía, sin duda, intuir que las críticas a Loisy se movían —en la intención de Gayraud— en continuidad con las dirigidas a él mismo en 1896 y 1897 con motivo de la *Lettre*. De ahí un motivo sobreañadido para el empeño del filósofo de Aix por precisar bien los puntos comunes y las divergencias entre él y Loisy. Es lo que hace por primera vez de un modo desarrollado en la respuesta a Wehrlé²⁶.

En este documento, Blondel expone de nuevo y más ampliamente las dos críticas que aparecían en las cartas a Mourret y Bremond respecto a «la pretensión de separar el punto de vista histórico de todo lo que es dogmático o teológico», y al propósito de «dar plenamente cuenta de todo por la historia misma y por la observación»²⁷. Vamos, pues a resumir este importante precedente de *Histoire et Dogme*.

22. A. LOISY, *Études evangeliques*, p. 172 (citado por Blondel, B Br, I, 452).

23. B Br, I, 452.

24. Los artículos de H. GAYRAUD aparecían en «L'Univers los días 2, 4, 9 y 10 de enero de 1903». Cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962, pp. 125-127.

25. Blondel mismo indica que «M. Gayraud déclare que notre foi est une question de fait historique» (CCM, 57).

26 Véase el texto de la carta en BW, I, 92-101 (también CCM, 54-63).

27. BW, I, 96.

Blondel se refiere a la posición de Loisy y Mignot para quienes, si se quería estudiar el Evangelio teniendo en cuenta a los increyentes, era «legítimo y necesario colocarse sobre el terreno totalmente histórico de los *hechos*»²⁸, ya que —argumentan— «los contemporáneos desconfían de la metafísica y sólo reconocen los hechos. La teología, en consecuencia, no debe entrar para nada en la crítica histórica de la Biblia; sólo al final de sus investigaciones llegan los críticos a ella. Admiten, por tanto, una separación, un “compartimento estanco” entre la teología y la historia, entre lo transcendente y lo sensible». Sólo se pueden admitir *críticamente* los hechos históricos.

Ahora bien, pregunta Blondel, ¿qué sucede con lo transcendente, lo sobrenatural que no es objeto de constatación empírica? «Los hechos en tanto que hechos no os darán lo sobrenatural; por el método puramente crítico no lograreis jamás lo transcendente»²⁹. En este caso se estaría cayendo en el naturalismo, y el carácter sagrado de la exégesis o de la historia sólo podría resultar «de una adición postiza»³⁰.

La opinión opuesta a la de Loisy es la de Gayraud, pero ambas teorías coinciden, curiosamente, en el postulado inicial: «nuestra fe es una cuestión de hechos históricos». La diferencia está, naturalmente, en la interpretación. Gayraud con ello «piensa que se constata lo sobrenatural de la misma manera que se ve brillar el sol, y eso es monstruoso»³¹. Loisy y Mignot le dan, en cambio, un sentido totalmente opuesto:

«No pretenden constatar más que el aspecto natural, contingente, humano de lo sobrenatural; y si esperaran obtener *ipso facto* un elemento teológico, declaro enérgicamente que se dejan llevar de una ilusión. Jamás la historia pura nos dará nada del dogma (...). La Biblia no puede ser estudiada impune y legítimamente con los sólo métodos de la exégesis común: no puede llegar a ser el objeto de una ciencia separada, instalándose sobre su propio terreno, sobre un terreno cerrado a la penetración total del Magisterio inspirado»³².

28. BW, I, 94.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*. Más adelante lo concreta al afirmar: «M. Loisy est un philosophe, un théologien, un intérieur, qui anime sa science scripturaire d'un esprit catholique implicite; mais il n'a pas fait la théorie explicite du passage de son histoire naturelle à son histoire Sacrée, de son exégèse à sa foi» (p. 95).

31. BW, I, 95: «Lorsque M. Gayraud déclare que notre foi est une question de fait historique, il entend que l'on constate le surnaturel comme on voit briller le soleil, et c'est monstrueux».

32. *Ibidem*: «Ils ne prétendent constater que l'aspect naturel, contingent humain du surnaturel; et s'ils espéraient en dégager un élément théologique *ipso facto*, je déclare énergiquement qu'ils se feraient illusion. Jamais l'histoire pure ne nous fournira rien du dogme. Et c'est en ce sens profond qu'il faut interpréter les affirmations des Conciles, des Papes, de Léon XIII: la Bible ne peut être impunément et légitimement traitée par les seules méthodes de l'exégèse commune; elle ne peut devenir l'objet d'une science séparée, s'installant sur son terrain propre, sur un terrain fermé à la pénétration totale du Magistère inspiré».

La historia y la fe no pueden ser consideradas aislada y separadamente. Una concepción de la historia como algo autosuficiente no respeta a la misma historia:

«La historia no se limita a remitirnos al momento de los testigos de los hechos que ella narra. La historia nos da el sentido y la evolución, y hace brotar de ellos la vida y la perennidad sobre las que ninguno de los primeros testigos podía estar plenamente instruido; saca de ellos la realidad permanente y fundamentalmente humana. Por eso está esencialmente connexa con los problemas morales, metafísicos y religiosos»³³.

Si no se entiende la solidaridad entre historia y fe, si se las considera como historia *separada* o fe *separada*, la necesaria relación entre ambas es, o avasalladora o antagónica. Cuando es la fe la que, autónomamente constituida, se refiere a la historia, tiene lugar «la barbarie»:

«Barbarie de un espíritu pseudo-teológico que pretende percibir empíricamente lo divino, que deduce las pruebas de lo sobrenatural bíblico de una manera totalmente extrínseca, hasta el punto de imponernos toda la *letra* sin discernimiento, excluyendo toda crítica interna»³⁴.

Si, en cambio, quien pretende gobernar es la historia crítica, la relación es antagónica. Tiene lugar el «separatismo»:

«Separatismo ruinoso de la exégesis sistemáticamente *adogmática*, y desvanecimiento universal de los datos y de la idea misma de revelación»³⁵.

La principal crítica, por tanto, de Blondel a Loisy —y secundariamente a los oponentes de éste— se dirige a la separación forzada que establece entre la historia y la fe o la teología. Al separarlas —afirma Blondel— Loisy se mueve dentro de la vieja doctrina aristotélica —conservada en la escolástica— «de los géneros cerrados, de los principios distintos y de las ciencias sin comunicación». Desconoce la unidad del problema humano y la solidaridad de las cuestiones, y atribuye una su-

33. BW, 1, 96: «L'histoire ne se borne pas à nous remettre dans l'état des témoins des faits qu'elle rapporte, elle nous en donne le sens et l'évolution, elle en fait sortir la vie et la pérennité dont aucun des témoins primitifs ne pouvait être pleinement instruit, elle en dégage la réalité permanente et fondamentalement humaine. Donc elle est essentiellement connexe aux problèmes moraux, métaphysiques et religieux».

34. BW, 1, 95: «La barbarie de cet esprit pseudo-théologique qui prétend percevoir empiriquement le divin, qui déduit les preuves du surnaturel biblique d'une façon tout extrinsèque, au point de nous imposer toute la lettre sans discernement et d'exclure toute critique interne».

35. *Ibidem*: «Le séparatisme ruineux de l'exégèse systématiquement *adogmatique*, et contre l'effritement universel des données et de l'idée même de la Révélation».

ficiencia quimérica a los datos de hecho porque se imagina que a partir de los hechos se podrá ver el surgimiento automático de la explicación metafísica y del sentido sobrenatural³⁶. De nuevo se encuentran en este texto blondeliano las ideas de *L'Action* y la *Lettre sur l'apologétique* que se apuntaban en la carta a Bremond.

La solución que aquí se comienza a apuntar tiene, por lo demás, también su antecedente en esas obras, principalmente en la *Lettre*. El único modo de superar el «teologismo» y el «criticismo»³⁷ es «el punto de vista “de la inmanencia”». Esto supone que el problema de lo sobrenatural se halla implicado desde el principio en todo el estudio que se haga de los libros de la Sagrada Escritura. De no ser así la relación entre la historia y las verdades de fe sería extrínseca o antagónica, con lo que «se acaba en un abismo insondable»³⁸. Se trata, en definitiva, del método de inmanencia cuya función aquí es doble:

«1° Poner de relieve la insuficiencia de todo el aparato exterior de los hechos;
2° hacemos penetrar en la intimidad vivificante de lo divino y de lo humano»³⁹.

Estas funciones del método de inmanencia, muestran la falsedad de cualquier construcción de hechos que parezca explicar todo plenamente por la historia y por la observación, de manera que cualquier pregunta ulterior por algo que esté por encima o más allá de ellas parezca superflua. Aplicado esto a Cristo, insiste Blondel en la que sería consecuencia necesaria: carecería de sentido el preguntarse o creer en un Cristo invisible si «el Cristo visible y formulado basta para dar razón del movimiento que arranca de El, propagado en la Iglesia y por la Iglesia»⁴⁰.

En el caso de Cristo es aún más patente la insuficiencia de los puros hechos históricos. Por todo el Evangelio, hay un sentimiento de «un transfondo, de virtualidades infinitas que la “acción” (*suggestion*) del Espíritu Santo vivificaría a su tiempo». El tener presente este hecho es esencial para no localizar ni humanizar demasiado la psicología de Cristo⁴¹. Se llega así a la cuestión teológica que es el punto central de la discusión exegetica y filosófica: ¿cómo era la psicología de Jesús? ¿Era una pura psicología humana esencialmente igual a la de cualquier otro hombre, o era una psicología humana que participaba de privilegios divinos? ¿Cómo se manifestaba históricamente esa forma de ser y de conocer? Los hechos en cuyo origen estaba Jesús, ¿son puros hechos humanos o hay en ellos unas características que los hacen únicos y diferentes a todos los demás?

36. BW, I, 96.

37. Traducimos así los términos «théologitè» y «criticitè» que usa Blondel (BW, I, 94).

38. BW, I, 95.

39. BW, I, 97.

40. BW, I, 96.

41. BW, I, 98.

Cuando Blondel insiste en que el historiador no puede ser única y exclusivamente historiador, da a entender que no es posible una separación total entre la historia y la fe o dogma. Ciertamente existe una verdad específica de la historia, que supone que, de alguna manera, el ser metafísicamente considerado no lo es todo, sino que *algo se hace* realmente. Pero al mismo tiempo la verdad de lo que se hace históricamente no sustituye a la verdad metafísica, so pena de caer en un evolucionismo historicista. El problema, por tanto, de las relaciones entre historia y dogma supera el mero planteamiento exegético para hundir sus raíces en una cuestión filosófica profunda y compleja. En todo caso es claro que la historia debe estar abierta siempre a la verdad, que se da en un nivel que trasciende lo histórico y es su punto de arraigo en la realidad.

El dogma tiene algo que decirle al historiador, y es —según el modo propio de la acción— también principio de conocimiento para el historiador. En otras palabras: puesto que es imposible acercarse a la historia con una neutralidad perfecta, cuando el historiador estudia los evangelios lo hace siempre de acuerdo con una «opción» que, en este caso, se refiere a la cristología: o la cristología de la fe católica o «una cristología oculta», una cristología que «no se entrega» porque es negativa.

En el caso concreto de Cristo, una respuesta rigurosa a las preguntas planteadas por el método histórico-científico no es independiente de la fe que se tenga. Defender este principio le valió a Blondel la crítica de fideísmo por parte de diversos autores. Blondel concibe la psicología de Cristo como «una participación y una progresión intensiva que de ninguna manera la somete a la inconsciencia». En Cristo no hay dos conciencias aunque sí dos ciencias⁴².

Al final Blondel resume de nuevo los puntos en los que ha querido insistir a Wehrlé:

«1° Una cuestión metodológica prima sobre todo e interesa a toda la doctrina cristiana: *¿Como y por qué se pasa de la historia al dogma?* 2° El punto de vista escatológico del Reino no es un punto de vista *central único*, porque no se da en absoluto un punto de ese estilo. 3° La psicología del *Deus-Homo* no se debe fundar sobre fases temporales, como si el tiempo fuera un absoluto. No se puede admitir la obnubilación normal de la conciencia humana del Verbo encarnado sin comprometer al mismo tiempo la divinidad de su única Persona»⁴³.

Tras la carta a Wehrlé, Blondel aparece cada vez más firme en su crítica a Loisy. Esta crítica discurre por los mismos dos puntos que se han ido repitiendo,

42. No creemos necesario prolongar aquí la discusión cristológica en la que Blondel se mueve con un instinto acertado pero sin la especialización de un teólogo. Me he ocupado de esta cuestión en mi trabajo *La «formidable cuestión» de la conciencia de Jesús*, en *ScrTh*, 35 (2003) 691-888.

43. *BW*, 1, 101.

pero si cabe con más contundencia. Así, a las preguntas de A. Léger, antiguo alumno suyo, Blondel responde el 11 de enero de 1903.

«Tengo dos reservas fundamentales que hacer. En primer lugar, no puedo admitir la *autarkeia* del punto de vista histórico (...). Jamás se pasará del determinismo de la historia a lo metafísico o a lo teológico. Implícita o explícitamente se llegará a suprimir lo sobrenatural; mas aunque exista, los hechos en cuanto tales no lo dan al historiador. Además, no puedo admitir que la conciencia de Cristo *parezca* limitada a las preocupaciones escatológicas de la parusía inminente. Con mucho más motivo, no seguiré al *abbé* Loisy (pero este punto es un enigma) si insinúa que la conciencia humana del Hombre-Dios es inadecuada a su propia realidad, sometida al modo oscuro e instintivo de la misma Iglesia que actúa por inspiración sin prever la importancia futura de sus decisiones»⁴⁴.

El mismo día, Blondel repite, algo más por extenso, las mismas ideas a F. von Hügel. En esta carta explica su crítica a la *autarkeia*⁴⁵ del punto de vista histórico como un retroceso a la idea antigua («peripatética y escolástica») de los géneros separados y de las ciencias «estancas» y, a la vez, como un encerrarse en un naturalismo que hace que el paso al dogma y a la teología sea una tarea ociosa e innecesaria. Por otro lado, al querer criticar a Harnack y su búsqueda de una «quintaesencia idealista» que explique la evolución cristiana, ¿no se queda Loisy demasiado en el mismo terreno —se pregunta el filósofo— al buscar «una explicación central, cuando en el cristianismo no hay en realidad *unidad de concepto que pensar* sino *inagotable riqueza y múltiple acción que vivir?*»⁴⁶.

El día 17 de enero de 1903, el Cardenal Richard condenó *L'Évangile et L'Église*. Este hecho afectó a Blondel que consideraba esa decisión de la autoridad eclesiástica como una «medida de ostracismo»; hubiera preferido una «instrucción sobre las interpretaciones que no pueden admitirse y sobre aquellas que se deben aceptar»⁴⁷. La condenación del libro de Loisy por el Cardenal de París provocó un acrecentamiento de la discusión y de las críticas de todo tipo que, más competentes o más apasionadas, se fueron produciendo desde diversos frentes⁴⁸. Ante las dificultades que para Loisy suponían todos estos hechos, Blondel sintió la necesidad de acercarse de alguna manera a él, pero sin conceder nada de lo que de defectuoso, incompleto o erróneo había encontrado en su obra. De este modo dio comienzo una interesantísima correspondencia entre el filósofo y el exegeta.

44. CCM, 63.

45. No se debe olvidar que Blondel había usado este término en la *Lettre* para criticar la concepción antigua de ciencia (*Lettre sur l'apologétique*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, p. 66).

46. CCM, 64.

47. BW, I, 130. También CCM, 66.

48. Cfr. CCM, 66.

Correspondencia Blondel-Loisy

Antes de considerar en detalle esa correspondencia reseñemos un último cruce de cartas entre Blondel y Laberthonnière. El P. Laberthonnière se volvió, en efecto, a referir al libro de Loisy el 21 de enero de 1903. En una carta a Blondel precisa las alabanzas hechas anteriormente, y a la vez se refiere a la recepción que el libro había tenido y a cómo, por lo incompleto del método «da lugar a cometer enormes malentendidos a espíritus no preparados», de modo que el libro «no ha sido comprendido». Expresa por todo ello que «la actitud de crítico *neutro* no es aceptable para tratar las cosas de la religión»⁴⁹.

Del 23 es la respuesta de Blondel. Hace referencia a sus explicaciones a Wehrle y von Hügel, explicaciones que resume en tres puntos. El primero se refiere a la imposibilidad de limitarse a los puros datos históricos («siempre esta noción escolástica de géneros separados y ciencias entendidas como compartimentos estancos») y a la necesidad del método de inmanencia para que la historia y la filosofía sirvan para la fe. El segundo punto explica un poco más la idea expresada ya a von Hügel sobre la crítica de Loisy a Harnack⁵⁰.

«Contra el fijismo escolástico de Harnack que reduce el cristianismo a la unidad de una noción, de una quintaesencia, M. Loisy pretende justificar otra *noción*. Considera todavía que el cristianismo primitivo se reduce a la *unidad* de una *idea* cuando en realidad oculta una *multiplicidad de energías vitales que hay que desarrollar*. Y yo creo que es falso limitar el horizonte de Cristo a esta escatología de una parusía inminente que no es sino la transposición de esperanzas judaicas y de la concepción terrestre del Mesías».

El tercer punto se refiere a la conciencia de Cristo que no estaba «limitada habitualmente por las ignorancias normales del hombre» ni sujeta a la «inadecuación entre el ser profundo que somos y el conocimiento fragmentario, y siempre parcialmente artificial, que de él adquirimos»⁵¹. Como se puede apreciar, se trata de ideas aparecidas ya con anterioridad.

49. BL, 156-157: «Je me souviens de vous avoir dit que le livre de l'abbé Loisy me paraissait de tout premier ordre. Je me rends compte pourtant de tout ce qu'il a d'incomplet. (...) Je suis effrayé de voir jusqu'à quel point le livre n'a pas été compris. Mais aussi je ne crois pas que l'attitude de critique neutre soit acceptable pour traiter les choses de la religion. (...) Dès lors on n'a pas manqué de dire qu'il niait purement et simplement la divinité de Jésus-Christ. Il me semble qu'il y a chez l'abbé Loisy le sentiment de l'insuffisance de la critique, et qu'en même temps il voudrait que la critique pût suffire et que les croyances religieuses n'en fussent que la conclusion. Il peut donc favoriser ainsi le genre d'intellectualisme mis à la mode par Renan et les autres. Et c'est là un danger».

50. BL, 158

51. *Ibidem*.

3. *Propuestas y respuestas: las cartas de Blondel y de Loisy*⁵²

Blondel y Loisy no se encontraron personalmente, según todos los indicios, en ninguna ocasión. Su relación les venía dada por amigos comunes (von Hügel, Bremond) y por sus publicaciones. La primera comunicación entre ellos es anterior a *L'Évangile et l'Église*, ya que data de 1897. Blondel había publicado la *Lettre sur l'apologétique* el año anterior y, respondiendo a la petición del *abbé* Pautomier, envió un ejemplar a Loisy. Este correspondió con el envío al filósofo de sus recientes *Études bibliques*. La primera carta de Blondel es del 13 de febrero de 1897, y en ella entre otras expresiones de cortesía, dice a Loisy que ha leído su artículo y que le ha hecho bien. Y añade:

«Admiro su calma y la paciente confianza que muestra. Usted trabaja para el futuro indicando la actitud que es no sólo saludable, sino “necesario” tomar»⁵³.

El día 25 del mismo mes contestaba Loisy a la carta anterior expresando el sentimiento de comunidad de intereses científicos.

«Nosotros somos innovadores. La filosofía de usted puede compaginarse con mi exégesis (...). Sus puntos de vista sobre el matrimonio de la teología con Aristóteles me han llamado poderosamente la atención. Parece, en efecto, que la escolástica ha llevado en su seno a hermanos enemigos. Lo que usted dice sobre la filosofía, la verdadera, que es autónoma en sí misma, me parece incontestable. Yo creo que también la crítica histórica, la verdadera, es autónoma en sí misma»⁵⁴.

Blondel, siempre puntual para contestar la correspondencia, respondía a su vez el 28 de febrero⁵⁵. Por el momento las relaciones directas permanecieron ahí.

52. Sobre esta cuestión, cfr. C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990, pp. 123-168, que se centra en esta correspondencia con vistas al análisis de «Histoire et Dogme»; nos basamos ampliamente en este trabajo. También la obra pionera de E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París 1962, que aporta una documentación muy interesante aunque se puede discutir a veces su interpretación. La intención de fondo de Poulat es rehabilitar, en lo posible, a Loisy que representaría el «centro», entre una «izquierda» (Hébert) y una «derecha» (Blondel). En 2001 apareció la obra de R. CIAPPA, *Rivelazione e storia. Il problema ermeneutico nel carteggio tra Alfred Loisy e Maurice Blondel (febbraio-marzo 1903)*, Napoli 2001, que no añade demasiado a lo ya conocido.

53. BERNARD-MAITRE (art. cit., p. 55) publica la carta entera.

54. CCM, 35: «Nous sommes des novateurs. Votre philosophie peut s'entendre avec mon exégèse (...). Vos vues sur le mariage de la théologie avec Aristote m'ont beaucoup frappé. Il semble, en effet, que la scolastique ait porté dans son sein des frères ennemis. Ce que vous dites sur la philosophie, la vraie, qui est autonome chez elle, me paraît incontestable. Je crois aussi que la critique historique, la vraie, est autonome chez elle».

55. BERNARD-MAITRE, 56.

Blondel podía seguir las publicaciones de Loisy a través de la *Revue d'Histoire et de littérature religieuse* que éste dirigía.

Como ya se ha visto, Blondel escribió de nuevo a Loisy en 1902 a propósito de *L'Évangile et L'Église*. A partir de ese momento las reacciones de Blondel ante los escritos loisyanos se hacen frecuentes, pero manifestadas siempre a diversos interlocutores. Blondel no contaba con un cauce adecuado para dirigirse de nuevo a Loisy. Este cauce se lo proporcionó su amigo Wehrlé.

J. Wehrlé, impresionado en un primer momento por Loisy, había ido desencantándose de su entusiasmo inicial y, guiado por Blondel, había llegado a ver el peligro de *L'Évangile et l'Église*. De su adhesión inicial a Loisy conservaba, sin embargo, las buenas relaciones. Había ido a visitarle y mantenía correspondencia con él. Así se explica que, después de una conversación con Guibert, en la que éste le manifestó su opinión de que «M. Loisy *en el fondo* no cree en la divinidad de Cristo en el sentido católico»⁵⁶, Wehrlé se dirigiera a Loisy en estos términos: «Si su cristología es la que nos dan los capítulos del Reino de los cielos y del Hijo de Dios, yo la creo errónea e incompatible con los datos teológicos más firmes, más constantes y más inmutables de la Iglesia»⁵⁷.

En respuesta a Wehrlé, Loisy ironiza: «Usted está infinitamente mejor informado que yo sobre mi “cristología” (...). Hay un problema que estudiar, y ésa es la única opinión firme que yo tengo sobre el tema (...). Yo no soy más que un pobre descifrador de textos y la alta filosofía no es mi tema: que los filósofos me aporten luces»⁵⁸. Esta, probablemente irónica, petición de luces a los filósofos es lo que

56. Carta a Blondel el 3 de febrero de 1903: M. BLONDEL, A. VALENSIN, *Correspondance (1899-1912)* vols. I y II, Aubier, Paris 1957; vol. III, 1965. Citado en adelante BV, seguido del volumen y número de página. En este caso: BV, I, 112. También CCM, 70-71.

57. CCM, 71.

58. Carta del 2 de febrero de 1903. BW, I, 139 (también BERNARD-MAITRE, 64): «Monsieur l'abbé, vous êtes infiniment mieux renseigné que moi sur ma Christologie. Il n'y a dans mes deux premiers chapitres que ce qui apparaît à l'historien. Donc pas de Christologie. Ma *Christologie* est celle de l'Église; mais j'ajouterai que je crois cette Christologie susceptible d'explication. Il me semble que vous confondez la notion scolastique de la personnalité avec la notion moderne et psychologique de la personne. Vous affirmez l'unité, et, j'en ai bien peur, la confusion, de la conscience humaine et de la conscience divine par rapport à Jésus. La théologie admet deux sciences et deux volontés distinctes: au point de vue de la philosophie moderne, cela ferait deux consciences. Vous vous prononcez hardiment sur le rapport de l'une et de l'autre comme si l'Église avait déjà examiné ce rapport, comme si les anciens conciles avaient eu en vue la *psychologie* du Christ, et non un rapport métaphysique avec Dieu. Il y a là un problème à étudier: c'est la seule opinion ferme que j'aie sur le sujet (car je ne pense pas que le problème n'existe que pour moi et résulte de mon ignorance. Mais est-ce que cette question de la personnalité n'a pas actuellement un sens tout nouveau et ne se pose pas dans des conditions autres qu'au IV^e siècle? Je ne suis qu'un pauvre déchiffreur de textes et la haute philosophie n'est pas mon fait. Que les philosophes m'apportent des lumières!...)».

Wehrlé esgrimió —y así lo comunicó a Loisy⁵⁹— para convencer a Blondel de que escribiera al autor de *L'Évangile et l'Église* por medio suyo. Así, la primera de las cuatro cartas que en febrero y marzo de 1903 escribió Blondel a Loisy, fue dirigida a Wehrlé, para que éste la hiciera llegar al exegeta. De este modo comenzó la correspondencia Blondel-Loisy, antecedente inmediato de *Histoire et Dogme*⁶⁰.

a) *Primera carta de Blondel (6.II.1903)*

El primer escrito de Blondel dirigido a Loisy —a quien se refiere siempre en tercera persona ya que el destinatario inmediato era Wehrlé— a propósito de *L'Évangile et l'Église* contiene un desarrollo de las ideas expresadas ya por el mismo autor a sus diversos corresponsales. Blondel insiste «sobre la cuestión metodológica tanto o más que sobre la cuestión cristológica. Lo hago así porque con M. Loisy una afirmación fundada en la autoridad, una tesis filosófica o teológica parece que no encuentran ningún acceso. Por eso he intentado insinuar al menos una duda en su espíritu sobre la legitimidad, sobre la indiscutibilidad de su actitud, de su modo de proceder, de su anti-filosofismo tan escolástico, a pesar de todo»⁶¹. La parte central de la carta, por tanto, se refiere a la metodología, aunque son inevitables los argumentos cristológicos.

Tras un preámbulo⁶², Blondel indica el ámbito de sus críticas a Loisy en quien descubre un triple equívoco: «equívoco sobre el objeto preciso de su libro; equívoco sobre el método que emplea ahí y en otros lugares; equívoco sobre la naturaleza y comentarios de sus conclusiones»⁶³. Objeto, método y consecuencias forman la estructura del escrito blondeliano.

El *objeto* al que se refiere Blondel es la cuestión cristológica. La tesis loisyana de que la Iglesia procede del Evangelio encuentra una acogida favorable, en

59. BV I, 112: «Comme vous ne semblez pas opposé á recevoir un supplément d'informations philosophiques, j'ai pris la liberté de faire part à mon ami Maurice Blondel de la teneur intégrale de votre lettre».

60. Las cartas de Blondel a Loisy son, en este tiempo a que nos referimos, cuatro. La primera, la dirigida directamente a Wehrlé, es del 6 de febrero de 1903; la segunda del día 15; la tercera del 27 del mismo mes y la cuarta del 7 de marzo. Las cartas de Loisy son tres y responden a las tres primeras comunicaciones de Blondel: la primera del 11 de febrero, la segunda del 22 del mismo mes y la tercera del 2 de marzo. A la del 7 ya no respondió. Cada una de estas cartas es en realidad un pequeño tratado dada su extensión y profundidad. Fueron editadas en CCM (pp. 72-113) y completadas —y en algún caso restablecido el texto— por Bernard-Maitre.

61. Carta a Wehrlé del 7 de febrero de 1903 (BW, I, 146).

62. Editado por BERNARD-MAITRE (p. 65). Este mismo autor recoge las variantes sobre el texto publicado en CCM a partir de los *Papiers* de Loisy (p. 65 nota 58).

63. CCM, 72. La carta se encuentra en CCM, 72-79. Recogeremos en su caso las variantes que proceden de Loisy.

Correspondencia Blondel-Loisy

principio, en el filósofo de Aix, quien lo expresa de forma casi idéntica a cómo ya lo había hecho con Bremond. La Iglesia es el fruto legítimo del Evangelio:

«... (por) la continuidad de una lógica viviente, por la potencia plástica de un organismo capaz de mantener las analogías profundas suprimiendo las semejanzas aparentes para ser en cada momento de su historia lo que hacía falta que fuera a fin de subsistir indefectiblemente»⁶⁴.

Ahora bien, si se toma el Evangelio como punto de partida de la Iglesia surge una dificultad: ¿cómo se entiende ese punto de partida? ¿Se trata del «estado de alma, de la conciencia que han tenido del hecho cristiano los autores del Nuevo Testamento?»; ¿o más bien de «la conciencia que Cristo ha tenido de Sí mismo y de su obra, de la noción directa que El manifestó sobre su realidad y sobre su misión?»⁶⁵. La importancia teológica de las cuestiones aquí implicadas no escapan a la consideración de nadie. Son nada menos que el origen divino de la Iglesia y la conciencia que Jesús tenía de su ser y de su misión. Blondel reconoce que Loisy deja a sus lectores en un estado de incertidumbre, pero intuye que se enfrenta con una interpretación extrema a partir de lo que en *L'Évangile et l'Église* se afirma: «Jesús anunciaba el Reino y lo que vino fue la Iglesia»⁶⁶.

Blondel admite que la primera generación cristiana vivió en «la espera del Reino, en la embriaguez de la Parusía»⁶⁷. ¿Cómo ha podido ser la Iglesia la continuación de ese momento? Blondel ve dos posibilidades. La primera, basada en un punto de vista positivista, consiste en afirmar que en cada momento la Iglesia ha sufrido una fatalidad única y exclusiva bajo la presión de circunstancias diversas. Pero esto sería sostener una tesis de «metafísica spinozista» ya que supone una sustitución:

«Sustitución de la idea cristiana de *desarrollo* a partir de un germen que se adapta a todo y asimila orgánicamente los alimentos más variados, por la idea panteísta de *evolución*, es decir la idea de modificaciones que resultan de la potencia plástica del universo y que se imponen desde fuera»⁶⁸.

La otra posibilidad es buscar lo que ayuda a determinar la finalidad de la obra y acción de Cristo:

64. CCM, 73.

65. *Ibidem*.

66. A. LOISY, *L'Évangile et L'Église*, 5ª ed. Ceffonds, 1908, p. 153: «Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue».

67. CCM, 74.

68. *Ibidem*.

«Búsqueda entre los diversos acabamientos posibles o actuales de cuál ha sido en cada época lo que respondía más auténticamente a la *idea directriz*, a la orientación inicial, al género de impulso primitivamente recibido»⁶⁹.

De este modo se llega a la pregunta por la conciencia que tenía Jesús de su misión y de sí mismo. Después de haber admitido que la primera generación cristiana esperaba la Parusía —como fruto de sus condicionamientos sociales y religiosos— difícilmente podía Blondel reconocer que el testimonio de los primeros intérpretes de Jesús pudiera ser suficientemente fiable por lo que respecta a la conciencia que tenía de su misión. Por ello rechaza la posibilidad de que la auténtica conciencia de Cristo pueda sernos accesible a partir de la conciencia que los primeros cristianos tuvieron de Él. Más bien conocemos la conciencia que Jesús tenía de su ser divino y de su misión cuando vamos más allá de la conciencia de los primeros discípulos y descubrimos que esa conciencia ha sido el punto de apoyo constante e idéntico de la conciencia cristiana, y la palanca para el desarrollo continuo de la Iglesia durante diecinueve siglos⁷⁰.

También por lo que se refiere al *método* de Loisy, el pensamiento de Blondel es familiar. Refiriéndose a las palabras en las que Loisy decía de sí mismo que no era más que «un pobre descifrador de textos», plantea la cuestión de si la historia puede existir totalmente independiente de la metafísica y la teología. Según Loisy —dice Blondel— «la metafísica o la teología no están de ningún modo en la base de los trabajos exegeticos sino que estos trabajos las alcanzan al término de su investigación histórica. Por ello el historiador debe atenerse puramente a los hechos y practicar una “duda metódica” de lo transcendente. Y como lo transcendente no es materia de historia ni de observación crítica, el exegeta, el historiador, se encierra legítima y definitivamente en los textos y en los hechos. La duda metódica parece así transformarse en una “neutralidad sistemática y doctrinal”»⁷¹.

Frente a esa opinión Blondel opone: «Me parece necesario, en efecto, partir de los hechos: pero toda la dificultad está en saber si los hechos exigirán o excluirán una metafísica o una teología»⁷².

«Para quien piense que la excluyen no queda otra salida que hacer entrar (*a los hechos*) en el determinismo bruto de la naturaleza y presentar a la humanidad, a Cristo, a la Iglesia, de acuerdo con la *autarkeia* de un pretendido positivismo, y esto con el pretexto de rigor científico»⁷³.

69. *Ibidem*.

70. CCM, 74-75.

71. CCM, 76.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*.

Correspondencia Blondel-Loisy

La consecuencia es que la actitud aparentemente más realista y menos metafísica, es la menos verdadera y la más metafísica —en el sentido peyorativo del término— porque, «aunque no lo sepa, el historiador está obligado a ir más allá de los datos de la historia», y si esto no lo hace sino de una manera implícita e involuntaria no por eso lo hace menos verdaderamente y además en este caso, con más riesgos y parcialidad. La idea positivista de la historia es, en realidad, imposible.

«No se trata sólo de presentar los hechos como si nosotros hubiéramos sido los testigos o los actores; eso es demasiado o demasiado poco. Se trata de comprender un conjunto, un desarrollo, de explicitar una vida implícita de la que ninguno de los actores parciales ha podido tener una *idea* verdaderamente histórica»⁷⁴.

Lo que el positivismo ha suscitado son unas «ciencias concebidas como autónomas en su dominio». La vieja crítica blondeliana a las ciencias separadas o «estancas» —cuyo origen situa en la concepción aristotélica y escolástica— aparece de nuevo aquí: Loisy es —afirma— en algunos aspectos, escolástico porque se mueve aún con la idea de «las ciencias estancas, de los objetos separados» celosos de su autonomía y prestos a defenderse de la metafísica a la que ven como un modo de encasillar *a priori* la complejidad de la vida y de la ciencia en fórmulas abstractas. Acaba Blondel su crítica al método de Loisy afirmando⁷⁵.

«La duda metódica sólo es tal si es provisional y ficticia y la actitud B) [*el exegeta encerrado en los textos y los hechos*] es falsa, mala, ruinosa porque la actitud A) [*la que relaciona exégesis, metafísica y teología*] debe imperiosamente conducirnos, por la mediación de los problemas filosóficos, a los problemas cristológicos y teológicos».

Las *consecuencias* que Blondel pone de relieve se refieren de nuevo a la cristología, y en concreto a la conciencia divina de Jesús. Rechaza la distinción entre un «Cristo noumenal» y «Jesús», porque esa distinción pertenece aún a «la escolástica que corta a cuchillo las esencias y existencias como si fueran realidades». Esto le lleva a no admitir la distinción entre personalidad metafísica y persona psicológica para, en definitiva, afirmar la conciencia divina de Jesús:

«En esto, el sentido popular es más profundo y más justo que todos los analistas: negar la conciencia divina de Jesús es negar la divinidad de Cristo»⁷⁶.

74. *Ibidem*.

75. CCM, 77.

76. CCM, 78: «En cela, le sens populaire est plus profond, plus juste que tous les analystes: nier la conscience divine de jésus, c'est nier la divinité du Christ».

El día 11 del mismo mes respondía Loisy⁷⁷. Comienza defendiéndose de algunas de las críticas blondelianas como ajenas a su pensamiento, para pasar a justificar la autonomía de la crítica y su aplicación a la cristología. Afirma que su intento es hacer la «apología histórica de la religión»⁷⁸, y que el estudio histórico de los textos evangélicos —en concreto de los Sinópticos— «no permite afirmar otra cosa que la filiación divina en sentido mesiánico». Loisy interpreta las palabras evangélicas que indican la divinidad de Cristo como «palabras del Cristo que vive en la conciencia cristiana», mientras que las que indican la realidad de su humanidad harían ver que «Jesús ha vivido sobre la tierra en la conciencia de su humanidad, en la conciencia de su misión histórica, no en la conciencia eterna de Dios»⁷⁹. La conciencia divina de Jesús se habría desarrollado en él según la ley del desarrollo de la conciencia humana y no se puede probar que durante su vida mortal Jesús alcanzara la conciencia de una identidad absoluta con Dios: «¿Acaso —pregunta Loisy— le parece a usted fácil de concebir la presencia de una conciencia eterna en un ser humano en un momento dado de la historia?»⁸⁰. Finalmente se refiere a su libro (*L'Évangile et l'Église*) en el que ha querido probar que la Iglesia es el Evangelio continuado, y probarlo por medio de «una consideración seria de la historia, haciendo abstracción de la divinidad del Evangelio y de la Iglesia»⁸¹. Ese libro —sigue— no implica la negación de ningún dogma, «implica solamente la necesidad de revisar toda la enseñanza teológica desde el punto de vista filosófico para hacerla teóricamente más inteligible»⁸².

b) *Segunda carta de Blondel (15.11.1903)*

El tono dialogante de la respuesta de Loisy debió influir en la nueva carta que Blondel le dirigió, esta vez directamente a él⁸³. Encontramos en ella dos partes

77. Texto completo de la carta en CCM, 80-85.

78. CCM, 82: «Je ne vois pas que beaucoup de gens aient eu l'idée d'une apologie historique de la religion. Or, cette idée a été la folie de mon existence».

79. CCM, 83.

80. CCM, 84.

81. CCM, 85: «L'Église est l'Évangile continué; le développement chrétien n'est pas extérieur ni étranger à l'Évangile. Cela peut se prouver par une considération sérieuse de l'histoire, en faisant abstraction de la divinité de l'Évangile et de celle de l'Église. Comme on ne peut pas prouver tout à la fois, cette abstraction méthodique est très légitime. La philosophie de l'histoire ne sera pas complète; mais puisque le lecteur en est averti, il n'a pas le droit de chicaner l'auteur».

82. *Ibidem*: «Il ne me semble pas que mon livre implique la négation d'aucun dogme: il implique seulement la nécessité de réviser tout l'enseignement théologique au point de vue de l'histoire pour le rendre positivement plus vrai, et, au point de vue philosophique, pour le rendre théologiquement plus intelligible».

83. Texto en CCM, 86-96.

claramente distintas. En la primera, Blondel solidariza en un grado muy elevado su propia postura con la de Loisy⁸⁴, si bien al final de esta misma primera parte, introduce de nuevo la cuestión teológica de la conciencia que Jesús tuvo «de su *ser* y de su relación esencial con Dios». Esta cuestión que, según Loisy, era «accesoria» y que para el historiador puro ni siquiera existe desde el punto de vista de la abstracción metódica⁸⁵, es sin embargo el núcleo de la crítica que Blondel traza en la segunda parte de la carta. En ella la reflexión sobre la historia, o mejor sobre el historicismo⁸⁶ avanzará notablemente. «Perdóneme —pide Blondel— si, al mostrar la laguna que creo ver entre su historicismo y la escolástica, recrimino a usted la ausencia funesta de un criticismo filosófico». No basta, insiste Blondel, en descartar el «odioso dogmatismo» y el «teologismo *a priori*» para «acantonarse legítimamente en el escepticismo metódico del historiador». Hacen falta unos «prolegómenos a toda exégesis futura»⁸⁷.

A continuación procede al examen del problema, que comienza con una mera enunciación de principios: la historia, como tal, no discierne lo sobrenatural; si, por hipótesis «un hecho inmanente a la serie de los hechos, es trascendente a la serie, el historiador, en cuanto tal, no podrá captar y juzgar más que esta inmanencia en el determinismo humano»⁸⁸. Afirmado lo anterior, sin duda en términos aceptables para Loisy, hay a continuación un avance: pero el historiador no puede evitar el ser hombre y «metafísicar» y por eso se le presentan inevitablemente «cuestiones últimas sobre la humanidad, sobre el cristianismo». Y así «nada, absolutamente nada —dice con fuerza Blondel frente al pensamiento contrario de Loisy— nos autoriza a oponer a las pretensiones de la fe un rechazo de principio»⁸⁹. Resume la cuestión: «La historia no puede discernir la realidad o irrea-

84. CCM, 86-89: «J'admire donc sincèrement ce que vous appelez "la folie de votre vie"... Votre espoir de contribuer à une apologie historique de la religion ne sera sûrement pas vain (...). Il me paraît que, pour l'ensemble, nous avons tous deux une inspiration, une "folie" semblable (...). Je me sens d'accord avec vous: sur l'odieux du "theologisme" *a priori* (...) sur la nécessité, je le répète après vous, de réviser tout l'enseignement traditionnel, au point de vue philosophique, pour le rendre théoriquement plus intelligible, en se servant de l'histoire, pour le rendre positivement plus exact, plus intelligent du passé, plus fidèle au devoir de résurrection spirituelle et d'intimité sympathique, faute de quoi on connaît l'humanité comme un cocher de fiacre connaît les maisons d'une ville». Más adelante afirma: «J'accepte tous vos points de départ», añadiendo inmediatamente: «Mais c'est d'une question de méthode et de possibilité qu'il s'agit».

85. CCM, 89.

86. Blondel emplea por primera vez et término «historicisme» en esta carta (pp. 90 y 93): «J'emploie ce mot à dessein pour montrer qu'il s'agit d'un système au moins implicite vers lequel glisse l'historien qui n'a pas une méthodologie critique et explicite» (p. 93).

87. CCM, 90.

88. *Ibidem*.

89. CCM, 91.

lidad de los objetos de la fe; la filosofía no puede mostrar su posibilidad o imposibilidad»⁹⁰.

El afrontar correctamente la cuestión de la presencia de lo sobrenatural y su conocimiento por la historia exige («es la condición misma de la inteligibilidad y de la realidad de una Revelación») acudir a la noción de *desarrollo*, única forma de que tenga sentido hablar de revelación, es decir, única forma de que lo infinito tenga lugar a través de medios finitos:

«Si un Verbo verdaderamente divino ha resonado en una palabra humana, es necesario para que estas palabras tengan un sentido, que un desarrollo continuo y permanente imite poco a poco, por su riqueza indefinida, la plenitud infinita del don, de este don que, como la eternidad, no puede entregarse *totus simul* más que en la moneda del tiempo por medio de crecimientos que parece que aportan algo nuevo, pero que no hacen sino *reencontrar*, recobrar sucesivamente la unidad inicial, el lingote irrompible»⁹¹.

Consecuencia de la idea de *desarrollo* es que la forma más perfecta para conocer la revelación es atender a las últimas fases más que a las primeras del desarrollo: toda verdad divina «la encontraremos en el futuro más que en el pasado». La primera expresión de una verdad divina, por cercana que esté a los hechos, es plena pero menos clara que los desarrollos posteriores:

«(Es) un esbozo rudimentario, humanamente fiel, divinamente sintético, pero envuelto y más enigmático que los desarrollos posteriores. Lo que llamamos Asistencia divina es, por así decir, la Idéntica Eternidad igualmente presente en las fluctuaciones del tiempo»⁹².

Introduce Blondel a continuación una comparación frecuente en sus escritos: la relación retrato (*portrait*)-realidad. «No tomemos el retrato —que está al

90. *Ibidem*: «L'histoire ne peut discerner la réalité ou l'irréalité des objets de la foi; la philosophie ne peut en montrer la possibilité ou l'impossibilité». La misma idea aparece en la correspondencia con von Hügel (cfr. CCM, 128). La incapacidad de la filosofía para mostrar la posibilidad o imposibilidad de la Revelación ha de leerse a la luz de lo afirmado en la *Lettre* (p. 13): «Il ne suffit pas d'établir séparément la possibilité et la réalité, mais il faut encore montrer la nécessité pour nous d'adhérer à cette réalité du surnaturel». Es, por tanto, la filosofía *separada*, lo mismo que la historia *separada*, la que no puede mostrar, según Blondel, la posibilidad o imposibilidad, en un sentido real y vital, de la revelación y la fe.

91. *Ibidem*: «Si un Verbe vraiment divin a retenti dans un verbe humain, il est nécessaire, pour que ces mots aient un sens, qu'un développement continu et permanent imite peu à peu par sa richesse indéfinie la plénitude infinie du don, de ce don qui *totum simul*, comme l'éternité, ne peut cependant se livrer que dans la monnaie du temps, par des accroissements qui, en paraissant apporter du nouveau, ne font que *retrouver*, que recouvrer successivement l'unité initiale, le lingot infrangible».

92. CCM, 92.

lado de la realidad como una representación muerta, como una abstracción congelada— por la germinación naciente que, sin ser ni la semilla ni el árbol, es un *fieri*, un trozo de la realidad»⁹³.

Como consecuencia del desarrollo, si se busca un criterio de la presencia de lo divino en una revelación, se hallará no en los puros hechos («los hechos, por plenos que puedan ser, nunca son más que hechos») sino en la continuidad, que es el alma del desarrollo⁹⁴: «La continuidad..., esta unidad viva en la diversidad, esta visión de conjunto que os previene contra la tentación de extraer una idea parcial, un aspecto local...».

Aplicando esta doctrina a la cristología, Blondel advierte a Loisy que si se trata al Evangelio como a una historia profana extraída de los Sinópticos, se dirime implícitamente, pero de una forma negativa *a priori*, la cuestión de la divinidad positiva del cristianismo, de toda religión positiva e incluso de la del deísmo. Pretender fundar sobre los datos ordinarios de la historia —insiste Blondel— y por un método puramente regresivo y analítico los preámbulos de una cristología «es una negación virtual de la revelación positiva y de lo sobrenatural específico»⁹⁵. Al hacer eso se está tomando el retrato por la realidad. Si la única imagen fiel es la de los Sinópticos —que guardarían «lo que nos queda de la sustancia misma de Cristo»— entonces se cae en una reducción de la acción de Cristo a lo que de El se vio, imaginó, esperó. «Por ese camino —señala Blondel— usted permanece en el intelectualismo escolástico»⁹⁶.

Quedarse pretendidamente sólo en los hechos tiene sus derivaciones metafísicas, porque en ese caso se atribuye a unos fenómenos como son los hechos —entendidos como única vía legítima para el conocimiento histórico— un valor ontológico.

«Pretender que una interpretación metafísica es ajena a la verdad histórica, equivale a señalar que se atribuye a la historia una suficiencia metafísica que la hace ser una ontología e incluso un materialismo, porque se limita al aspecto exterior dando a entender que lo que hace y engendra la historia verdadera no es la intimidad

93. *Ibidem*. Más adelante, cuando Blondel se refiere al «retrato» (*portrait*) que no se debe confundir con la realidad, lo que tiene ante los ojos es la historia practicada por Loisy y, en general, por el historicismo. Aquí la atribución es, más en general, a cualquier expresión de hechos.

94. *Ibidem*: «Le critère qui nous permettra de reconnaître la divinité de l'Évangile et de l'Église, ce sera cette continuité que vous avez si bien mise en lumière, cette unité vivante dans la diversité, cette vue d'ensemble qui vous prémunit contre la tentation d'extraire une idée partielle, un aspect local, pas plus qu'on ne juge d'une plante par la feuille radicale, parfois si différente de celles qui suivront».

95. CCM, 93.

96. CCM, 94.

de las almas; como si la metafísica genuina (en el sentido más moderno) no tendiera precisamente a recobrar poco a poco el sentido íntimo de los hechos, de esos hechos que son algo totalmente diverso del testimonio que los observadores más verídicos y más concretos puede atestiguar»⁹⁷.

La segunda respuesta de Loisy es del 22 de febrero, y comienza con una buena dosis de ironía: «Usted ha nacido —dice a Blondel— para escribir encíclicas, y si soy admitido en el próximo cónclave, propondré su candidatura»⁹⁸. Prácticamente toda la carta es una defensa en la que no faltan eventuales contragolpes. «J'ai dit...» o «Je n'ai pas dit...» son los comienzos habituales de los párrafos. Retengamos lo que interesa directamente a nuestro tema.

Loisy se refiere a la relación entre la historia y la fe sobre la base de la distinción entre los Sinópticos y el evangelio de San Juan a propósito de la conciencia de Jesús. «Si se trata de la determinación histórica no hay otro modo posible de tratar los Evangelios que el válido para cualquier otra fuente histórica. Y esto no es negar implícitamente lo sobrenatural cristiano»⁹⁹. Tras afirmar el carácter no histórico del evangelio de San Juan —no por una «incompatibilidad ontológica sino por una serie de incompatibilidades morales» que lo hacían extraño a la tradición propiamente histórica del evangelio— resume su intención: «Yo excluyo de la historia los textos que no son históricos y trato de poner los hechos y las ideas en su lugar y en su tiempo». Sólo por los testimonios históricos puede ser determinada «la forma inicial y concreta de esta obra (de Jesús)» de la que ha salido todo lo demás. Si se abandona o rechaza la forma histórica se pierde el apoyo en la realidad y se invita al historiador «a concluir que no se sabe nada consistente sobre la presencia histórica de Jesús». Los evangelios muestran en Cristo unos aspectos de su alma que «implican una participación de vida divina para la fe, o una conciencia de vida en Dios, que la cristología trata de explicar. Pero como la metafísica de la cristología está ausente del Evangelio histórico, el historiador no la puede poner

97. *Ibidem*: «Prétendre qu'une interprétation métaphysique est exclusive d'une vérité historique, c'est marquer qu'on attribue à l'histoire une suffisance métaphysique qui en fait une ontologie, et même un matérialisme; car c'est la borner à l'aspect extérieur en paraissant croire que l'intimité des âmes n'est pas ce qui fait et engendre l'histoire vraie; —comme si la métaphysique véritable (au sens le plus moderne) ne tendait pas précisément à recouvrer peu à peu le sens intime des faits—, des faits, qui sont tout autre chose que le témoignage des observateurs les plus veridiques, les plus concrets, ne peuvent l'attester». La «intimidad de las almas» que hace la historia y el «sentido íntimo de los hechos» expresan la oposición radical de Blondel al positivismo histórico. A la vez refuerzan el anclaje de la historia en la inmanencia hasta un punto tal que la cuestión que se planteará después de *Histoire et Dogme* —donde no aparecen expresiones tan fuertes como las de este texto— será si son relevantes los testimonios históricos y si queda suficiente autonomía a la historia.

98. Texto en CCM, 96-99.

99. CCM, 97.

ahí»¹⁰⁰. Sin embargo ya había afirmado anteriormente que la conciencia de Cristo, o la «noción de Cristo», no es «un sueño por el hecho de que no sea histórica en su determinación. Lo sobrenatural cristiano no depende del conocimiento histórico del Evangelio; pero el conocimiento histórico del Evangelio ejercerá su acción sobre la idea que se haga de lo sobrenatural cristiano, sin que esta idea se confunda con la de la acción de Dios en el mundo físico»¹⁰¹.

c) Tercera carta de Blondel (27.II.1903)

La respuesta de Blondel a la anterior carta de Loisy es toda ella un cortés contraataque en el que se recogen cada uno de los argumentos esgrimidos por el exegeta y se le devuelven con una carga de objeciones¹⁰². Cada vez más se ve cómo Blondel va delimitando el papel de la historia en relación con el dogma. Esta delimitación no supone, en principio, un minusvalorar los textos sino una corrección del planteamiento que otorga a la historia un papel exclusivo y superior a cualquier otra instancia, incluso cuando se trata del conocimiento de realidades históricas.

Blondel está de acuerdo con la distinción entre la historia y la fe. La historia, los hechos, son la materia única para la determinación histórica («lo que yo lla-

100. CCM, 98: «Je n'exclus pas du Christ le divin ou surnaturel spécifique. J'exclus de l'histoire les textes qui ne sont pas historiques et je tâche de remettre les faits et les idées à leur place et dans leur jour (...). Vos objections me semblent procéder de ce que vous ne voyez pas bien les conditions réelles du témoignage évangélique ni la signification historique de ce témoignage. Ce qui est sorti de l'Évangile nous révèle la puissance infinie qui était dans l'oeuvre de Jésus, mais la détermination de la forme initiale et concrète de cette oeuvre ne peut se faire que par les textes qui reflètent immédiatement l'enseignement et l'action du Sauveur. L'apparente humilité de cette forme peut être, jusqu'à un certain point, une épreuve pour la foi; mais ce ne serait pas non plus servir la foi que de nier l'histoire. Si vous négligez ou rejetez cette forme historique, vous perdez l'appui de la réalité, et vous invitez, sans le vouloir, l'historien à trouver qu'on ne sait rien de consistant sur l'apparition historique de Jésus. Les aspects de l'âme du Christ et de sa pensée, que révèle l'enseignement évangélique, impliquent une participation, pour la foi, de vie divine ou une conscience de vie en Dieu que la Christologie essaie d'expliquer. Mais puisque la métaphysique de la Christologie est absente de l'Évangile historique, l'historien ne peut pas l'y mettre».

101. CCM, 96. A continuación de estas palabras Loisy ironiza de nuevo sobre las críticas recibidas de Blondel: «Si je voulais être un peu méchant je vous dirais que vous me reprochez surtout de n'avoir pas mis votre philosophie dans mon histoire, et je pourrais m'excuser par plusieurs bonnes raisons, dont la meilleure est que votre philosophie est encore, en grande partie, inédite, tandis que mon histoire, hélas! n'est que trop publiée».

102. Texto en CCM, 99-103. El aspecto de réplica se ve en la misma construcción de la carta. De los dieciseis párrafos de que consta, diez comienzan del mismo modo: «Quand vous dites...».

mo el retrato y el aspecto objetivo»¹⁰³. Ahora bien, nunca en virtud de textos objetivos puede excluirse que haya realidades de otro orden¹⁰⁴.

«*Hay hechos y hechos*, y por tanto “historia” e “historia”. De una parte lo de fuera, lo expresado, representado, la imagen que ofrece un sustitutivo total y artificial de la cosa, pero sin ser en nada la cosa misma. De otra parte, el interior, la vida subjetiva del agente, el hecho íntimo que ninguna expresión directa del ser o indirecta de un testigo o de un pintor puede traducir sino parcial y simbólicamente»¹⁰⁵.

Situada, por tanto, la distinción entre la determinación histórica y la determinación de fe, ¿cómo se pasa de la historia a la fe? Blondel admite con Loisy que los Sinópticos vehiculan principalmente «el aspecto objetivo» de Cristo, mientras que San Juan, con su lenguaje simbólico «puede traducir otros hechos, aquellos que constituyen la realidad», una realidad que no es «objetiva» o «histórica», en el preciso sentido que Loisy da a ese término, pero que «no es menos verdadera y cognoscible»¹⁰⁶.

Blondel insiste en que los Sinópticos no expresan exhaustivamente el contenido real de la conciencia de Cristo, para así negar la posibilidad de que la ciencia histórica tenga ella sólo la última palabra sobre la realidad histórica. Pretender tener la última palabra supone ya un ir más allá de la misma historia y abocar a una metafísica. Pero cuando, como hace Loisy, se niega la «cristología metafísica», a lo que se llega es a un puro fenomenismo¹⁰⁷. De esa forma el paso del orden histórico al teológico, o queda sin resolver o se resuelve como identificación de ambos, y, por consiguiente, queda anulada la realidad o validez del orden teológico.

Por el momento las cosas quedan ahí, en el planteamiento del problema que, sin duda, queda abierto: «Yo pretendo afirmar, simplemente —insiste Blondel—, que la realidad histórica no es el único o el verdadero germen de donde ha nacido la Iglesia y que ella es como los cotiledones necesarios para el crecimiento inicial, por tanto, para toda germinación futura»¹⁰⁸.

103. CCM, 99.

104. CCM, 102: «Je n'ai pas voulu vous “obliger” à retrouver dans les textes ce qui n'y est pas. J'ai voulu vous empêcher (excusez cette hardiesse) d'exclure, au nom de textes “objectifs”, des réalités, au moins des possibilités d'un autre ordre».

105. CCM, 100.

106. *Ibidem*.

107. *Ibidem*: «Je me demande comment, en fait et en droit, vous passez de l'histoire à la théologie authentique; et je la comprends moins encore quand vous ajoutez que tout rudiment de la Christologie métaphysique est absent des Évangiles; comme si les *Synoptiques* nous fournissaient un Christ si clair, si fini, qu'à son sujet ne se pose aucun problème». Más adelante expresa su temor de que «vous n'enfermiez l'histoire dans les phénomènes, dans les faits détachés de leur âme» (p. 102).

108. CCM, 102. Cfr. la carta que al día siguiente (28 de febrero) escribía Blondel a Wehrle (BW, I, 113).

Correspondencia Blondel-Loisy

Fecha en Bellevue el 2 de marzo de 1903¹⁰⁹, la siguiente carta de Loisy comienza con una broma, un poco pesada: «Siempre he pensado —dice— que usted era un filósofo, pero ahora querría saber si usted es normando». Ya este comienzo denota a alguien que se está impacientando con su interlocutor. Esta impaciencia se nota además por el modo en que la carta está redactada. Loisy dispone en 15 párrafos, en general breves e incluso numerados, su justificación frente las críticas de Blondel. De ellos nos interesan, especialmente dos. En el punto 2º Loisy niega que sea legítimo usar un medio extra-histórico para definir un hecho histórico como la conciencia de Jesús. Y en el 7º se refiere al control de la historia sobre la teología: «Ella (la historia) no es más que *un testigo* al que interrogar, pero es el primero, y en el momento presente el más importante o el más urgente (...); toda la tradición es un testigo al que interrogar; el movimiento intelectual contemporáneo es un testigo a interrogar. El juez es la conciencia cristiana y la Iglesia»¹¹⁰.

d) Cuarta carta de Blondel (7.III.1903)

«No, *Monsieur l'Abbé*, no; yo no soy normando, y me deja un tanto desolado el encontrar, sobre este punto histórico, un fallo en su perspicacia». Así comienza la cuarta y última carta de Blondel a Loisy¹¹¹, respondiendo al comentario sarcástico de Loisy en la carta anterior. A continuación Blondel construye un nuevo y largo texto en cuya primera parte aparecen muchos puntos de coincidencia que reconoce tener en común con su interlocutor¹¹². Los reparos anteriores siguen, no obstante, en pie.

El problema versa de nuevo sobre el papel de la historia y su autonomía en relación, particularmente, con la conciencia de Jesús. ¿Cómo conoce el historiador la conciencia de Jesús, teniendo en cuenta que él mismo no dejó ninguna expresión directa de su pensamiento ni ningún testimonio personal de su conciencia? Los datos históricos «se limitan a la conciencia que han tenido de la conciencia de Jesús sus primeros intérpretes»¹¹³. Si a esa primera mediación se une el hecho de que «una conciencia no es materia histórica más que indirectamente y *secundum quid*» la conclusión de Blondel es que la obra del historiador, aún siendo autónoma, que-

109. Texto en CCM, 103-105

110. CCM, 104.

111. Texto en CCM, 105-111.

112. En carta a Wehrlé al día siguiente, a la que acompañaba una copia de su última carta a Loisy, Blondel parece temer haber ido demasiado lejos en los elogios: «Peut-être estimerez-vous que j'ai trop loué le savant... Mais je tenais, pour revendiquer plus énergiquement l'essentiel, à n'ergoter sur rien d'autre et à me montrer *hilarem datorem*». (CCM, 112).

113. CCM, 108.

da subordinada a una síntesis de la que no tiene todos los elementos: «No se puede colocar a los hechos de un lado, y a los datos teológicos de otro, o no remontarse hasta las fuentes comunes de los actos y de las fórmulas»¹¹⁴.

No tiene inconveniente el filósofo de Aix en admitir la no ecuación entre los datos históricos y los datos de fe. Lo que no puede aceptar es que la historia haga imposible la fe por el hecho de que ésta no sea proporcionada por la historia¹¹⁵. Historia y fe, aunque son distintas, no son meras realidades contiguas, de origen diverso y con un relación externa. Hay, como ya se dijo, «fuentes comunes» a ambas. No dice Blondel aquí cuales son esas fuentes comunes, pero da algunas pistas de interés. En esta línea se debe entender el valor de la experiencia religiosa, tanto la propia e íntima como la experiencia acumulada de las generaciones cristianas¹¹⁶. El criterio de la experiencia no es una irrupción de algo no histórico y *post eventum* en la dinámica histórica, sino un necesario recurso hermenéutico que tiene su fundamento en la oscuridad, en el «enigma» que Jesús es, también para el historiador¹¹⁷. Ese enigma que el conocimiento histórico no puede esclarecer, es un hecho de la historia que se va dando a conocer progresivamente por medio de «conceptos (que) son extraídos de la experiencia de estas realidades digeridas de alguna manera por la aplicación práctica que de ellos se ha hecho»¹¹⁸.

Ciencia histórica y ciencia cristiana, en consecuencia, no son dos realidades que puedan subsistir separadamente. La fe o el dogma (ciencia cristiana) no puede darse sin apoyo histórico, y, a su vez, si la historia prescinde de la fe no puede conducir más que al naufragio de la misma fe¹¹⁹. Reducir la vida interior de cada cris-

114. *Ibidem*.

115. CCM, 107: «Je ne vous demande pas de tenir compte, en historien, de l'histoire de l'Enfance et de la Mariologie. Je vous demande seulement de ne pas rendre impossibles des vérités qui peuvent avoir été des faits: que la conception virginale ne relève pas de l'histoire (p. 39), soit; mais cela peut tout de même avoir été de l'histoire. Et je demeure persuadé que la foi l'exige».

116. CCM, 108: «Pour prendre à la lettre le *Magister bone*, en Marc, ou le *Nemo scit, neque Filius*, ou tels autres passages, il me faudrait non seulement rejeter tous les textes où Jésus nous est donné comme usant de prudente diplomatie, doué d'une sorte de seconde vue, recourant à des échappatoires, et laissant l'impression d'une énigme à résoudre, mais il me faudrait encore renoncer à toute l'expérience accumulée des générations chrétiennes, et à ma propre expérience intime». La experiencia íntima de los creyentes es lo que llama más adelante *science chrétienne*: «J'entends par ces mots les résultats méthodiquement acquis, par l'expérimentation collective de l'Évangile pratiqué, du Christ réalisé et vérifié» (p. 109).

117. CCM, 109: «Ne trouvez donc pas mauvais que je cherche des "moyens extra-historiques" de déterminer la vie religieuse de Jésus, cette participation au divin dont le mystère subsiste à votre regard d'historien comme à mon coeur d'homme et à ma foi de chrétien».

118. CCM, 108.

119. CCM, 109: «J'estime (vous l'avez si bien dit en parlant de "l'expérience religieuse d'une âme privilégiée, telle que St Jean", p. 320) j'estime que, si la science chrétienne ne se passe pas de son appui historique, l'histoire ne saurait sans nous conduire au naufrage de la foi se passer de la science chrétienne».

Correspondencia Blondel-Loisy

tiano a la “psicología individual” es, insiste el filósofo, volver al prejuicio escolástico que no ve más que subjetivismo, fuera de los universales y silogismos. La realidad, en cambio, es que la experimentación y reproducción en la vida de los hechos históricos y de su contenido real enriquece a la misma historia¹²⁰.

Finalmente Blondel formula a su interlocutor una pregunta que, de algún modo, sintetiza toda su postura. Como el tema central de la discusión había sido el juicio histórico sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo, y como la respuesta a esta cuestión no podía provenir de la historia separada sino de la historia que tiene en cuenta la fe y la experimentación subjetiva —también del historiador— la pregunta que resultaba inevitable plantear se formula ahora con toda crudeza:

«Si yo no temiera parecer indiscreto y forzar un santuario inviolable, diría brutalmente: “Basta de distinciones o abstracciones; ¿sí o no, cree usted que Jesús ha tenido en sí mismo el sentimiento, la clara posesión de su divinidad?”. Porque de la respuesta, extrahistórica, que usted dé a esta pregunta depende la dirección y el tono de su historia y el principio que gobierna su crítica»¹²¹.

A esta pregunta, Blondel ya no obtuvo respuesta. El siguiente paso sería la publicación de *Histoire et Dogme* en los primeros meses de 1904. En esa obra, el loisismo era examinado con todo detalle y en sus raíces más hondas. El conocimiento de la correspondencia entre Blondel y Loisy proporciona al lector no solamente claves para esa lectura, sino incluso ideas y textos literales.

César Izquierdo
Depto. de Teología Dogmática
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
cizquier@unav.es

120. *Ibidem*: «Pour enrichir notre science des faits historiques et de leur contenu réel nous pouvons les reproduire et les expérimenter en nous».

121. CCM, 110.