

BOUILLARD Y LA ACTUALIDAD DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Bouillard no ha desarrollado todavía una teología fundamental completa, aunque sí ha comenzado a trazar las directrices de una obra que pretende ir realizando (1). La orientación general de su trabajo se sintetiza en el título mismo de su obra: la lógica de la fe. Un título que para no resultar engañoso desde un principio ha sido explicado por él mismo en la introducción.

Se trata de estudios de filosofía religiosa, de apologética cristiana o de teología fundamental, según la enumeración y el implícito emparentamiento que él mismo propone (2). A pesar de la diversidad de los estudios una misma idea y una misma intención los anima: "faire ressortir la secrète correspondance entre la logique de l'existence humaine et l'appel du mystère chrétienne, dégager ainsi la structure intelligible du mouvement qui conduit à la foi chrétienne, bref, manifester la logique de la foi" (LF, 7). Esto no puede entenderse como una apologética convertida en una simple defensa de lo religión contra los que la combaten, sino que ha de revestir simultáneamente el carácter de una filosofía del cristianismo y el de una teología fundamental, porque debe elaborar "la logique du mouvement qui conduit à la foi" (LF, 8). Reafirmando lo que la fe tiene de decisión existencial frente a Cristo el único revelador, se trata aquí de subrayar la radicación de esta fe en la lógica de la existencia humana. Para Bouillard la existencia humana tiene su propia lógica, como la fe tiene también su lógica propia. ¿En qué medida y cómo pueden conjugarse las exigencias de esta doble lógica? He ahí la cuestión fundamental de la apologética, entendida a la par como filosofía del cristianismo y como teología fundamental.

Por lógica de la fe ha de entenderse la lógica de la libre adhesión al misterio cristiano. "Elle réside dans la correspondance, à la fois perçue et librement reconnue, entre le sens du message évangélique et la logique de l'existence humaine. Elle implique évidemment que soient sauvegardées

(1) H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris, 1964, p. 11. (Las citas de esta obra, cuando sean textuales quedarán introducidas en el texto, siguiéndole la página a la sigla LF.).

(2) LF, 7



et la transcendance du mystère révélé et sa signification pour nous. Elle ne saurait donc ni se réduire à la seule logique immanente de l'existence humaine, ni se dévoiler hors d'une liaison étroite avec elle" (LF, 9).

Se trata, pues, de mostrar que la lógica de la existencia humana, si contener el sentido concreto del mensaje evangélico, constituye la esfera auroral de su desvelamiento. La lógica de la fe quedará así entendida como la lógica de la adhesión razonable al misterio cristiano. (1).

Este objetivo intrínseco de su obra va acompañado de otro objetivo extrínseco que es su consecuencia obvia: el reafirmar a algunos cristianos en su fe hecha más lúcida, o el ayudar a los no creyentes a comprender que el cristianismo tiene un sentido, y que este sentido les concierne (2).

El procedimiento que Bouillard sigue en su proyecto de apologética es fundamentalmente blondeliano. Así lo reconoce él mismo: "on aura reconnu dans l'exposé qui précède la marque de la pensée blondélienne. Je pense en effet que nul n'a mieux défini que Blondel ce que doit être l'apologétique dans notre monde présent..." (LF, 30). Es, además, un procedimiento que tiene sus raíces en San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Pascal. Como el mismo Blondel lo ha mostrado, es un procedimiento inspirado en San Pablo, en el comienzo de la epístola a los Romanos, donde se les evoca la posesión originaria que ellos tienen de Dios, que condena la idolatría, y de una ley natural que condena sus vicios; entonces les presenta la adhesión a Cristo como el medio de efectuar un reconocimiento auténtico de Dios. Es una manera de hacer ver que el cristianismo es la determinación histórica de la relación del hombre con Dios (3).

Esta referencia a Blondel, y, sobre todo, la importancia que la obra blondeliana tiene en la orientación actual de la teología fundamental, nos invita a hacer un breve recuento de las directrices fundamentales del filósofo francés. Para ello no vamos a entrar en el estudio de los escritos de Blondel, lo cual claramente desborda el carácter de estas páginas introductorias, ni mucho menos vamos a entrar en la discusión sobre la recta interpretación

(1) LF, 9 ; (2) LF, 11 ; (3) LF, 31.

de su obra, sometida a tan permanente controversia (1). Lo único que aquí nos importa es su actualidad en la obra misma de Bouillard, pues así veremos en concreto su actualidad en la teología fundamental nodierna.

Desde este limitado punto de vista, el pensamiento de Blondel puede considerarse como una filosofía del cristianismo (2), cuyo intento esencial sería "construire une philosophie qui, par la logique de son mouvement rationnel, se porte d'elle-même au-devant du christianisme et, sans imposer la foi, pose inévitablement le problème chrétien" (LF, 170). Porque, según Blondel "s'il est vrai que les exigences de la Révélation sont fondées, on ne peut dire que chez nous nous soyons tout à fait chez nous; et de cette impuissance, de cette insuffisance, de cette exigence, il faut qu'il y ait trace dans l'homme purement homme et écho dans la philosophie la plus autonome" (3). Según la interpretación de Bouillard, se trata aquí de un razonamiento hipotético: si las exigencias del cristianismo están fundadas, es preciso que haya una trazá de ellas en todo hombre; es preciso que a la obligación notificada desde el exterior corresponda una necesidad íntima, una espera esencial. Si le es al hombre verdaderamente necesario acoger el orden sobrenatural anunciado por la predicación cristiana, es menester que esta necesidad esté inscrita de alguna forma en el hombre, en su ser. Y si está así inscrita

(1) La última controversia es la sostenida por Bouillard y Duméry, cuyo 'dossier' bibliográfico es el siguiente:

- H. Duméry, La Philosophie de l'action, Essai sur l'intellectualisme blondélienne, Paris, 1948
 Yves de Montcheuil, Maurice Blondel, pages religieuses, Paris, 1942
 H. Bouillard, L'Intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie, Rech. de science religieuse, 36(1949)321-402
 H. Duméry, Blondel et la religion, Essai critique sur la 'lettre' de 1896, Paris, 1954
 H. Bouillard, Maurice Blondel et la philosophie de la religion, Rech.Sc. Rel., 48 (1960) 291-330.
 H. Bouillard, Blondel et le Christianisme, Paris, 1961
 H. Duméry, Raison et Religion dans la Philosophie de l'action, Paris, 1963
 H. Bouillard, Philosophie de l'Action et foi chrétienne, Rech.Sc.Rl., 52 (1964) 261-268
 H. Duméry - H. Bouillard, Blondel et ses interprètes, Rech. Sc. Rl. 42, (1964) 597-600.

(2) H. Bouillard, Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel (reproducido en LF, de donde citaremos).

(3) Lettre, p. 37, cit. en LF, 173.



de la nada implica una contradicción. el hombre que reflexione sobre el ser del hombre, el filósofo, podrá descubrir la esencia de la acción humana. Haciendo esto mostrará que el cristianismo concierne a todo hombre (1).

Esto es lo que ha pretendido realizar Blondel examinando lo que es la acción humana, la acción por la cual el hombre cumple su destino a través de las diversas esferas de su actividad. El método seguido en este estudio será inicialmente recorrer las principales actitudes y las principales doctrinas del moralismo. Pero en todo ello hay una contradicción: las doctrinas que pretenden limitar la existencia humana a una esfera determinada. En todas ellas mostrará que los límites son inevitablemente sobrepasados por aquellos mismos que pretenden detenerse en esos límites: en cada etapa aparece una desproporción entre lo que se cree pensar y querer y lo que se piensa y se cree en realidad: "toujours resurgit une inadéquation entre le terme de l'action et l'élan du vouloir, entre la volonté voulue et la volonté voulante" (LF, 175). Por tanto, el hombre se ve a sí mismo como incompleto a no ser que se abra a una acción que no es sólo suya. Así el querer humano aparece en su fondo como el deseo de un libre don divino, como una necesidad de lo sobrenatural. A continuación puede mostrarse que el cristianismo parece ser la respuesta apropiada a esta necesidad (2).

No se trata de descubrir en nuestra conciencia esta necesidad ni el deseo explícito de lo sobrenatural. Lo que él pretende es mucho más serio: "il veut faire saisir, par la voie d'une réflexion rationnelle, qu'un tel besoin est impliqué dans l'action humaine et cela jusque dans l'acte par lequel on refuse le surnaturel...On voit aussitôt qu'il ne s'agit pas de constater empiriquement un état de conscience, mais de saisir la logique interne de l'action" (LF, 176).

El fin es, pues, claro: mostrar cómo la lógica interna de la acción humana engendra la idea de lo sobrenatural, hace aparecer su necesidad, y transporta así al espíritu hasta el umbral del cristianismo (3).

No se puede eleudir el problema del destino, pues el acto con el cual se pretende suprimirlo lo plantea con más urgencia. Por otro lado, la voluntad

(1) LF, 173; (2) LF, 175; (3) LF, 177.



de la nada implica una contradicción. Sigue el análisis de la acción, a partir de la sensación, que siempre va superándose a sí misma hasta ir a parar con lo absoluto. Entonces el hombre, para completarse y bastarse a sí mismo, intenta acaparar y absorber el infinito y lo absoluto, "en le plaçant dans un objet dont il dispose, ne serait-ce que par la pensée. C'est le phénomène de la superstition" (LF, 178). Puede cobrar la forma de idolatría de la ciencia o del arte, de la pseudo-mística, del deísmo racionalista o del moralismo. Pero en todo ello hay una contradicción: la de hacerles ser tier en soi, ou se livre à l'ordre de sa conscience" (2).

Tras este análisis Blondel traza sus conclusiones: "il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur; il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. C'est nécessaire; et c'est impaticable.

Voilà, toutes brutes, les conclusions du déterminisme de l'action humaine"

(1). Esta es la primera etapa en la génesis de la idea de lo sobrenatural: la dialéctica de la acción lleva a reconocer la insuficiencia del orden natural, es decir, el puro campo de la actividad humana: "la condition nécessaire d'achèvement de l'action humaine est inaccessible à l'action humaine" (LF,179)

En este punto todavía no hemos llegado ni siquiera a Dios. Sólo cuando aparezca la idea de Dios va a aparecer el hombre ~~sixxxx~~ enfrentado con la opción suprema que es el gran asunto de su vida. ~~fixxxx~~

El hombre quiere, pero él no ha querido querer; además su voluntad se ve rodeada de ~~ixx~~ muchos obstáculos y abocada a constantes fracasos. Pero, "cet avortement apparent de l'action voulue manifeste l'indestructibilité de l'action volontaire; car je n'aurais pas conscience de cet avortement, s'il n'y avait en moi une volonté supérieure aux contradictions de la vie" (LF, 180). Necesariamente tengo que quererme a mí mismo, pero, por otro lado, no puede bastarme a mí mismo en ese querer. C'est ce conflit, qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle; et c'est la réalité de cette présence nécessaire qui rend possible en nous la conscience de ce

(1) L'Action, p. 319; citado en LF, 178-179).



conflit même. Il y a un 'unique nécessaire'. Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme: car c'est de lui que part ce déterminisme même, dont tout le sens est de nous ramener à lui" (1). Y entonces el hombre se enfrenta con la opción suprema: "l'unique affaire est toute dans ce conflit nécessaire qui naît au coeur de la volonté humaine et qui lui impose d'opter pratiquement entre les termes d'une alternative inévitable, d'une alternative telle que l'homme ou cherche à rester son maître et à se garder tout entier en soi, ou se livre à l'ordre divin plus ou moins obscurément révélé à sa conscience" (2).

Ante esta doble alternativa, si el hombre pretende bastarse sin Dios, contradice en sí mismo un querer indestructible: es la muerte de la acción. Pero, por otro lado, ¿cómo abrirse a lo sobrenatural, a aquello que necesita para su propia acción, pero que le es a él inaccesible? "Absolutamente imposible et absolutamente nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel: l'action de l'homme passe l'homme; et tout l'effort de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir" (3). El hombre no puede entrar en comunión con Dios más que por iniciativa divina y por su acción soberana. Según Bouillard se trata todavía de un sobrenatural indeterminado. "Ce qu'il voit surgir de la dialectique de l'action humaine, c'est l'idée d'un surnaturel encore indéterminé, c'est-à-dire de l'Infini et de l'Absolu que tout homme veut obscurément, en sachant qu'il ne peut pas se le donner lui-même. Cette idée doit surgir, sous une forme ou sous une autre, en tout homme, même ignorant le christianisme. Elle est en lui la pierre d'attente et le point d'insertion de l'ordre surnaturel chrétien. Elle constitue, pourrait-on dire, l'a priori grâce auquel il pourra le reconnaître et le recevoir" (4).

Tres etapas distintas recorre Blondel hasta llegar al sobrenatural cristiano. En la primera, muestra que la condición necesaria del cumplimiento y de la perfección de la acción humana es inaccesible a esa acción humana (5). En la segunda, muestra, que ese cumplimiento debe buscarse en algo sobrenatural, aunque todavía indeterminado (6). En la tercera va a mostrarse que



(1) L'Action, p. 339, LF, 180; (2) L'Action, p. 487, LF, 181; (3) L'Action, p. 388, LF, 182; (4) LF, 184; (5) LF, 177-179; (6) LF, 179-184.

ese algo sobrenatural es el que los dogmas cristianos nos proponen. (1).

En efecto, no es la filosofía la que lo descubre en su concreción, sino que, presentado por el cristianismo, la filosofía lo recoge para contrarstarlo con esa necesidad absoluta de un sobrenatural indeterminado. La filosofía se pregunta desde sí misma si la determinación cristiana de lo sobrenatural no será la verdadera determinación del sobrenatural indeterminado descubierto por ella. "Il est légitime de pousser la recherche jusqu'au point où nous sentons que nous devons désirer intimement quelque chose d'analogue à ce que, du dehors, les dogmes nous proposent. Il est légitime de considérer ces dogmes, non point sans doute d'abord comme révélés, mais comme révélateurs; c'est-à-dire de les confronter avec les profondes exigences de la volonté, et d'y découvrir, si elle s'y trouve, l'image de nos besoins réels et la réponse attendue. Il est légitime de les accepter, à titre d'hypothèses, comme font les géomètres en supposant le problème résolu et en vérifiant la solution fictive par voie d'analyse" (2). Tal procedimiento muestra la intrinsecidad de la revelación cristiana respecto de las más profundas exigencias del espíritu humano, pero no pretende ser una demostración de la realidad de lo sobrenatural o de la verdad de los dogmas enseñados por el cristianismo. Afirmar esta realidad no pertenece a la filosofía. Sólo en la experiencia de la fe, iluminada por la luz divina, se puede discernir la realidad del don divino. La filosofía invita a intentar esta experiencia, mas ella se detiene en el umbral y no puede suplirla. (3).

Las líneas generales del procedimiento blondeliano son, pues, claras: establece la insuficiencia del orden natural; muestra que la condición indispensable del acabamiento de la acción humana es inaccesible a esta acción: la exigencia de la voluntad sobrepasa su poder -este es el núcleo de la dialéctica de la acción-; va así a la idea de lo sobrenatural. Llegado a lo sobrenatural, da un primer paso: muestra que la necesidad es absoluta, pero lo sobrenatural no ~~existe~~ queda todavía positivamente determinado; aparece así la necesidad absoluta de abrirse a la acción de Dios, sea cual fuere. Da, después, un segundo paso: muestra la necesidad de una hipótesis

(1) LF, 184-186; (2) L'Action, p. 391, LF, 185; (3) LF, 186



que es la del orden sobrenatural cristiano, la necesidad de acoger la revelación positiva por parte de aquel a quien se le manifieste la revelación cristiana. En el primer caso, estamos ante una suerte de fe de la razón, que es generosidad del corazón; en el segundo ante una invitación a la fe teológica. La segunda noción de lo sobrenatural es una determinación ulterior de la primera. La filosofía no puede acceder al sentido formal de la noción cristiana si no es pasando por la idea indeterminada que surge en todo nombre. (1).

Queda así cerrado el propósito de Blondel. Decía él que si la revelación cristiana ha de aceptarse necesariamente, era preciso reconocer en el hombre a través de la filosofía alguna huella de esta necesidad. Esta huella la muestra el determinismo de la acción. "La philosophie blondélienne se porte au-devant du christianisme, parce qu'elle découvre que la logique interne de l'action humaine est, au fond, identique à la logique interne du christianisme" (2).

Según la interpretación de Bouillard nada de esto oscurece la estricta sobrenaturalidad del cristianismo. Blondel no demuestra que Dios debe darse al hombre so pena de dejarle inacabado, sino que el hombre debe acoger el don libre de Dios anunciado por la predicación cristiana; no exige que Dios se revele, sino que desvela el apriori gracias al cual se podrá captar y admitir las exigencias de la revelación: si lo sobrenatural es indispensable al hombre le es asimismo inaccesible. Su procedimiento permite un origen histórico de la revelación sobrenatural, deja lugar a una acción libre de Dios en la historia. Finalmente estableciendo que la ciencia de la acción no suple a la acción, Blondel da a entender que sólo la experiencia de la fe podrá discernir, en el mensaje cristiano, el don de Dios. (3).

Pero tampoco este procedimiento contradice las exigencias de la filosofía. Blondel no presupone la verdad del cristianismo ni siquiera la presencia en el hombre de un deseo del infinito. Procede por vía indirecta y negativa. Se enfrenta con todas las actitudes y doctrinas que desechan la idea de lo sobrenatural, y en virtud de la presión de una necesidad racional sobrepasa

(1) LF, 186-187; (2) LF, 188; (3) LF, 188-189.



toda posición negativa, puesto que toda negación de este tipo incluye en sí mismo lo que pretende rechazar. A pesar de que la filosofía ~~existencia~~ blondeliana se elabora en la hipótesis de la verdad del cristianismo, no parte de ésta como si fuera su presupuesto; intenta preparar los espíritus para la fe, pero nunca sobrepasa el umbral de la fe. (1)

Este es un breve resumen y una interpretación de lo que sería la filosofía blondeliana en su enfrentamiento con el cristianismo (2). Como ya advertimos al principio de estas líneas, lo que aquí nos interesa no es detenernos en el estudio de Blondel, sino tan sólo recoger sus líneas fundamentales, pues son ellas las que están presentes en la actual teología fundamental católica. Como, por otra parte, estas líneas fundamentales son las que están especialmente presentes en el intento de Bouillard, se ha preferido la versión que de las mismas da este autor. Consecuentemente, las reflexiones críticas las dejaremos para después de la exposición del proyecto de Bouillard.

Bouillard parte, en la exposición de su estudio sobre lo que debe ser la apologética (3), del sentido clásico que a ésta se le ha atribuido en el cristianismo: "L'exposé théorique et méthodique des raisons de croire au christianisme" (LF, 15). No debe confundirse con lo que sería una psicología de la conversión, sino que a modo de una teoría general debe exponer las razones de creer afrontando, conforme a un orden metódico, todas las cuestiones esenciales, y desarrollándolas con toda la universalidad posible. Tampoco puede confundirse con lo que el apóstol cristiano debe hacer para convertir un alma concreta. Más bien intenta ser "la théorie de la crédibilité du christianisme, la justification rationnelle de l'acte de foi" (LF, 16).

Por ser una justificación racional en sí debe valer para cualquier hombre. Pero no tiene por qué reducir su intento a los no creyentes. Y esto por una razón intrínseca: "la crédibilité du christianisme accompagne la foi de façon permanente" (LF, 16), no el sentido de que el cristiano tenga que volver en cada momento a recorrer todas las razones que justifican su fe, sino en el sentido de que siempre debe poder contar con ellas. Por otro lado, esta vuelta a los fundamentos le ayudará al cristiano a comprender mejor su fe

(1) LF, 189-191; (2) El mismo Bouillard ha desarrollado más largamente estas ideas en su obra, Blondel et le christianisme, Paris, 1901. (3) H. Bouillard, Le sens de l'apologétique, en LF, 15-37.



profundizando en ella: en esta línea la apologética se convierte en teología fundamental (1), porque ofrece al creyente el fundamento al cual la teología dogmática y moral deben siempre volver, "parce que c'est là que s'instaure le dogme comme sens et la vie chrétienne comme 'sensée' " (LF, 37).

Ciertamente "aucune raison de croire ne dispense de croire: toute apologétique, comme toute prédication, rencontre là la limite de son efficacité. Mais, s'il est vrai que la foi est conforme à la raison, nous ne pouvons pas croire sans raison: l'apologétique trouve là son utilité" (LF, 17).

Si nos preguntamos por el fundamento de la certeza de fe, el problema está en saber cómo podemos alcanzar la certeza de que el mensaje cristiano es la revelación de Dios al hombre. Desde luego, la realidad divina como tal no puede aparecer por medio del juicio de un historiador. "Si nous le saisissons dans certaines figures historiques, c'est parce qu'il s'y révèle. Et nous n'avons aucun moyen de savoir qu'il se révèle, sinon sa propre révélation... Nous avons la certitude que Dieu se révèle, par le fait même qu'il se révèle à nous, à chacun de nous, croyants" (LF, 18-19). Es el Padre celestial el que ha revelado a Pedro el carácter sobrenatural de Jesús: "c'est Dieu lui-même qui révèle au croyant à l'intérieur de l'acte de foi qu'il détermine" (LF, 19). No hay revelación objetiva más que captada por sujetos, y la luz divina en el alma no es sino la revelación recibida. "La Parole que Dieu prononce en Jésus-Christ devient, par l'Esprit-Saint, intérieure au croyant. Et la lumière de foi est cette Parole même, en tant que présente au croyant" (LF, 19). Se trata tan sólo de una de las sentencias del análisis de la fe, pero es la sentencia que sigue Bouillard: "Dieu se révèle lui-même à chacun de nous, au coeur de l'acte de foi qu'il détermine. La conscience que nous prenons de cette révélation a le caractère d'une saisie directe et personnelle, d'une expérience intime, d'une perception surnaturelle analogue à la connaissance mystique. Beaucoup de théologiens l'admettent aujourd'hui: c'est cette expérience de Dieu qui fonde la certitude de notre foi" (LF, 19-20). (2).

Pero hay que evitar el iluminismo. Por ello ha de subrayarse igualmente que Dios se revela siempre de manera mediata bajo signos y bajo ~~suos~~ el

(1) LF, 16; (2) cfr. R. Aubert, Le Problème de l'acte de foi, 3 ed., Louvain, 1958, pp. 721-734; 587-644; citado ~~por~~ en LF, 20.



velo de objetos distintos de él, de suerte que le conocemos siempre de forma mediata, indirecta, a través de signos. "La connaissance naturelle que nous pouvons avoir de lui consiste à saisir la manifestation qu'il fait de lui-même dans le monde et dans l'esprit humain. La connaissance de foi consiste à le reconnaître dans les signes historiques de sa révélation positive. Qui dir révélation dit manifestation par signes" (LF, 20). El signo por excelencia es la realidad humana de Jesucristo con sus reales prolongaciones en la historia del pueblo de Israel y en la existencia de la Iglesia.

"Ces signes ne sont pas le moyen terme d'un processus discursif qui nous conduirait à conclure, par voie nécessitante, que Dieu s'est effectivement révélé. Ils sont le lieu où nous éprouvons, la transparence où nous discernons la révélation que Dieu nous fait. Leur médiation est le lieu d'immédiation entre Dieu qui se révèle et l'expérience de foi qui le saisit. Nous ne concluons pas des signes à la révélation, nous lisons la révélation dans ses signes" (LF, 21). Pero, a pesar de la revelación, Dios sigue siendo misterio. y se revela al cristiano como misterio. "La révélation est donc telle que je ne puis la constater comme un fait évident, mais seulement la reconnaître au prix d'un consentement à son mystère. En un sens très réel, je perçois Dieu qui se révèle; mais je le perçois de telle manière que je ne suis pas dispensée de croire qu'il se révèle. Percevoir la réalité de la révélation, ou percevoir l'obligation de croire, c'est donc tout un. A travers les signes, je saisis la révélation comme credendum. L'acte par lequel je la saisis est un acte de soumission. L'expérience est icôti une obéissance" (LF, 21-22).

¿En qué condiciones pueden captarse tales signos? La comunicación de Dios no tendría sentido sin no tuviera relación intrínseca con la existencia humana, si no fuera la respuesta a la cuestión del sentido de nuestra existencia, la respuesta a un deseo immanente al hombre. En Cristo y en la Iglesia podemos ver la revelación de Dios, "précisément dans la mesure où nous pouvons aussi saisir en eux la révélation du sens de l'existence humaine" (LF, 22). "Quand un homme a compris que l'absolu auquel il aspire comme tout homme ne peut se trouver qu'à travers la mort de l'individu à soi-même, quand il est disposé à l'abnégation nécessaire pour s'ouvrir à Dieu, alors le renoncement et la soumission qu'imposent le christianisme lui paraissent une



marque de sa vérité" (LF, 23).

La verdad del cristianismo no se percibe sino mediante una actitud religiosa, la cual a su vez es una actitud libre. Se trata de una actitud religiosa que es ya cristiana. "Même chez l'individu qui n'est pas encore pleinement converti, elle est telle qu'elle appartient déjà à la sphère de la foi. Chez lui qui fait profession de croire, elle est identique au mouvement même de la foi. C'est donc au sein même de l'attitude de foi que l'on perçoit la vérité du christianisme" (LF, 23). Il ne servirait à rien de faire

No es un círculo vicioso que una percepción intelectual esté condicionada por la actitud libre que debiera justificar, porque conocimiento y libertad, inteligencia y voluntad, categoría y actitud no son exteriores entre sí.

"En réalité, les deux se conditionnent toujours mutuellement. On le constate chaque fois qu'on descend assez profond dans les oeuvres de l'esprit humain" (LF, 24). Hoy no representa un escándalo el sostener que la libertad es algo interior al discurso mismo del filósofo.

Con todo, al que rehusa tomar tal actitud que le permitiría ver, habría que mostrarle que no queriendo sobrepasar una determinada posición la ha sobrepasado ya. "On peut montrer à l'incroyant qu'il accepte déjà en fait une part au moins de ce qu'il dit refuser, ou bien que quelque chose en lui juge, et blâme peut-être, son attitude de fefus" (LF, 24).

Con tales presupuestos puede ya señalarse la tarea de la apologética. El estudio de las razones de creer no se hace inútil por el hecho de que el motivo de la fe sea objeto de una percepción sobrenatural.

En efecto, la revelación es siempre mediata a través de las figuras históricas que son los signos; por tanto, han de presentarse estas figuras históricas tal como aparecen. Además, estas figuras no se presentan nunca tan claras que nos dispensen de creer a la revelación; por tanto, ha de hacerse comprensible, porqué se debe creerla. Finalmente la percepción de la revelación y el discernimiento de que se debe creer están condicionados por una actitud religiosa; se debe, pues, mostrar que ha de adoptarse esta actitud religiosa. Aparece así la necesidad de los motivos de credibilidad, del jui-

cio de credibilidad y de la justificación racional de la fe. "L'apologétique consiste précisément à expliciter dans un discours cohérent et de portée universelle l'acte spirituel par lequel on discerne dans le christianisme historique la révélation de Dieu" (LF, 26).

Se trata de mostrar esto de una manera coherente y universal. La dirección general viene señalada por la necesidad de patentizar que la fe cristiana condiciona el acabamiento del destino humano. "Aucune apologétique n'est valable si elle ne passe de quelque manière par là. Il ne servirait à rien de faire valoir des miracles et des hauts faits, si l'on ne montrait que le phénomène chrétien dont ils font partie répond à la question de notre existence" (LF, 26).

Frente a la tesis nihilista, hay que mostrar cómo representa una contradicción vivida: la existencia humana se afirma ineludiblemente como algo con sentido. Frente al humanismo ateo, há de mostrarse que en su corazón mismo vive una necesidad de absoluto que le desborda, una suerte de fe que tiene el carácter de un desafío no aceptado.

Después se ha de proseguir positivamente por una análisis de la condición humana. Es fácil constatar la finitud humana. Pero, "nous n'aurions pas conscience de cette finitude, si nous ne portions en nous quelque chose par quoi nous le dépassons. En nous-mêmes s'affirme la présence d'un Unique nécessaire. Il faut dégager cette affirmation" (LF, 27). Una vez llegados aquí, hay que enfrentarse con la alternativa inevitable: despreciar esta presencia del Ser absoluto o abrirse a ella. "L'option négative privera l'homme de ce qui le fait être. L'option positive s'impose donc" (LF, 27). Pero esta opción positiva no se realizará sino en la sumisión al ser que nos hace ser, en el reconocimiento de que nuestro encuentro con el Absoluto no lo podremos alcanzar sino dado por el Absoluto. Por este camino se llega a la idea de un sobrenatural indeterminado. "Immanente à tout esprit qui prend conscience de soi, cette idée d'un surnaturel encore indéterminé est ce par quoi on peut trouver un sens à l'idée positivement déterminée qu'offre le christianisme... La dialectique qui dégage cette idée invite du même coup à adopter une attitude religieuse. Or celle-ci, qui est déjà une ébauche de l'attitude de foi chrétienne, est nécessaire... pour saisir la révélation de Dieu" (LF, 28).



Con esto se ha concluido el paso fundamental de la apologética: mostrar cuál debe ser nuestra actitud frente al Absoluto. Es la hora de mostrar que el cristianismo es la determinación histórica de esta actitud. "C'est à ce titre que la foi chrétienne apparaît comme la condition nécessaire de l'achèvement de l'homme" (LF, 28).

Para dar este nuevo paso es preciso mostrar que la historicidad es un carácter esencial del ser humano; de ahí que no pueda sorprender que nuestra relación con el absoluto esté determinada históricamente. Es preciso también mostrar que "le christianisme se conçoit lui-même comme une histoire significative" (LF, 28), es decir, como una serie de sucesos y una doctrina que expresa su significado, sintetizados en la aparición de Jesucristo. "L'Eglise parle du Christ et prétend vivre de lui. C'est cet ensemble organique et significatif qu'il faut confronter à l'appel de tout homme vers l'Absolu" (LF, 29).

En este punto Bouillard plantea cuál sería la distinción entre la teología dogmática y la apologética. Ambas coinciden en "dégager l'élément rationnel du christianisme" (LF, 29). Pero aquella -la inteligencia de la fe-, muestra cómo el cristianismo forma un conjunto coherente; la apologética, en cambio, -la inteligencia por la fe- muestra cómo ese conjunto permite al hombre descifrar los distintos enigmas de su relación con el Absoluto y de vivir concretamente esa relación.

Ambas tareas no son necesarias para la fe de cada uno de los cristianos. "mais il est nécessaire au corps social de l'Eglise qu'elles s'accomplissent; car l'Eglise doit pouvoir rendre compte intégralement de sa foi" (LF, 29).

Si se ha demostrado así que la vida cristiana en el seno de la Iglesia viviente de Cristo es la determinación histórica de la relación del hombre con el Absoluto, se habrá mostrado que el hombre debe adherirse al cristianismo por reconocer en él la revelación de Dios. Pero esto no dispensa en modo alguno de efectuar libremente el paso que supone la fe: "aucune raison de croire ne dispense de croire. Et c'est seulement dans l'expérience de la foi qu'on peut éprouver la certitude de la révélation divine. La démonstration apologétique aura du moins établi qu'il n'est pas raisonnable de se refuser à faire l'expérience de la foi" (LF, 30).



No sólo el último paso: el de la aceptación de la fe o, más estrictamente, el de hacer la experiencia de la fe, es un paso libre. Todos los pasos anteriores son igualmente libres: libremente se reconoce la presencia del Único necesario; libremente se reconoce la insuficiencia del humanismo ateo; libremente se renuncia a la actitud nihilista. "Tout discours concernant le sens de l'existence peut être contesté. Mais il importe de se rappeler aussi que, si la vérité ne peut être connue sans être reconnue, elle n'en juge pas moins ceux qui la méconnaissent. La nécessité d'un consentement à la dialectique de la vie réelle ne supprime pas la nécessité immanente à cette dialectique" (LF, 30).

Este es el esquema fundamental de lo que debe ser radicalmente una apologetica -de cara a los no creyentes-, o una teología fundamental -de cara a los creyentes-. Dentro de este esquema tiene un lugar importantísimo y decisivo, según ya se ha insinuado, el ver a Cristo como la síntesis de la revelación histórica de Dios. ¿Cómo hacer razonable esta afirmación?

Una vez reconocido con la exégesis moderna que los evangelios no son documentos históricos neutros, ni menos reproducciones exactas de las palabras de Jesús, sino que están animados por la fe y el pensamiento teológico de las comunidades primitivas, ya no puede recurrirse a ellos como lo hacía la apologetica tradicional. "C'est donc seulement à travers la foi de la communauté primitive, et à travers le genre littéraire propre aux Évangiles, que nous pouvons tendre à une connaissance historique de Jésus" (LF, 33).

A primera vista tal hecho puede parecer que impide el llegar al Jesús histórico detenidos por el Cristo de la fe. Pero ha de atenderse a que la fe cristiana no tiene por objeto la figura de Cristo tal como la pueden reconstituir los historiadores, sino el Cristo predicado por la Iglesia y que vive en la Iglesia. Este Cristo es ciertamente una figura histórica, idéntico al Jesús de Nazaret. Pero esta figura le interesa en tanto que Cristo y revelación de Dios. Pero no hay revelación sino recibida por sujetos. "La révélation effectuée en Jésus implique non seulement la présence de Dieu en lui, mais aussi la reconnaissance de cette présence par ceux qui ont été les témoins de sa vie. C'est donc dans la foi des Apôtres et de la communau-

té primitive que Jésus a été effectivement révélation de Dieu pour l'humanité" (LF, 34). En conclusion, "une idée exacte du rapport entre révélation et foi nous situe dans la même perspective que l'exégèse actuelle du Nouveau Testament: nous ne connaissons Jésus qu'à travers la foi de la communauté primitive" (LF, 34).

Pero esto no nos excusa sino que nos urge a una tarea estrictamente apologetica o teológico fundamental. Porque la Iglesia entiende que el Cristo de su fe es el Cristo de la fe de la comunidad primitiva; pero, a su vez, que el Cristo de la comunidad primitiva está ligado con la realidad histórica de Jesús no necesariamente de un modo literari, pero sí de un modo estricto. La tarea, pues, está en mostrar "que le christianisme ne se trompe pas sur lui-même, quand il estime et affirme se rattacher à la figure historique de Jésus" (LF, 35).

Tal faena ha de llevarse a cabo por un método científico que se pueda imponer a todos, incluso a los no creyentes. Ciertamente el conocimiento histórico comporta una parte inevitable de subjetividad, pero de ahí no se sigue que el conocimiento histórico no puede llegar a ser objetivo. Pero, por otro lado, ha de tenerse en cuenta que no puede confundirse lo que se puede y se debe aceptar en el seno de la fe católica y lo que se puede probar por el método de las ciencias históricas.

En resumen: la certeza de la fe nace de una experiencia oscura de la revelación alcanzada desde la fe misma; pero este hecho puede explicitarse en un discurso coherente capaz de mover a otros. Tal discurso exige reflexión filosófica y trabajo de historiador. "Il dégage d'une part l'intrastucture rationnelle impliquée dans l'acte de foi, d'autre part l'événement historique où le christianisme prend son origine. Deux tâches nécessaires pour montrer que le christianisme ~~prend son origine dans l'événement~~ es la détermination historique de notre rapport à l'Absolu" (LF, 37). La tarea fundamental seguirá siendo mostrar que "le christianisme est la détermination historique du rapport de l'homme à l'Absolu" (LF, 41): ni ~~le christianisme~~ Cristo sin la Iglesia, ni la Iglesia sin Cristo, sino Cristo predicado por la Iglesia y la Iglesia en tanto que remite a Cristo, "l'existence chrétienne en tanto qu'elle se



réfère au Christ dans l'Eglise. Et par Eglise, entendons directement l'Eglise catholique" (LF, 41).

Resumiendo los pasos que han de darse: análisis de la realidad humana y de su relación con el Absoluto con el fin de desatar una opción religiosa; estudio del cristianismo como la determinación histórica de la relación del hombre con el Absoluto, fijándose fundamentalmente en el cristianismo que actualmente vive la Iglesia y mostrando su coherencia interna y su correspondencia con lo que todo hombre lleva en sí; estudio del cristianismo actual en su relación con los orígenes cristianos: mostrar que el Cristo predicado por la Iglesia en conformidad con el Nuevo Testamento es también conforme con el Jesús de la Historia, y que la Iglesia presente se conforma con las intenciones de Jesús; se puede terminar con un estudio sobre la transcendencia del cristianismo en relación con las otras religiones. (1)

En todo ello pueden verse trazas no sólo de Blondel sino también de Kierkegaard (2). También para éste, ni por la historia ni de otro modo alguno se podría probar la divinidad de un hombre particular; Cristo nos sitúa frente a una alternativa: o creer o escandalizarnos; la fe es una elección y al elección revela nuestro corazón. Uno no se vuelve atento al cristianismo por la lectura de libros o por perspectivas histórico-mundiales, sino por profundización en la propia existencia (3). Bouillard admite con Kierkegaard que en el dominio religioso, la subjetividad es la única vía de acceso a la objetividad (4). Con todo, si el cristianismo no es una pura especulación, el pensar le es no obstante esencial: si ninguna razón nos dispensa de creer, no por eso creemos sin razón. Ni siquiera la prueba de Dios debe considerarse vana e inútil, pues expresa la estructura inteligible del movimiento por el cual el espíritu es conducido a la adoración (5). "A l'intersection de Hegel et de Kierkegaard, et d'un point de vue différent, nous retrouvons l'Eglise, synthèse de la subjectivité et l'objectivité dans la foi, lieu où se rencontrent l'exigence de transcendance, affirmée par Kierkegaard, et la nécessité de l'incarnation dans l'histoire, mise en relief par Hegel. A travers l'angoisse du péché et l'espoir de la résurrection, l'affirmation de Dieu serait affirmation de l'homme, et réciproquement" (LF, 85)

(1) LF, 39-44; (2) H. Bouillard, La foi d'après Kierkegaard, en LF, 67-85; (3) LF, 79; (4) LF, 81; (5) LF, 83.

En estos enfoques de Bouillard no sólo se tiene en cuenta a Kierkegaard, sino que expresamente se cuenta también con los representantes de la teología dialéctica. No puede desconocerse que Bouillard es uno de los buenos especialistas católicos de Barth. (1).

Si siguiendo a Blondel insiste Bouillard en reforzar la intrinsecidad humana del mensaje revelado, no por ello desatiende el subrayar lo que de suprahumano tiene el cristianismo. Si no fuera el dogma mismo de la Iglesia, los cultivadores de la teología dialéctica, como una teología de la Palabra de Dios, en su repudio de la teología liberal notarán que ésta, al quedar centrada sobre la religión o la piedad y al estudiar sus manifestaciones en la psicología e historia humanas, en realidad está hablando del hombre cuando creer estar hablando de Dios. Por este camino la teología dialéctica afirmará vigorosamente la transcendencia de Dios respecto de todo conocimiento y obra humanas, incluida la religión (2).

La teología dialéctica se dividió pronto en dos corrientes. La representada por Barth que repudia considerar la existencia humana sino es desde la Palabra de Dios, rechazando todo lo que, incluso en sus escritos, pudiera aparecer como si la teología debiera apoyarse previamente sobre un análisis de la existencia humana. La representada por Gogarten, Bultmann y Brunner, al contrario, estima que un presupuesto necesario de la teología es la comprensión que el hombre tiene de sí mismo: para Bultmann la teología no puede hablar de Dios sin hablar al mismo tiempo del hombre, y, por tanto, presupone en sus enunciados una concepción determinada del hombre; igualmente para Brunner el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, al cual el increyente puede llegar, y que como tal es asumido en la antropología teológica, constituye el punto de contacto de la revelación divina con la razón humana (3). Esta misma oposición aparece más clara en la postura común y diversa que las dos corrientes de la teología dialéctica siguen en el problema de la teología natural. Pero este punto nos ocupará en otro lugar.

(1) H. Bouillard, Karl Barth, 3 vol., Paris, Aubier, 1957);

(2) H. Bouillard, La Théologie dialectique, en LF, 87-95, cfr. p.88

(3) LF, 92-95.



Bouillard representa, pues, una puesta al día de la apologética y de la teología fundamental, y esto en mayor grado que incluso el primer Rahner, el Rahner de ~~XXXXXX~~ 'Hörer des Wortes'. El mayor grado se refiere no a la puesta al día sino al cultivo de una estricta teología fundamental o, más aún, de una apologética. Mientras Rahner hace derivar la teología fundamental hacia una filosofía de la religión, entendida eso sí como una antropología teológico-fundamental, Bouillard la mantiene dentro de los marcos de lo que venía siendo. Por otro lado, Bouillard, a diferencia de Rahner, ha planeado el esquema total de lo que esta disciplina debe ser actualmente, pero no la ha desarrollado; Rahner, al contrario, ha circunscrito mucho lo que suele ser la teología fundamental, pero esto le ha servido para desarrollar muy ampliamente lo que considera el arranque decisivo y la raíz de una teología fundamental que no sin motivo está iniciada a modo de filosofía de la religión. Esto hace que Bouillard, como enseguida veremos, tiene más cuenta de lo que es la teología, de lo que es el caso en Rahner.

Rahner, es verdad, en los dos artículos con los que últimamente ha rozado el tema, da una importancia, mayor que la de Bouillard, a la teología dogmática en su empeño de mostrar la probidad intelectual de la fe cristiana. Pero, al hacerlo así, es porque atiende primariamente a quienes viviendo en la fe quieren entender más cabalmente la legitimidad intelectual de esa fe, con cuya intelección se supone que la fe quedará reafirmada. Como hemos visto, tal tarea no anula lo que debe hacer la teología fundamental como disciplina aparte. Ahora bien, si se atiende a lo que esta teología fundamental sería teóricamente, como disciplina científica, su dependencia de la teología es menor de lo que ocurre en el caso de Bouillard. Al decir esto, no atiendo expresamente a lo que Rahner haría hoy hipotéticamente con esa disciplina. Sus condicionamientos positivos y negativos actuales le forzarían a hacer una teología fundamental mucho más teológica que filosófica, histórica o exegética. Atiendo, pues, a lo que ha realizado, aunque con los arreglos teológicos de Metz. Y de esta realización, es decir, del 'Hörer des Wortes' en su segunda edición -mucho más en la primera edición- es de la que digo que tiene menos en cuenta la teología positiva que Bouillard. No conviene quedar obnubilado por las constantes intromisiones teo-



lógicas de ~~Reuter~~ Metz en lo que es la obra original de Rahner. Aunque estas intrusiones estén aprobadas por Rahner y respondan a la teología actual y a la orientación actual suyas, no por eso deja de ser verdad que incluso la segunda edición del 'Hörer des Wortes' tiene menos en cuenta la teología que Bouillard. Y esto por una sencilla razón, porque la radicalización teológica de los problemas a la que ha sometido el texto de Rahner Metz, es, de nuevo, una radicalización teológica de tipo ~~positiva~~ filosófico. El objeto es teológico, la mira es teológica; más aún, se atiende a lo que ha sido positiva e históricamente la revelación. Pero nada de esto obsta, a que el estilo y la técnica de lo realizado por él sean fundamentalmente filosóficas. Entendida, por tanto, la teología en este caso como una especie de filosofía de la revelación, nos encontramos con que el trabajo de Rahner -el del 'Hörer des Wortes- tiene menos en cuenta la teología positiva que el trabajo de Bouillard. Dicho en otros términos, el trabajo de Rahner prepara más para entender lo que sería una revelación transcendental y una revelación categorial pero transcendentalmente entendida, que para entender lo que es de hecho la revelación cristiana. Que esto se deba primordialmente a la elección y circunscripción del tema, es presumible. Pero, más allá de tal presunción, es menester preguntar, primero, por qué se ha elegido y circunscrito así el tema; segundo, por qué los dos últimos artículos de Rahner, comentados antes, tienden lo más posible a 'descategorializar' el mensaje revelado. Nada de esto, por otra parte, pretende ser un juicio de valor. Pretende ser, tan sólo, una constatación de diversas orientaciones en la teología fundamental actual, y un comienzo de acercamiento al estilo propuesto por Bouillard para la ~~pa~~ apologética o teología fundamental.

Es cierto que los trabajos recogidos en 'Logique de la foi' están considerados como "études de philosophie religieuse, d'apologétique chrétienne ou de théologie fondamentale" (LF, 7), pero esto no significa que los tres términos hayan de identificarse. La identificación, como inmediatamente veremos, se da hasta cierto punto entre los dos últimos términos, precisamente los unidos por 'ou', pero no entre estos dos y el primero. Lo que ocurre sencillamente es que el tomo contiene trabajos de filosofía religio-



sa, junto a otros que más propiamente han de considerarse como de apologética cristiana o de teología fundamental. Como es sabido, la rúbrica 'philosophie religieuse' corresponde entre los franceses a 'philosophie de la religion', pero Bouillard no pretende, como es el caso en Rahner, reducir 'fundamentalmente' la teología fundamental a una filosofía de la religión, ni siquiera entendida como antropología teológico fundamental. Al menos, puede afirmarse que el trozo fundamental dedicado por Bouillard a la apologética cristiana no puede considerarse cómodamente como filosofía de la religión, pues atiende poco a lo que debería ser ésta, y se extiende en temas que no pertenecen propiamente a la filosofía de la religión; finalmente su 'intención' no es la de ser una filosofía de la religión sino una apologética en el sentido que inmediatamente elucidaremos. (1)

Es interesante la equiparación y distinción que propone Bouillard entre la apologética y la teología fundamental. Materialmente serían lo mismo, pero su finalidad sería distinta. La apologética cristiana es, ~~como~~ expresada en toda su generalidad, "l'exposé théorique et méthodique des raisons de croire au christianisme" (LF, 15). Su objetivo fundamental es el tratamiento teórico y metódico de las 'razones de creer', es decir, no de los motivos que ~~de~~ de hecho pueden mover a uno a la conversión al cristianismo, sino las razones objetivas que muestran al cristianismo como creíble. Este es un punto importante, en el que se diferencian claramente los intentos del último Rahner y de Bouillard. Aquel atiende primariamente a la justificación existencial de la fe que el cristiano ya posee; éste atiende a las razones objetivas que el cristianismo, como realidad objetiva que está ahí en su totalidad y plenitud, tiene para justificar su propia esencia. Aquel no necesita ni agotar todas las cuestiones ni lograr un tratamiento puramente científico de los fundamentos todos del cristianismo; Bouillard no puede pasar a las razones que la fe ya poseída puede dar de sí. De todos modos, han de considerarse como dos temas distintos el de hacer una disciplina que objetivamente formule las razones objetivas de lo que objetivamente es el cristianismo en su totalidad, y el de dar una justificación existencial de la fe que ya se posee o del paso

(1) Sobre la equiparación de filosofía religiosa y filosofía de la religión, cfr. R. Menl, situation de la philosophie religieuse en France, en M. Farber, L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, II, La philosophie française, p. 265



que se ha de dar para creer. Naturalmente que los dos enfoques tienen su razón de ser y no pueden menos de estar estrechamente relacionados, supuesto que se admita cierta lógica o cierta razonabilidad tanto en la fe poseída como en el paso a la fe: la justificación existencial de la fe no puede menos de rozar lo que es su justificación objetiva, y ésta no puede menos de servir, si es auténtica, a una justificación existencial. Pero esto no obsta a que ambas justificaciones sean distintas y hayan de seguir rutas diversas.

Pues bien, la ruta seguida por Bouillard es la de ser una exposición teórica y metódica de las razones de creer en el cristianismo, donde el cristianismo se entiende en su totalidad objetiva y objetivada, y donde el tratamiento metódico de las razones implica una disciplina que en sí sea válida científicamente como justificación de ese cristianismo. Trata, pues, de conseguir la credibilidad del cristianismo, la justificación racional del acto de fe en el cristianismo. Tan objetiva y universal ha de ser esta disciplina que en sí debe servir tanto al creyente como al incrédulo. Y aquí viene la distinción señalada en el párrafo anterior entre apologética y teología fundamental. La apologética es tal de cara al que no cree y a quien se le presentan las razones de creer; la teología fundamental es tal de cara al que ya cree, y a quien se le presentan las razones de su fe. Esto no implica de modo alguno que la fe misma, una vez experimentada, no aporte nuevas 'razones' para creer; tan sólo significa que la teología fundamental, en cuanto equiparada a la apologética, no toma en consideración esas razones. Pero entonces cabe preguntarse: ¿para qué necesita otras razones que las de su propia fe, el que ya cree? En otros términos, ¿son todavía útiles para el que cree ya las razones que son en sí capaces de mover a creer al que no cree? La respuesta en Bouillard es afirmativa, porque "la crédibilité du christianisme accompagne la foi de façon permanente" (LF, 16). Si la fe cristiana fuera o un ciego sentimiento o una perfecta intuición intelectual, las razones de creer no tendrían sentido alguno una vez que se creyese. Pero ninguna de las dos hipótesis es correcta. Ahora bien, si la fe no es un salto en el vacío ni un salto a la luz, tiene que estar 'mediada' por lo que hace razonable el salto y hace creíble la fe. La razona-

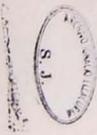
bilidad del salto no está en la luz cegadora, pues ésta es propia del término y no del camino, de la visión y no de la fe. La visión no necesita de credibilidad porque es en sí misma patente y fuente de toda patencia; no necesita otro fundamento que la patencia misma. Pero la fe sí necesita de fundamento, no sólo del fundamento intrínseco de la fe y de su motivo propio -tégase la sentencia que se tenga en el análisis de la fe-, sino del fundamento que nos ha llevado a creer. Y este fundamento es la credibilidad de la fe que, como subraya Bouillard, acompaña siempre a la fe.

Esta fundamentación de la fe no es puramente dialéctica y exterior en el sentido de que se cultive para poder defender la legitimidad del propio comportamiento creyente, o en el sentido de que se cultive para poder convencer a los demás. Es, sobre todo, una fundamentación intrínseca de la propia fe, un hacer volver la fe a sus fundamentos; un hacer ver el entronque de lo sobrenatural en el hombre, de la fe en la ~~razón~~ inteligencia. Porque, en definitiva, no por ~~se~~ hacerse cristiano deja el hombre de ser hombre. Y este hecho será siempre la última justificación de la necesidad de una teología fundamental: la revelación tiene que ver intrínsecamente con el hombre, y el hombre tiene que ver con la revelación, incluso antes de haberla recibido. Así el discurso apologético se convierte en teología fundamental de cara al creyente, porque expresa el fundamento al que tanto la teología dogmática como la teología moral han de volver, porque sólo así se instaurará el dogma como 'sentido' y la vida cristiana como 'llena de sentido' (1). Vuelvo a repetir que esto no impide el que se reconozca un sentido intrínseco a la fe, un sentido valorable con probidad intelectual, distinto y superior al sentido que puede estudiar una teología fundamental estrictamente tal. Pero este nuevo sentido, además de que presupone el hecho de la fe, no agota todo el sentido que la fe puede tener, porque en definitiva no agota todo lo que el hombre es. Y es menester volverse a todo lo que el hombre es, para entender la intrinsecidad de lo sobrenatural. Cuando incluso una parte de la teología dialéctica está exigiendo una pre-comprensión del hombre, es fácil prever cómo no todo el sentido que tiene la fe puede venir de la fe y de sus 'razones' intrínsecas.

En este sentido puede hablarse de la necesidad de ~~existir~~ construir una filosofía del cristianismo. La expresión es ciertamente peligrosa, incluso como caracterización del pensamiento blondeliano en su primera etapa. Lo es porque ya insinuamos antes que no es lo mismo filosofía de la religión y teología fundamental; ciertamente no es lo mismo filosofía del cristianismo y filosofía de la religión, pero no por ello la teología fundamental habría de considerarse como una filosofía del cristianismo. Con todo es menester tener en cuenta que Bouillard sigue muy de cerca a Blondel en su apologética, y que de algún modo puede hablarse de una filosofía del cristianismo en el caso del primer Blondel. Pero Bouillard puntualiza en qué sentido: la de una filosofía que en su pensamiento autónomo se abriese espontáneamente al cristianismo (1), una filosofía que, por la lógica de su movimiento racional, se sitúa delante del cristianismo y, sin imponer la fe, plantea inevitablemente el problema cristiano (2). Por tanto, tal filosofía del cristianismo no sería sin más una filosofía que reflexionase sobre el hecho cristiano en su totalidad, pues la reflexión ~~de~~ sobre el cristianismo en su totalidad no puede ser sino teológica. Es, mas bien, una filosofía del hombre concreto. Esto pudiera hacernos pensar que su autonomía filosófica, su estricto carácter filosófico tiene que ser condicionado y problemático. Y no es así. Zubiri escribió hace muchos años: "ese espléndido y formidable libro que es L'Action de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología" (3). Se trata, en efecto, de un libro y de una filosofía que deben considerarse como auténtica metafísica. Y en esta línea ha de valorarse con todo rigor la apelación de 'filosofía' cuando se habla de filosofía del cristianismo.

Pero al atender al otro término 'del cristianismo', el cristianismo no opera sólo como horizonte o finalidad, a no ser que tomemos con toda seriedad esto de horizonte y finalidad. El cristianismo no es ciertamente ni el objeto ni el sujeto de esta filosofía, pero, por otro lado, no se reduce a ser la meta a la que la filosofía conduce sin poder alcanzarla nunca. Es más que eso: es, por lo pronto, la hipótesis que pone en marcha la investigación

(1) LP, 169; (2) LP, 170; (3) X. Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, 1963, p. 377.



toda, pues el argumento inicial es que si la vida sobrenatural cristiana le es necesaria al hombre no podrá menos de tener su huella en lo que es concretamente el hombre. Es además hilo conductor, porque en definitiva hay que mostrar cómo el hombre está abierto a un orden sobrenatural determinado y esta determinación no se conoce sino a través de lo que es el cristianismo. Nada de esto impide que se trate de una reflexión filosóficamente autónoma, puesto que Blondel no procede en su discurso más que por razones lógicamente constatables. Pero, por otro lado, no puede ignorarse que la denominación 'filosofía del cristianismo', aunque no signifique una reflexión sobre lo que es concreta y totalmente el cristianismo, no se quede en algo que sea absolutamente extrínseco al cristianismo. Pues si no fuerza a la aceptación creyente de sus valores, sí empuja a plantearse el problema de esa aceptación. Una aceptación que ya no es indeterminada, sino que ha de ser la determinación concreta que es el cristianismo.

En resumidas cuentas el esfuerzo de Blondel es mostrar la intrinsecidad del cristianismo respecto del hombre concreto e histórico, con lo que el cristianismo aparece no sólo como algo que apela a nuestras fibras más profundas, sino como algo que responde a lo que nuestra propia acción moral y metafísicamente nos impone. El cristianismo queda así no sólo como creíble sino lo que es más como credendo. Con otro método y con otros desarrollos es lo que ha realizado después Rahner y lo que propone Bouillard.

El intento de este es mostrar la lógica de la fe. La expresión es, desde luego, mantenible, pero se presta a las mismas confusiones que pueden surgir de y que acabamos de analizar al hablar de filosofía del cristianismo. Cuando Bouillard habla de la lógica de la fe tiene naturalmente en cuenta la fe cristiana, pero no quiere mostrar la lógica o la razonabilidad de todo el dogma cristiano. Pero, por otro lado, esa fe, que es la fe cristiana o, mejor dicho, la aceptación de esa fe por el creyente, no es algo completamente extrínseco a la lógica del que filosóficamente sale a su busca. Y no lo es por parecidas razones a las presentadas con ocasión de Blondel, pero que ahora vamos a exponer desde el punto de vista y desde las explicaciones que da el mismo Bouillard.



Por lógica de la fe entiende Bouillard la estructura inteligible del movimiento que conduce a la fe cristiana, mediante el análisis de la secreta correspondencia que se da entre la lógica de la existencia humana y la llamada del misterio cristiano (1). Esto supone que el movimiento hacia la fe tiene una estructura inteligible y, en este sentido, tiene una lógica. No es, pues, un salto desesperado ni algo que no tenga nada que ver con lo que es el hombre. Es aquí donde Bouillard habla expresamente de una filosofía del cristianismo que puede equipararse con lo que ha de ser la teología fundamental rectamente entendida. (2). Filosofía del cristianismo en el sentido explicado más arriba y que debe equipararse con lo que Bouillard entiende por lógica de la fe. La fe no es una conclusión de la lógica del movimiento que lleva a ella. Tiene un carácter de decisión existencial frente a Cristo que es el único revelador, pero no por ello deja de estar radicada en la lógica de la existencia humana. Dicho en otros términos: la existencia humana tiene una estructura inteligible que impulsa a ponerse delante de Cristo revelador. La tarea, pues, de la lógica de la fe es mostrar esa estructura inteligible de la existencia humana en su camino hacia la fe. No se trata tan sólo de mostrar que la existencia humana tiene un sentido, tiene una estructura inteligible, tiene una lógica, sino que ese sentido, esa inteligibilidad y esa lógica no alcanzan su dimensión plena más que en el cristianismo, rectamente entendido. De lo cual se sigue que hay una lógica y una inteligibilidad en la libre adhesión al misterio cristiano.

También aquí nos encontramos con el doble problema de salvar la intrinsecidad humana del misterio cristiano y su estricta sobrenaturalidad, de suerte que este misterio cristiano no quede reducido a la sola lógica immanente de la existencia humana, pero, por otro lado, no quede desvelado sino en relación estrecha con lo que es inteligiblemente la existencia humana (3). Hay una correspondencia entre el sentido del mensaje cristiano y la lógica de la existencia humana. Toda la tarea de la teología fundamental debe comenzar y quedar radicada por y en esta correspondencia. Esto supone no sólo que la fe no es ilógica e ininteligible -la apropiación de la fe-, sino que se conoce de algún modo cuál es el sentido de esa fe, lo cual no exige necesari-

(1) LF, 7; (2) LF, 8; (3) LF, 9



riamente que se conozca en detalle el sentido de los contenidos de la fe. Estos dos pasos representarían lo esencial de la filosofía del cristianismo, mientras que el estudio de la lógica de la existencia humana sería el presupuesto de esa filosofía y debería llevarse a cabo, al modo de lo que se dijo cuando nos referíamos a Blondel, desde lo que es el cristianismo. Esto nos hace ver que de hecho la apologética tiene que ser una teología fundamental, sin que por ello tenga por qué romper su estructura lógica ni las exigencias de una disciplina racional.

En teoría, y según el argumento de Blondel, incluso el que no hubiera oído nada de la revelación cristiana, podría descubrir en sí mismo el movimiento que ~~lanza~~ lanza a la existencia humana hacia la fe cristiana. La necesidad de la fe para la salvación, entre otros argumentos, exige que lo sobrenatural esté de algún modo inscrito en la existencia humana y que sea reconocible en ella. En tal caso teórico a lo más tendríamos una filosofía de la existencia humana religiosa, y no una teología fundamental propiamente dicha, pues no contaríamos con la exposición de cómo el cristianismo corresponde concretamente a la lógica de la existencia humana. De hecho ni el esfuerzo de Blondel ni el estudio de Rahner son independientes del mensaje cristiano. Por ello, aunque pretenden mostrar puramente cuál es la lógica de la existencia humana, tienen bastante de teología fundamental, en el sentido de que -más implícitamente en Rahner, más explícitamente en Blondel- muestran la lógica del mensaje revelado. Esto no es una limitación, sino que es una necesidad positiva.

En efecto, lo que se pretende mostrar es la correspondencia entre la lógica de la existencia humana y la lógica del cristianismo. Por tanto, es necesario no sólo analizar aquella sino también mostrar ésta. Lo cual no implica lógicamente que la estructura inteligible del cristianismo haya de explicarse desde la fe. Basta con que se la explique desde la historia. En realidad Bouillard subraya que en la teología fundamental entran en juego la reflexión filosófica y el trabajo del historiador, porque lo que se trata es de mostrar la intraestructura racional implicada en el acto de fe y su cumplimiento en el hecho histórico del que se origina el cristianismo. Son las dos tareas necesarias para mostrar que el cristianismo es la determina-



ción histórica de nuestra relación con el Absoluto (1). Antes, pues, de que el cristianismo sea poseído creyentemente, es posible poseerlo racional e históricamente. Por ello no hay círculo vicioso en la tarea de la teología fundamental: su parte inñdial, aquella que estudia la lógica de la existencia humana en su marcha hacia el Absoluto, no necesita de ninguna referencia al cristianismo; su segunda parte, aquella que muestra el hecho y el sentido del cristianismo, como la respuesta a la lógica pròpia de la existencia humana, no estudia al cristianismo más que como hecho histórico, sobre el que se reflexiona filosóficamente. Si se hace uso, y nada impide que se haga tal uso, de los valores peculiares que el cristianismo se arroga, es tan sólo a modo de hipótesis, que como tal puede constatarse históricamente. Con ello queda indicada la razonabilidad del salto, lo cual si no excusa de dar el salto, muestra por lo mismo la razonabilidad del proceso previo. De lo contrario no habría de darse el paso de la fe, o la fe no tendría sino un carácter de conclusión especulativa. Ambas alternativas son falsas, y por ello la tarea de la teología fundamental es autónoma: ella no da saltos, ella no deja el camino de las razones, pero tampoco excusa el que haya de darse el salto. Como gusta de decir Bouillard ninguna razón para creer, excusa el creer mismo. Pero, a su vez, el creer no excusa, en el plano teórico, de dar las razones que justifican en cada caso el salto.

Bouillard, fiel discípulo en esto de la orientación blondelliana, insiste sin descanso en mostrar la intrinsecidad del mensaje cristiano respecto de la existencia humana. Si esto no se logra, la tarea de la teología fundamental resultará inválida. Si es verdad que la fe es conforme a la razón, no podemos creer sin razón (2). Dicho más generalmente: nò siquiera los signos de la revelación podrían ser entendidos como signos, si el misterio que pretenden manifestar no tuviese una relación intrínseca con nuestra existencia. Según Bouillard, tanto Cristo como la Iglesia nos presentan la comunicación de Dios como la respuesta a la cuestión del sentido de nuestra existencia. Para poder captar en los signos la revelación de Dios se precisa que podamos captar en ellos la revelación del sentido de la existencia humana (3).

(1) LF, 37; (2) LF, 17; (3) LF, 22.



La insistencia en este punto es formal y expresa: la revelación de Dios no tendría ningún sentido para nosotros, si no fuese también la revelación del sentido de nuestra existencia; para manifestar el deber de creer hace falta mostrar que la fe cristiana condicione el acabamiento del destino humano. Ninguna apologética es válida si no pasa de algún modo por este punto. No serviría de nada hacer valer los milagros y otros grandes hechos, si no se llegase a mostrar que el fenómeno cristiano, del cual forman parte, responde a la cuestión de nuestra existencia (1).

Este es el primer paso radical hasta tal punto que, si no se da, los pasos ulteriores carecerán de raíces, quedarán desarraigados. Siempre será difícil explicar en abstracto y en concreto que algo estrictamente sobrenatural es la respuesta propia al sentido de nuestra existencia, incluso una vez admitido que nuestra existencia humana tiene un sentido. Con todo, incluso los que niegan este sentido y los que le atribuyen un sentido ~~ixix~~ exclusivamente intramundano, aceptan implícitamente la necesidad de una cierta forma de lo sobrenatural. En realidad esto es lo que pretende mostrar Blondel y todos los que siguen una especie de método transcendental para afirmar la necesidad de lo sobrenatural en su misma negación. Cualquiera sea la fuerza probativa de tales procedimientos, no cabe duda que en todas las respuestas generales al sentido de la existencia pueden descubrirse signos de una afirmación parcial de lo sobrenatural, al menos de un sobrenatural implícito e indeterminado.

En efecto, ya en los que ~~nixan~~ sostienen que no merece siquiera pensar en lo que es el sentido de la vida humana. Esto puede hacerse por comodidad o por desaliento. Pero ~~ixix~~ entonces o se está afirmando implícitamente un sentido a la existencia: el sentido de no tener sentido, el sentido de no querer preguntarse por el sentido; o se ~~xi~~ está anulando cobardemente algunas de las dimensiones capitales del hombre. Con lo que o se niega al hombre o se le aboca a justificar por qué se ha optado por el sentido del no sentido. Esto nos lleva a otros tipos de actitud.

Ante todo la de quienes estiman que la vida no tiene sentido, puesto que se descubre a sí misma como algo absurdo. Ahora bien, si no puede confundirse de ningún modo el absurdo con el misterio, con todo el reconocimiento de

(1) LF, 26.

que la vida aparece como absurda, no deja de ser un signo de que la vida es realmente un misterio.

Más lejos podría estimarse que están los que atribuyen un sentido determinado a la vida humana distinto del atribuido últimamente por el cristianismo. Pero aun en este caso ha de decirse, primero que el sentido último del cristianismo no está opuesto en principio a otros sentidos inmediatos, pues el cristianismo no anula al hombre ni a sus posibilidades. Segundo, que en la afirmación de algunos fines determinados puede descubrirse siempre entre la voluntad que quiere y lo querido por la voluntad ~~xxxxxxx~~ un hiato que es menester explicar: las objetivaciones humanas no pueden adecuar nunca la intención que las produce.

Naturalmente estos pasos han de darse sutil y trabajosamente. Pero son ineludibles. Y lo son porque la lógica de la fe ha de entenderse como la confluencia de la lógica del cristianismo y de la lógica de la existencia humana. Confluencia que ~~xxx~~ no anula las distancias, ni supone algo así como un homo naturaliter christianus, o que el hombre es naturalmente religioso de suerte que la religión cristiana responde cabalmente a lo que el hombre naturalmente religioso apunta.

Por lo que toca al hombre naturalmente ^{cristiano} ~~religioso~~ ha de decirse que a lo más podría sostenerse que el hombre es personalmente cristiano, diferencia que no es una sutileza verbal sino algo de decisiva importancia. Pero, además, la 'connaturalidad' que puede verse en el cristianismo con respecto al hombre no puede entenderse como una negación de su sobrenaturalidad. Dicho en otros términos la confluencia no anula la distancia. Y la dialéctica de estos dos puntos es lo que ha de salvar la teología fundamental, más allá de la caracterización del hombre como naturalmente cristiano.

Por lo que toca al hombre naturalmente religioso, de nuevo ha de repetirse que, a lo sumo, sería personalmente religioso. Pero entonces la religiosidad no puede reducirse a una especie de sentimiento ni a un campo determinado de la existencia personal, sino que cobra un carácter metafísico absoluto. Entonces el cristianismo no puede entenderse como la respuesta a una particular facultad del hombre peculiarmente religiosa, sino como respuesta a la totalidad de su ser personal. Y, por otro lado, esta respuesta que, como



tal, no puede menos de ser confluyente con el hombre como pregunta, no puede tampoco anular la distancia. Siempre habrá de reconocerse que el nombre está llamado inmanentemente a algo que le es necesariamente distante. Y es precisamente esta distancia la condición de su plenitud.

En resumen, Bouillard admite la lógica de la existencia humana, es decir, que la existencia humana tiene un sentido; y sostiene que el cristianismo en cuanto tal no puede ser comprendido como lo que es sino en cuanto es respuesta al sentido abierto de la existencia humana. Esto es más llamativo en él, si atendemos a lo que es para él el fundamento de la certeza de la fe. Decíamos páginas arriba que Bouillard tiene muy en cuenta el cristianismo en su concreta determinación histórica así como la teología positiva. Por ello su trabajo no se presenta primariamente como una filosofía de la religión que resulta ser una teología fundamental, sino como una teología fundamental que presupone un estudio de la lógica de la existencia humana. Por ello lo que es su apologética o teología fundamental está determinado por lo que es para él el fundamento último de la certeza de fe. Una breve vuelta por su posición en este punto nos hará entender la justificación de su procedimiento, a la par que la legitimación de la dialéctica que ha de mantenerse entre la correspondencia y la distancia entre lo que es la existencia humana y lo que es el cristianismo como revelación sobrenatural.

Que lo que haya de ser la teología fundamental esté condicionado por la teoría que se tenga en el análisis de la fe, me parece no sólo fundado sino indispensable. En efecto, sólo sabiendo qué se entiende por fe, cuáles son sus características peculiares: qué tipo de conocimiento representa, qué grado de libertad se le atribuye, etc., y, sobre todo, cuál es el último fundamento de su peculiaridad y de su certeza, se podrá acertar con el recto camino para dar con las razones de creer, que es (1) el objeto de la teología fundamental. En el caso concreto de Bouillard no sólo se hace caso de esta observación, sino que en las breves páginas dedicadas a lo que debe ser la teología fundamental se emplea un buen número de ellas a mostrar el fundamento de la certeza de la fe. El presentar estas páginas sirve de justifican-

(1) LF, 15



te del procedimiento que se propone para realizar una apologetica como disciplina intelectual. La cuestión fundamental de esta disciplina es llegar a saber cómo podemos estar ciertos de que el mensaje cristiano es la revelación de Dios, dado que no podemos inferir por luz natural la verdad intrínseca de ese mensaje (1).

El mensaje cristiano se considera a sí mismo como revelado a través de ciertas figuras históricas. Por consiguiente el conocimiento histórico de esas figuras juega un papel importante en la certeza misma de nuestra fe en la revelación. Pero este papel importante no supone que la realidad divina como tal pueda aparecer en un juicio puramente histórico. Y esto no porque la historia sea o no capaz de dar un conocimiento cierto, sino porque la realidad divina al revelarse por signos que no son ella misma y que no son signos necesarios de una realidad divina revelante, no puede ser conocida como tal a no ser por la propia revelación. Para Bouillard no se puede saber que los signos son revelantes de la divinidad si no es por la revelación misma.

"Nous avons la certitude que Dieu se révèle, par le fait même qu'il se révèle à nous, à chacun de nous, croyants" (LF, 19).

La razón es que no hay revelación si no hay un sujeto que la reciba. La necesidad del sujeto receptor es intrínseca a la revelación. Y este sujeto no puede recibir la revelación como tal revelación sino porque es Dios mismo el que revela y el que se revela al creyente en el acto de fe que el mismo Dios determina. Sin una iluminación y moción interior del Espíritu Santo no puede alcanzarse la revelación como revelación. Lo que nos determina a creer es la luz misma de la gracia, pero esta luz no es algo distinto de la revelación recibida. La luz de la fe es la Palabra misma de Dios que Dios pronuncia en Jesucristo y que por el Espíritu Santo se hace interior al creyente; la luz de la fe es esa Palabra en cuanto presente al creyente. La revelación de Dios no se lleva a cabo sino en el acto mismo de fe que Dios determina, y la conciencia de esta revelación es una aprehensión directa y personal, una percepción sobrenatural análoga al conocimiento místico. (2).

Si esto es así, ¿por qué Dios no se revela inmediatamente, por qué se revela a través de signos? La infinitud de Dios junto a nuestra finitud hace que

(1) LF, 18; (2) LF, 19-20.



rimos a Dios no le podemos captar sino a través de sus obras. Esto vale también del conocimiento de la fe que no puede reconocerle sino a través de los signos históricos de su revelación positiva; entre ellos, el signo por antonomasia es la realidad humana de Jesucristo con su preuncio en la historia de Israel y su continuidad en la Iglesia. (1)

Estos signos no son el término medio de un proceso discursivo cuya conclusión es la revelación efectiva de Dios. ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ Son tan sólo el lugar donde al probar su transparencia discernimos la revelación que Dios nos hace. Su mediación es el lugar de la inmediatez entre el Dios que se revela y la experiencia de la fe que le capta: es una lectura de la revelación en los signos, unos signos a veces muy oscuros y, desde luego, no concluyentes. El mismo Santo Tomás, recuerda Bouillard, afirma que la revelación nos une a un Dios desconocido (2). La revelación es una revelación de Dios como misterio; el misterio pertenece a la esencia misma de la revelación, y, por tanto, ésta no puede presentarse como un hecho evidente, sino que sólo se la puede reconocer al precio de un consentimiento al misterio. Yo percibo a Dios que se revela, pero de tal manera que no se me dispensa de creer que El se revela. ~~La revelante que yo había percibido como evidencia es esta al-~~

¿Supone esto un círculo vicioso? ¿No creeré porque se me ha revelado, a la par que no se me revela si no creo? Esto es así hasta cierto ~~XXXXXX~~: la revelación no se percibe como tal sino en la fe, y la fe sobrenatural no puede darse sino como aceptación de la revelación. ¿Qué es, entonces, anterior, la revelación apropiada o la fe? No puede apropiarse uno la revelación sino en el interior de la fe, y la fe, sobre todo en la interpretación de Bouillard, no supone una elevación anterior por la gracia de las potencias humanas, sino que es la elevación que causa en el hombre la luz de la Palabra misma interiorizada en él. En este caso, ni siquiera puede decirse que la Palabra divina primero eleva ontológicamente al hombre con lo que éste puede ya captar psicológicamente el valor cognoscitivo de la revelación, porque lo que eleva es la palabra misma divina en cuanto iluminante. ~~Se~~ Estamos aquí en el problema tan difícil del análisis de la fe, en el que no tenemos por qué entrar largamente. Con todo para aclarar la posición de Bouillard en su proyecto de apologética, habremos de seguirle tanto en sus razones teóricas co-

(1) LP, 20-21; (2) S. Th., 1^a, q. 12, a. 13, ad 1.

mo en su proceder práctico.

Hay fe porque ha habido revelación. Aunque la revelación no se cumple en su plenitud si no es recibida, tiene un momento prioritario que es el de la comunicación activa. Esta comunicación activa, supuesto que es la comunicación del misterio de Dios, no puede darse sino a través de unos signos. Estos signos en cuanto ~~signos~~ hechos históricos son constatables y deben constatarse históricamente. Pero la constatación histórica de estos signos no ~~reza~~ da plenamente con lo significado. Más aún, tampoco pueden convertirse formalmente en el ~~medio~~ término medio de un discurso que nos llevara a concluir que la revelación divina ha ocurrido de hecho. Son tan sólo el lugar donde debe leerse la revelación. En esos signos, por tanto, yo percibo la realidad de la revelación. Este percibir no es aun el acto de fe, pero no es tampoco un conocimiento natural de que Dios se ha revelado. Es tan sólo ver la obligación de creer: "a travers les signes, je saisis la révélation comme credendum" (L^r, 22). Y porque he de creer, momento preambular de la fe, porque me veo obligado a dar libremente el acto de fe, lo pongo. Y en esta fe es cuando se cumple la revelación en mí, en la que la palabra revelante que yo había percibido como credenda es ella misma iluminante, de modo que con tal iluminación el signo es experimentado ya como lugar de la revelación en cuanto tal. Entonces el signo ya no es percibido como algo que se ha de creer, algo que nos obliga moralmente a su aceptación como signo, sino que es efectivamente creído en el cumplimiento libre de esa obligación moral. La fe necesita así de preábulos, pero los preábulos no pueden realizar las veces de la fe misma. La teología necesita de la apologética, pero la apologética no es teología dogmática sino fundamental.

Se puede, pues, percibir los signos y creer en los signos. Ahora bien, no sólo es posible no creer en los signos, pero incluso es posible no percibir los signos cuando se hallan presentes. Ciertamente los hechos o realidades tomados como signos no pueden menos de percibirse. Pero una cosa es que sean percibidos como hechos y otra que sean percibidos como signos, es decir, como hechos significantes de una revelación. El percibirlos como ta-



círculo vicioso si para creer se exige poner el acto de fe, porque entonces, como signos, es algo que requiere ciertas condiciones.

aquello para que se pretenda justificar. Siertamente sin el acto de fe no La condición fundamental pertenece por así decirlo al signo mismo, y es se da acto de fe, no se exige. Pero no se exige lo que aquí se dice, lo que que los significado en el signo tenga una relación intrínseca con nuestra aquí se quiere evitar. Lo que aquí se dice es que para creer se requiere propia existencia. Después, dentro aún del signo mismo, que ~~como~~ cumpla con percibir los signos como tales, y que para percibirlos así, se requiera una su carácter de signo, es decir, que ofrezca suficiente fuerza y garantía pa- actitud de fe, una actitud religiosa, la cual debe tomarse libremente. ra llevarnos a lo que pretende significar.

Ahora bien, que para conocer un cierto tipo de verdades se requiera una Pero también se requieren condiciones por parte de quien se enfrenta con cierta actitud no es nada extraño, que tal actitud haya de tomarse libremente el signo. Y aquí también la condición fundamental es que se esté en la acti- te tampoco parecerá extraño. Y tampoco resulta ningún círculo vicioso, por- tud que corresponde a lo que es el mensaje y el don transmitido por los sig- que esa actitud no se adopta porque se exige sino para creer, y porque los nos. Este es un punto en el que Blondel insiste largamente, siguiendo a la razones de adoptar esa actitud son razones que pertenecen al ámbito de la mejor tradición cristiana. Esta condición se reduce a cierta necesidad o de- fe, a los arribulos de la fe, pero no son la fe misma. seo del Absoluto, que se quiere satisfacer no por el propio esfuerzo sino abriéndose a Dios y sometiéndose a sus caminos. Se requiere, pues, una acti- tud religiosa, que como actitud que va contra una cierta inclinación natural no puede menos de tomarse libremente. Y sin esta actitud tomada libremente no llega a percibirse la verdad del cristianismo, no llega a percibirse el sentido de los signos, no llega a percibirse el hecho de la revelación. Y si no se llega a percibir eso, si no se percibe su credibilidad, naturalmente no se da el paso de la fe. Al que rehusa tomar esta actitud habrá que mostrar- le o que está ya en ella implícitamente, o que ha adoptado una actitud que no está del todo justificada.

En este punto vuelve a insistir Bouillard en que esta actitud religiosa es ya una actitud cristiana (1). Incluso en el individuo que no se ha convertido aun plenamente, es una actitud que pertenece a la esfera de la fe. Y en el que ya cree plenamente es una actitud que pertenece al movimiento mismo de la fe. Pero que pertenezca a la actitud de fe no supone necesariamente que sea ya o presuponga un acto formal de fe. Y no lo es, porque tal actitud se da ya en el increyente que está en vías de alcanzar la fe, pero que todavía no es creyente. Es, pues, preciso distinguir entre actitud de fe y acto de fe. La actitud de fe es necesaria para poder percibir la verdad del cristianismo, pero la verdad del cristianismo hay que percibirla antes de creerla. Habría, pues,

(1) LF, 23 ss.

círculo vicioso si para creer se exigiese poner el acto de fe, porque entonces se llegaría hasta el infinito en el proceso, o se justificaría algo por aquello mismo que se pretende justificar. Ciertamente sin el acto de fe no se da acto de fe, no se cree. Pero no es esto lo que aquí se dice, lo que aquí se quiere evitar. Lo que aquí se dice es que para creer se requiere percibir los signos como tales, y que para percibirlos así, se requiere una actitud de fe, una actitud religiosa, la cual debe tomarse libremente.

Ahora bien, que para conocer un cierto tipo de verdades se requiera una cierta actitud no es nada extraño. Que tal actitud haya de tomarse libremente tampoco parecerá extraño. Y tampoco resulta ningún círculo vicioso, porque esa actitud no se adopta porque se cree sino para creer, y porque las razones de adoptar esa actitud son razones que pertenecen al ámbito de la fe, a los preámbulos de la fe, pero no son la fe misma.

Y esto es lo que en última instancia justifica la tarea de la teología fundamental. Ciertamente la fe en cuanto fe se funda en una captación personal de la revelación divina que se impone por sí misma, el motivo de fe es objeto de una percepción sobrenatural, pero esto no excusa el que haya de haber razones para que el hombre se decida a poner el acto de fe movido por la gracia del Espíritu Santo. En definitiva se cree en alguien y se cree algo, y este alguien y este algo, máxime cuando son figuras históricas y significativas, presupone el que se hagan presentes tales como aparecieron en la historia. Ahora bien, la historia no es algo que caiga dentro del ámbito de la fe sobrenatural. Si la historia no puede alcanzar de por sí el don sobrenatural en cuanto tal, tampoco éste anula la tarea que le compete a la historia. Ya desde este punto de vista se ve la necesidad de la teología fundamental en aquella su parte histórica que trata de determinar cómo se presentan en la historia los signos de la revelación.

Pero hay algo más. Los signos ciertamente hacen perceptible la revelación, pero no la muestran tan claramente que nos dispensen de creer en esa revelación. Es entonces tarea de la teología fundamental hacer ver cómo puede ocurrir esto, es decir, cómo puede darse un conocimiento que depende de la libertad, y, sobre todo, cómo se puede llegar razonablemente al deber de creer, al credendum, aunque no a la fe misma.

A su vez, tanto la percepción de la revelación como el discernimiento del deber de creer están condicionados por una actitud religiosa. Es menester, pues, investigar ~~en~~ la naturaleza de esta condición.

Se dirá que en la fe de muchos cristianos y aun en la fe de muchos convertidos no se da ninguno de estos tres pasos. Pero ~~en~~ a esto ha de responderse, primero que el juicio de credibilidad está implicado en la certeza de la fe, y el juicio de credibilidad incluye fundamentalmente los tres pasos: deber

de la actitud religiosa, deber de creer, y signos históricos de la revelación.

En resumen, el pensamiento de Bouillard es el tema de la apologetica fundamen-

so que lleva a cada individuo a la fe personal, sino explicitar en un discurso

coherente y de valor universal el acto espiritual por el cual se discierne en el cristianismo histórico la revelación de Dios. Si esto es así, la

teología fundamental no tiene por qué entrar en el proceso empírico de la

de la fe, y porque su objetivo es el estudiar las condiciones teóricas y universales del proceso que lleva hasta el umbral de la fe (1). Ciertamente,

para Bouillard, la certeza de la revelación divina sólo puede lograrse en

la experiencia misma de la fe. Por tanto, no es ese el intento de la apolo-

gética. Su intento peculiar es ~~en~~ mostrar que no es razonable rehusar el hacer la experiencia de la fe en el cristianismo, que se debe nacer la experien-

cia de la fe en el cristianismo. (2).

El desarrollo de esta tarea consta de dos pasos principales: primero, mostrar filosóficamente la necesidad de una actitud religiosa, que consiste últimamente en la aceptación del Absoluto al que hemos de estar abiertos para que ultime el sentido de nuestra existencia; segundo, mostrar históricamente que el cristianismo presenta las garantías de ser la respuesta divina obligatoria a nuestra necesidad de apertura al Absoluto: ofrece garantías tanto como hecho cuanto como contenido capaz de descifrar los enigmas del hombre en su relación con el Absoluto y de hacerle vivir concretamente esa relación (3). Si tal tarea no es igualmente necesaria para cada uno de los creyentes, sí lo es para el cuerpo de la Iglesia y sí lo es como fundamentación teórica de lo que es el cristianismo como magnitud histórica objetiva.

(1) LF, 25-26; (2) LF, 30; (3) LF, 29.



El modo concreto de realización propuesto por Bouillard para que la apologética o la teología fundamental tenga un carácter coherente y universal ya se expuso en las primeras páginas de este trabajo. Es, por un lado, el proceso señalado en sus líneas generales por Blondel, y, por otro, es el delicado proceso de descubrir en la fe de la comunidad primitiva la presencia del Jesús histórico. No tenemos por qué analizar su proceder, máxime cuando no está más que apuntado y no desarrollado.

En resumen, el pensamiento de Bouillard en el tema de la apologetica fundamental podría concretarse en estas proposiciones:

- 1) La apologética (versión hacia no los creyentes) o teología fundamental (versión hacia los creyentes) que como disciplina científica es la misma, es una tarea necesaria para el cristianismo.
- 2) Su necesidad no estriba en que de ella dependa la fe de cada creyente, sino en que sin ella no aparece la justificación racional de lo que es objetivamente el cristianismo y de lo que es el cristianismo como respuesta a lo más profundo del hombre.
- 3) Aun en el caso extremo de sostener que la certeza de la fe no se adquiere sino en la experiencia de la misma fe, lo cual representa la sentencia de Bouillard en el análisis de la fe, la teología fundamental sigue siendo necesaria, pues le compete estudiar las condiciones que exige de parte del hombre el acto de fe.
- 4) El objeto de la apologética es, en general, la exposición teórica y metódica de las razones de credibilidad y credentidad del cristianismo.
- 5) La teología fundamental actual debe insistir, ante todo, en mostrar la intrinsecidad o inmanencia del mensaje sobrenatural cristiano, sin negar por ello su estricta sobrenaturalidad. El cristianismo no sería entendido si sus signos no insinuasen que su mensaje pretende ser la respuesta al sentido de la existencia humana.
- 6) La razonabilidad de la fe no se reduce a un tipo de razonamiento abstracto, sino que se enfrenta con problemas existenciales concretos en los que está implicada la libertad humana, sin la que ninguno de los pasos cobra toda su inteligibilidad.

7) No es el objeto de la teología fundamental hacer la fe tan absolutamente racional que quede desposeída de su carácter de sumisión y obediencia, es decir, de su carácter específico de fe. Ninguna razón de creer nos dispensa del creer mismo, aunque no podamos creer sin razón y aunque la credibilidad del cristianismo acompañe a la fe de modo permanente.

8) Concretamente la apologética ha de consistir en explicitar dentro de un discurso coherente y de valor universal el acto espiritual por el cual se discierne el cristianismo histórico como la revelación de Dios, como la respuesta definitiva a la relación del hombre con el Absoluto. En cuanto discurso supone el análisis de lo que existencialmente es una percepción sintética; en cuanto universal, cobra un carácter formal que ha de prescindir de ciertas concreciones existenciales.

9) La teología fundamental ha de contentarse con percibir en determinados hechos históricos la revelación de Dios hasta tal punto que haga despertar la obligación de creer en esa revelación. Pero por lo mismo que despierta una obligación, supone que deja al hombre ~~xxxx~~ en libertad y, por tanto, no evidentemente convencido del hecho de la revelación, y, por tanto, fuera aún de la fe. Percibe la revelación como credenda, lo cual implica que no la percibe como un hecho evidente (parte negativa), y que la percibe como algo a lo que no se debe rehusar enfrentarse en la experiencia de la fe (parte positiva).

10) Los pasos fundamentales de la teología fundamental son mostrar la razonabilidad de una actitud religiosa, mostrar la razonabilidad de una actitud creyente, y mostrar los signos históricos que razonablemente representan la concreción de la relación del hombre con el Absoluto. Debe mostrar lo que debe ser nuestra relación con el Absoluto (parte filosófica), y debe mostrar que el cristianismo es la determinación histórica de esa relación (parte histórica). Así la fe cristiana aparecerá como la condición necesaria del acabamiento del hombre, y así logrará su plena inteligibilidad.

11) El punto fundamental de la parte histórica consistirá en establecer que el cristianismo no se equivoca sobre sí mismo, cuando afirma que a través de la fe de la comunidad primitiva se pone en contacto con la figura histórica de Jesús.



12) Cuando se dice que ha de presentarse el cristianismo como la determinación histórica de la relación del hombre con el Absoluto, se trata del cristianismo integral: el Cristo predicado por la Iglesia y la Iglesia que reenvía a Cristo; la existencia cristiana en tanto que ella se refiere al Cristo en la Iglesia católica.

13) Esto no excluye que deba relacionarse el cristianismo con su origen, y esta es la parte peculiar de la teología fundamental que se llama 'De Christo legato divino'.

Estas son las líneas fundamentales de lo que Bouillard propone para una teología fundamental actual. Al permanente empeño de salvar la sobrenaturalidad y la objetividad del mensaje cristiano, se añade hoy el esfuerzo por mostrar su radicación en la existencia humana. Quizá se ha propendido en alguna época a construir la razonabilidad de la fe y de sus preámbulos desde una perspectiva racionalista de la inteligencia humana. Se ha querido con ello salvar la objetividad del mensaje cristiano, pero con mengua del carácter propio de la fe como dimensión cognoscitiva del hombre y con mengua de su carácter histórico. La fe no necesita ser una nueva forma de razón matemática para mantener sus características de firmeza y seguridad. Y sí necesita salvar urgentemente su carácter de obediencia, pero de una obediencia intrínseca, aquella obediencia en la que se escucha el mensaje de la revelación desde lo más íntimo del ser personal. La experiencia de la fe está exigida por ~~si~~ lo que el hombre es, y por ello le es exigida desde fuera. La exigencia consiste en lanzarse a creer lo que no se ve, lo que no se ve por razones intrínsecas y lo que no se ve desde la pura razón con una absoluta seguridad, ni siquiera con la seguridad que pueden proporcionar los estudios históricos.

