

# LA PREGUNTA POR LA SALVACIÓN Y LA BÚSQUEDA DE SENTIDO: LA ACTUALIDAD DE LA INTERROGACIÓN BLONDELIANA

MARIE-JEANNE COUTAGNE

*Aquesta viva fuente que deseo  
en este pan de vida yo la veo  
aunque de noche.*

SAN JUAN DE LA CRUZ

## DE LA CRISIS A LA CRÍTICA

No nos equivoquemos: se trata de aceptar un desafío. Aquel que lanza nuestra época aparentemente triunfante (y sin embargo errante) con su triple proclamación: muerte de Dios, muerte del hombre, muerte de la filosofía. Una crisis de la cultura, ciertamente, una prueba para el cristianismo, sin duda. Más aún, la fascinación por una cierta capitulación intelectual ante la provocación radical que nos presenta la modernidad, ya que parece que la «crisis», precisamente, forma parte de su cultura... En tanto que crisis de fe, interesa sobre todo al teólogo evidentemente, pero también concierne y tal vez en primer lugar al filósofo, ya que aparece, hoy en día, como una *crisis general del sentido* cuya medida no acabamos de tomar. En efecto, las cuestiones en torno al sentido y al sin-sentido de la existencia llegan a ser urgentes, sobre todo esenciales. La reciente encíclica del Papa Juan Pablo II, *Fides et ratio*, subraya, además, hasta qué punto nuestra situación espiritual reclama, impone una clarificación que pone en juego nuestra múltiple relación con lo desconocido, una opción sobre el poder de la razón y sobre la posibilidad de la fe.

Si llamamos «*nihilismo*» siguiendo a Nietzsche, no a una revuelta emocional sino a un vasto *proceso* de alejamiento de nuestras raíces culturales y a una deconstrucción de nuestras herencias, Maurice Blondel ocupa exactamente aquel lugar donde se origina nuestra actual crisis y se nutre la dialéctica parti-

cular y original de *L'Action* propuesta desde 1893, retomada incesantemente desde entonces, a pesar de desplazamientos evidentes e inevitables. Nos parece, en efecto, que Blondel emprende, desde finales del siglo pasado (aunque sólo ahora somos capaces de entenderlo) la tarea de hacer volver la modernidad sobre sí misma.

Toda la filosofía (la metafísica, la moral, la política) depende de una sola cuestión que tiene su *precio*: el hombre y su destino, la doble cuestión del sentido y la de la salvación, que le está conexas. Se trata tanto de comprender, como de *traducir* el hombre, el mundo y la vida: iluminar razonablemente y asegurar vitalmente el sendero que lleva a todo hombre hacia su realización.

Sin embargo, antes de entrar al núcleo del tema, conviene deshacer algunos contrasentidos. Sea cual sea la manera en que lo entendamos, el sentido plantea un problema para la filosofía: o más bien es el problema que abre la vía de la filosofía en Occidente. Desde este punto de vista, nuestra época, sin duda, no hace más que redescubrir la interrogación secreta que la inteligencia humana elabora en profundidad y que al perdurar, es de alguna manera común a las filosofías y a las religiones. Además, la cuestión del sentido está inevitablemente articulada con la de la salvación, ya que el descubrimiento del sentido permite al hombre afrontar aquello que le amenaza y le destruye: el mal y la muerte.

No obstante, la modernidad ha reservado a la filosofía la competencia sobre la doble cuestión del sentido y, conjuntamente, de la salvación. En efecto, la razón y el querer libre pueden dar un significado a la existencia humana: mediante el saber, las opciones nos pertenecen, mediante los ideales que pretendemos, planteamos significados. La cuestión del sentido propiamente dicha, surge de nuestra vida cuando buscamos el *significado de ese significado*, de algún modo el problema del sentido del sentido.

El cuestionamiento versa de algún modo sobre la *segunda potencia*. Pudiera decirse, sin embargo, que en ese nivel se sitúa la vía religiosa. Además, es justamente en ese mismo nivel donde la modernidad pretende, en un universo laico, hacerse cargo de la cuestión. Porque el nihilismo, cuyo poder parece capaz de consagrar el sin-sentido mediante su proclamación, consiste precisamente en dejar constancia de que si el cristianismo aún subsiste, ya no impregna ni nuestras leyes ni nuestras costumbres; de que está alejado de nosotros.

Mientras perduraba en Occidente la interpretación marxista de la religión, era posible aún subrayar que el cristianismo se mantenía bajo la dominación de una ideología atea y de una visión política totalitaria. Después del descalabro de 1989, ya no sólo hay que constatar que el comunismo no fue capaz de dar una respuesta a la cuestión del sentido, sino que ésta vuelve a surgir al mismo tiempo

que se reafirma la autonomía del hombre y que se constata una pérdida de esperanza y un repliegue de los valores religiosos cristianos, por lo menos en su expresión integral. Por encima de Marx, he aquí que volvemos a Nietzsche y al «acontecimiento de la muerte de Dios»: «acontecimiento (...) demasiado grande, demasiado lejano, demasiado alejado de la comprensión de muchos, para que se pueda decir que su noticia nos haya llegado»<sup>1</sup>. La sombra de Dios es larga, pero todo ocurre como si entreviéramos que es posible vencerla. Esto nos obliga a retomar nuevamente (y con dolor) las cuestiones a las que el cristianismo podía intentar responder.

Este «retorno de lo trágico»<sup>2</sup> se confunde así con la *prueba* de la modernidad: conviene pues, más allá de la aventura de la razón occidental, volver a encontrar, en la vida y en el pensamiento, en el seno de este abismo, los recursos para el desplazamiento del nihilismo. No se trata sólo de la interrogación fundamental que está en la base de todo esfuerzo filosófico, sino de la inquietud que abre el campo de la modernidad en el marco de una secularización del pensamiento, como si se esfumara de repente aquello que sostenía secretamente nuestra herencia: la circulación del sentido que regía las relaciones a veces tensas pero siempre fecundas entre la religión y la filosofía. De allí la radicalidad de nuestras inquietudes: ¿por qué vivimos de hecho?<sup>3</sup>. Nuestra existencia ya no tiene sentido, se desnuda, se considera de alguna manera como si no fuera nada; y el hombre contemporáneo, maltrecho, privado de ímpetu, a riesgo de perderse, se pregunta si no deberá aprender a padecer una existencia desnuda, a contentarse, tal vez, con lo que A. Comte-Sponville llama, lejos de toda esperanza cristiana, una «alegre desesperación»<sup>4</sup>: contradecir, de alguna manera, a La Rochefoucauld, que creía que «el sol y la muerte no se pueden mirar a la cara».

De esto parece casi imposible que Blondel haya podido tener alguna sospecha, y es legítimo preguntarse si es un buen método hacer que un autor responda a unas preguntas que se hicieron, al fin y al cabo, después de él. Ciertamente, Blondel conoció la incredulidad religiosa. En la *Mémoire à Monsieur Bieil* (1893), recientemente reeditada<sup>5</sup>, precisa su constante propósito intelectual: «Me coloco en el lugar de aquellos a los que me dirijo, fuera del cristianismo,

1. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Ed. Poche, Paris 1993, capítulo V, nn. 3-13.

2. Cf. J. M. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Seuil, Paris 1973.

3. Cf. J. GREISCH, «Le Dieu du sens», en *Lumière et Vie*, n. 161, pp. 35-44; cfr. F. JACQUES, «Crise de la foi et crise du sens», en *Revue de l'Association des philosophes chrétiens*, n. 23, pp. 3 ss.

4. A. COMTE-SPONVILLE, *Aimer désespérément*, Ed. Le Fennec/l'Attention thématique, Thionville 1999, pp. 20 ss.; cfr. *Traité du Désespoir et de la Béatitude*, Ed. PUF, Paris 1984-1988.

5. M. BLONDEL, *Mémoire à Monsieur Bieil*, (MMB), reedición de M. Sales y E. Tourpe, Ed. CERP-Parole et Silence, Paris 1999.

con el fin de hacerles entender que no se puede prescindir del cristianismo sin culpa y sin pérdida: tarea que me parece más útil que nunca, en una época en la que tantos espíritus no quieren seguir más que las vías naturales y en la que todas las vías que llevan a la verdad católica parecen obstruidas»<sup>6</sup>. A pesar de todo, Blondel no podía considerar la disociación de las formas culturales hasta el punto en que lo podemos constatar nosotros hoy en día.

No obstante, quisiéramos sugerir que él no desconocía el peligro<sup>7</sup> que se cierne sobre nosotros (aunque no haya percibido todos los matices) y que, sobre todo, tampoco ignoraba el paso necesario de la crisis a la crítica. Y si es posible examinar, con el Maestro de Aix, una reintegración de aquello que ha sido disociado, hay que proceder a una evaluación lúcida y exigente, a la que los teólogos y los filósofos deberán subir y, por ello, ir más allá: «Sólo va hacia adelante el que no tiene, ni detrás de sí ni tampoco en el lugar en el que está, seguridad o suficiencia. La plenitud de nuestra voluntad original es la que da cuenta de nuestra insaciable exigencia y nos proyecta siempre más lejos. ΑΝΑΓΚΗ ΜΗ ΣΤΗΝΑΙ»<sup>8</sup>.

Por eso nos parece necesario distinguir tres aspectos centrales y fundamentales de la crisis del sentido:

- la crisis de la inteligibilidad y del saber;
- la crisis del querer y de la libertad;
- la crisis del acceso al ser y la cuestión de la salvación.

Sobre estos tres puntos intentaremos marcar los contornos de la respuesta crítica tal como la concebía Blondel, y tal como nos parece capaz de proporcionar los elementos esenciales de una actitud, que nos prepara para ponernos «a la búsqueda del sentido perdido»<sup>9</sup>.

## LA CRISIS DE LA INTELIGIBILIDAD Y DEL SABER

En primer lugar, interesa catalogar la crisis de la inteligibilidad. El pensamiento científico jamás ha sido tan fecundo como a partir del final del siglo

6. *Ibid.*, p. 91.

7. M. BLONDEL, *Lutte pour la civilization et philosophie de la paix*, Ed. Flammarion, Paris 1947, p. 11.

8. M. BLONDEL, *L'Action (1893)*, (A93), Ed. PUF, Paris 1993, p. 198 [237]. La primera cifra corresponde a la página de la edición francesa; el número entre corchetes corresponde a la paginación de la edición española de la que están tomados todos los textos de A 93: M. BLONDEL, *La Acción*, introducción, traducción y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, BAC, Madrid 1996.

9. F. JACQUES, *o.c.*, p. 13.

XIX. Unas técnicas refinadas abrieron el camino a los descubrimientos más asombrosos e hicieron germinar las hipótesis más imprevistas. El diálogo entre P. Duhem y M. Blondel da testimonio de ello y lleva la impronta de un interés compartido y de cierto entusiasmo<sup>10</sup>. Pero ambos son conscientes de que las nociones de sentido común, cuyo valor había aceptado la ciencia, vuelven a estar en tela de juicio. Estas transformaciones, según ellos, han sido tan rápidas que han impedido a los investigadores instalarse en teorías que se suceden a un ritmo cada vez más acelerado. La crisis alcanzó su verdadera amplitud con el declive de los absolutos matemáticos. Se agravó a partir de la crisis de los fundamentos lógicos de la prueba<sup>11</sup>. Las teorías científicas no son válidas, excepto mientras funcionan, sin que nunca puedan llegar a explicar el mundo. La crisis del saber significa, ante todo, que el saber constituye, para la ciencia misma, una derrota, que en un cierto sentido jamás seremos capaces de saber. La naturaleza del saber es atacada. No hay crisis del saber sino mientras hay una *crisis de la verdad*, al menos de una verdad considerada como absoluta. Resulta pues vital desacralizar las ciencias, lo que no supone ni rechazo ni desconfianza. En el fondo, las ciencias no nos pueden decir, ni lo que es (no pueden desempeñar el papel de la metafísica), ni aquello que hay que hacer. Por consiguiente, hace falta, en este terreno, no tanto creer sino desprenderse, *descreer*<sup>12</sup>, y como invitaba Nietzsche<sup>13</sup>, sacar una nueva «energía de la desilusión misma». Ahora bien, éste es precisamente el dinamismo que Blondel impulsa a partir de su tesis de 1893<sup>14</sup>. Sabe que es importante sacar las consecuencias de la crisis que arruina el positivismo y el cientificismo con todas sus pretensiones: las ciencias no pueden bastarse a sí mismas. En efecto, no pueden ni esperar ni alcanzar el elemento real, la unidad concreta que siempre huye hacia el infinito, ni hacer otra cosa en matemáticas, más que, por ejemplo, concebir unidades ideales y abstractas. Esta es la razón por la que «no alcanzan ni alcanzarán jamás el ser mismo; para aliar estos inconciliables (o sea, la dualidad irreductible de los aspectos de una realidad discontinua

---

10. Cf. A. LE TOURNEAU, «M. Blondel et P. Duhem; leurs échanges et la relation entre leurs réflexions épistémologiques», en *Bulletin des Amis de M. Blondel, Nouvelle Série*, n. 9, julio de 1995, pp. 2 ss.

11. El alcance del teorema de Gödel, por ejemplo, sobrepasa el dominio matemático y atañe a la razón. Cfr. JACQUES, *o.c.*, p. 7.

12. Cf. R. P. DROIT y D. SPERBER, *Des idées qui viennent*, Ed. O. Jacob, Paris 1999; ver la recensión del libro por M. CONCHE en *Le Monde*, 10 de septiembre de 1999, p. 18.

13. Sabemos que para Nietzsche el nihilismo es ante todo la creencia de que no hay verdad alguna: más aún, opone aquí un nihilismo fatigado a un nihilismo activo. Cfr. «Fragments posthumes», en *Oeuvres Complètes*, Ed. Gallimard, Paris 1968, pp. XII-XIII.

14. Cfr. también M. BLONDEL, *L'Action II (1937) (A2)*, Ed. Alcan, Paris t. II, 3ª parte, capítulo 2.

y continua a la vez), hace falta una operación que trasciende lo que la ciencia positiva y el pensamiento discursivo pueden captar e igualar»<sup>15</sup>.

Si las ciencias no pueden bastarse a sí mismas, ni fundarse a sí mismas, tampoco pueden proporcionar el sentido y bastarnos. Sin duda, esto trae consigo consecuencias metafísicas y por lo pronto aquella que consiste en reconocer que la ciencia se sitúa sólo en el plano de los fenómenos; debe renunciar a hacer metafísica (sobre todo sin el saber) y no puede más que proponer hipótesis sucesivas que «*simbolizan*» el concepto que compone el universo, «*presentimiento de verdades que una ciencia de las más avanzadas deberá definir y delimitar al completarlas*»<sup>16</sup>. No hay que pedir a las ciencias que nos aclaren la vida y la acción, sino invertir el movimiento: hace falta deslizar la cuestión hacia el terreno moral y pedir a la acción que funde las ciencias. Si hay crisis de sentido, es porque se reclama el sentido en un plano en que no puede ser exigido en cuanto a sus resonancias existenciales y metafísicas; porque se confunde el primer nivel del análisis con el segundo: «*el error aquí, no sólo para el filósofo sino también para el hombre, sería aceptar una inversión de valores y desconocer el primado de la acción sobre las condiciones de las que ha de tener cuenta, pero que no son ni el principio, ni la fuerza, ni el fin de las iniciativas propiamente humanas*»<sup>17</sup>.

## LA CRISIS DE LA VOLUNTAD Y DE LA LIBERTAD

Con más razón, el hacer humano no puede reducirse al determinismo de las condiciones que las ciencias positivas pueden constatar o calcular, lo cual rebajaría la cuestión del sentido, aquí también, a un nivel que no es el suyo, a la vez que la vaciaría de todo contenido.

Si la cuestión metafísica impone un desvío moral y la acción impone un realismo superior, es preciso plantear la cuestión del determinismo y de la libertad. Cuando actuamos, por ejemplo al hacer ciencia, queremos algo, pero ¿lo queremos libremente? Más aún ¿no será esta libertad sin razón? Sabemos mejor que M. Blondel (que con todo lo preveía<sup>18</sup>) que la crisis del sentido concierne al dominio de la libertad, de sus obras y de sus valores: y a menudo seguimos, impotentes, los progresos de una desculturización que avanza sobre las mismas líneas de la cultura y que constituye una nueva figura de la barbarie<sup>19</sup>.

15. *Ibid.*, p. 435. Subrayado del autor.

16. M. BLONDEL, *A93*, p. 74 [104].

17. M. BLONDEL, *A2*, t. II, p. 437.

18. M. BLONDEL, *Lutte pour...*, o.c.

19. Cfr. J. F. MATTEI, *La barbarie intérieure. Essai sur l'«immonde» moderne*, Ed. PUF, Paris 1999.

Pero así como hay dos maneras de comprender aquello que se trata de conocer, lo mismo pasa con aquello que se trata de hacer. La primera concierne a una aveniencia fenomenal y mecánica, la segunda compromete lo real y el sentido. Así, si la acción funda la ciencia y no a la inversa, si la ciencia está para el hombre, para quien tiene sentido, cae por su peso que un determinismo absoluto la volvería imposible. Aquí también se imponen una inversión y la precisión lúcida de una crítica radical.

En efecto, somos conscientes del determinismo físico y psicológico que pesa sobre nuestros actos, sobre nuestra vida. Esta conciencia del determinismo supone una cierta distancia con relación a éste y la posibilidad de escaparse de él. «*Concebir un acto es imaginar al mismo tiempo la posibilidad, al menos vaga, de diferentes actos*»<sup>20</sup>. Ciertamente, algunos actos se efectúan bajo la influencia de una pasión, incluso del inconsciente, de cuyo papel Blondel sospecha a partir de *L'Action* de 1893. Pero el motivo (más allá de los móviles) de la acción arranca más allá de la subjetividad y del impulso, entraña una racionalidad y articula la dimensión psicológica y moral de la conciencia en el núcleo de nuestra responsabilidad. La concepción de la conciencia, según Blondel, que atisba ciertas investigaciones entre las más recientes<sup>21</sup>, es una totalidad, y la característica del hombre es que toda conciencia como todo conocimiento aparece, aquí también, como una síntesis a dos niveles, una representación de representaciones; la vida intelectual capta el sentido porque supone la razón y la libertad. La acción es un término medio entre la conciencia y la realidad, como lo era también, entre la ciencia y lo real; «*al pasar por la intimidad del sujeto y al reflejarse en él, el acto salido de la naturaleza se transforma y se convierte en señor de sus propias condiciones originales a las que vuelve a tomar (...) a su cargo, y crea la intención voluntaria que animará toda la historia ulterior de su expansión*»<sup>22</sup>. Del determinismo interno surge una iniciativa que al desplegar la libertad como tal, busca un término más allá de sus propias condiciones. La dinámica puesta en evidencia por Blondel hace cambiar la dialéctica de la acción: de *regresiva*, se convierte en *progresiva* y hace posible el descubrimiento de la libertad, sin romper los lazos ni con la racionalidad ni con la experiencia concreta de la vida.

Aquí se imponen unas precisiones. También conviene cerrar dos escapatorias: por un lado aquélla que consiste en abandonarse sin resistencia a los constreñimientos de la naturaleza, a la vez que se abandona a la multiplicidad de experiencias. Desbordar la necesidad por exceso de docilidad, es admitir

---

20. M. BLONDEL, *A93*, pp. 105 ss. [139 ss.].

21. Cf. B. CYRULNIK, *La naissance du sens*, Hachette, 1991.

22. M. BLONDEL, *A93*, p. 104 [138].

todo; también es no admitir nada; es aún negarse a actuar en el núcleo de la acción misma. A este programa imposible, al que Blondel llama diletantismo, corresponde otra escapatoria igual de vana, que consistiría, hoy en día según A. Camus, con M. Conche o A. Comte-Sponville (y en una tentación cada vez más grande de un cierto budismo reducido, por otra parte, a sus expresiones más simples), en creer que basta con poner límites a su deseo. Allí se aloja el pesimismo y el atractivo de la desesperación que reposan, según Blondel, sobre un contradictorio querer de la nada<sup>23</sup>.

Así, el problema de la acción no puede emprender la vía de una solución negativa, y es necesario distinguir una falla en el núcleo del querer libre. La célebre distinción entre *voluntad que quiere* (volonté voulante) y *voluntad querida* (volonté voulue) supone que en este terreno como en el de la ciencia y en el de la conciencia, en vez de permanecer en una actitud que consiste en hacer un inventario de lo dado, se sitúa lo dado en su orden, incompleto e insuficiente, para afirmar sus condiciones de posibilidad; se desentraña el significado para superarlo de un modo reflexivo. La voluntad que quiere no es nada, sin duda, sin la voluntad querida; no se comprende a partir de su determinismo antecedente; y si engancha un determinismo que podríamos llamar «consecuente», es precisamente porque, progresivamente en su marcha, no está en el plano de lo dado, sino *del donante*. Es un principio del ser, no un *ens quod*, sino un *ens quo*. Volcada hacia su término, incluyendo la misma necesidad, constituye la estructura metafísica de la libertad<sup>24</sup>.

Si somos capaces de plantearnos la cuestión del sentido, es porque nuestra estructura metafísica es la misma que la de la libertad, es porque la conciencia y el querer deben acercarse mediante un método no único y monolítico, sino doble, como es *doble y hendida* la realidad profunda del hombre<sup>25</sup>.

La paradoja del famoso método blondeliano de inmanencia consiste en sobrepasar la inmanencia para deshacerse de la insuficiencia y para presentar dialécticamente dos vertientes: un ascenso hacia la cumbre que representa la libertad, y luego, desde allí, un descenso, un movimiento de expansión que se abre prospectivamente hacia el infinito.

---

23. *Ibid.*, pp. 22 ss. [43 ss.].

24. *Ibid.*, pp. 104 ss. [138 ss.].

25. Cf. A. CARTIER, *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle*, Ed. PUF, París 1955. Por lo tanto no es Heidegger, como piensa H. JONAS (cfr. *Éthique du futur*, Ed. Rivages, París, pp. 31-32) el primero en provocar el colapso de todo el modelo cuasi óptico de una conciencia principalmente cognoscitiva para hacer aparecer, en su lugar, el primado de la voluntad, sino que en Blondel esta voluntad está herida y busca su unidad y su adhesión a sí misma.



Sin embargo, sigue habiendo una objeción que proponer. Si de este modo el hombre descubre su libertad como el bien más preciado, aquello por lo cual, dominando aquello que le oprime, actúa y al actuar se hace a sí mismo, ¿no será tentado de bastarse a sí mismo? Esta tentación no es nueva en la historia de la filosofía: coexiste con el despegue de la modernidad y ha encontrado una de sus expresiones más ricas y más seductoras en el existencialismo ateo de Sartre, por ejemplo. Hoy en día reaparece, precisamente, a través de la cuestión del sentido del sentido, cuyo origen, fundamento y término sería la libertad misma: las tesis de L. Ferry ilustran bien esta posición<sup>26</sup>. Se trata de un intento de superar el nihilismo que se apoya en las negaciones y las sospechas de Nietzsche y se adhiere a la denuncia de los fantasmas de la trascendencia que maquinan las ciencias positivas (particularmente las ciencias humanas). Pero si hay un intento interesante de cambiar el punto de vista del análisis y de buscar más allá de «abajo de» nuestra conciencia y de nuestro querer, L. Ferry pretende quedarse en el plano de un «misterio de la libertad» en el hombre, que se despliega en el plano ético al prohibir toda metafísica. Todo ocurre como si el hombre llegase a crear el sentido, fundándose en la libertad de su querer: en esta creación de sí mismo por sí mismo, el hombre verdadero *causa sui* emprende la tarea de fundarse a sí mismo. Pero el «hombre-Dios» se da la vida en realidad al darse la muerte: la libertad, al autoproclamarse, se destruye a sí misma. Porque, como vamos a ver, esta afirmación de uno mismo alberga un rechazo secreto y abre la cuestión angustiosa de la salvación.

## LA CRISIS DEL ACCESO AL SER Y LA CUESTIÓN DE LA SALVACIÓN

No pretendemos aquí describir el movimiento del éxodo de la acción que, engendrando una obra, desarrolla virtualidades comunicativas y construye un vínculo social<sup>27</sup> para siempre, mientras descarga a la voluntad de su responsabilidad moral. Pero la paradoja del querer libre, para Blondel, es que toda obra, toda realización humana común (familia, sociedad, patria, humanidad) no se bastan a sí mismas y, sobre todo, no bastan para igualar la ecuación del querer para cerrarse su herida. Ésta es la razón por la cual, en contra de nuestros pensadores actuales, Blondel extrae una *dimensión metafísica* de la acción

26. Cfr. L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Ed. Grasset, París 1996; *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps* (en colaboración con A. COMTE-SPONVILLE), Ed. R. Laffont, París 1998. Nótese que las posiciones de L. Ferry no dejan de recordar, por lo menos en parte, a las de R. POLIN (cfr. *La création des valeurs*, Ed. PUF, París 1994).

27. M. BLONDEL, *A93*, 3ª y 4ª etapas, pp. 144 ss. [181 ss.].

que hace parecer que el hombre no puede rejuntrar, por sí mismo, sus propias exigencias. Ciertamente, hay una trascendencia en el hombre, pero la cuestión es saber si además de llegar *a* él, viene *de* él. Al descubrir, a partir de la ruptura del querer, en todo acto humano un inacabamiento no sólo *de hecho* sino *de derecho* (por lo tanto, un inacabamiento natural incurable), Blondel pone al día un *lugar preparado*, una *fisura abierta*. Al relativizar todo objeto, la acción no llega a ser verdaderamente inteligible excepto en este último movimiento de superación que la coloca frente a una opción suprema: o bien amar infinitamente lo finito, o bien amar infinitamente lo infinito.

Esto quiere decir que lo Infinito, lo Trascendente, está del lado del sujeto, necesariamente presente en toda acción, pero esta presencia no la funda el hombre mismo. Ciertamente, la libertad es tal que la necesidad no entra para nada en su propia realidad que consiste siempre en ir más allá; más allá de la naturaleza, de lo dado, del ser mismo. La libertad se plantea *incondicionada en su movimiento puro de superación* pero aquello que no sabe es que, lejos de convertirse en Dios, es Dios mismo, más interior a ella que ella misma, quien sostiene y lleva el dinamismo que la vuelve a unir secretamente a ella misma y permite la suturación de la herida. Además, la presencia de lo Infinito, para volverse clara, debe ser reflexionada y libremente ratificada. Pero corre el riesgo de aparecer entonces como una libertad que no es la nuestra: así naufragamos en la ilusión de arrojarla, por un rechazo quimérico de deshacernos de nuestra responsabilidad y por la fidelidad ilusoria a la autonomía del querer.

«¿La ambición del hombre no era la de bastarse a sí mismo y ser soberano? Dispuesto a reconocer su dependencia en relación con los iguales o con los inferiores, el hombre acepta las cadenas naturales con tal de no reconocer un dueño, con tal de no rezar a un Dios. Sin duda siente que sus acciones superan el orden de la naturaleza, que existe en ellas algo más que un sistema de fenómenos ordinarios, y que su vida tiene un sentido que él no puede eliminar. Pero, después de todo, ¿este misterio de su propia vida no le pertenece a él como todo lo demás?»<sup>28</sup>. Ahora bien, el Yo que rechaza (he aquí el punto en que Blondel se dirige precisamente a todos nuestros contemporáneos) no puede no querer aquello que le permite rechazar: emplea a Dios contra Dios; le usa al rechazarle; haciendo esto, se opone a sí mismo contra sí mismo y planteando en un mismo y único acto el sentido del sentido en él (y sólo en sí mismo), mantiene la necesidad en el centro de sí mismo y no puede entonces trascenderla: la libertad se devora de este modo a sí misma. Al pretender salvarse, al «*pervertir el sentido*»<sup>29</sup>, la libertad se pierde.

---

28. M. BLONDEL, *A93*, p. 359 [406].

29. *Ibid.*, p. 369 [417].

Ahora bien, estamos aquí en el plano de la *opción* decisiva. Ésta, según Blondel, presenta la particularidad de hacernos acceder a la metafísica. Ya hemos hecho notar que las ciencias debían mantenerse sólo en el terreno de lo fenoménico. Y sabemos que el planteamiento de Blondel es fenomenológico. Esto, que fue mal comprendido en su tiempo, no excluye que desde el principio el ser esté siempre presente aunque incompletamente alcanzado, que sea «medio» necesario del pensamiento y del querer, en tanto que éstos son llevados más allá de ellos mismos. Hay entonces un primer nivel metafísico inseparable del análisis fenomenológico mismo y que permite acompañar la «plasticidad» de la noción de verdad tal como se revela hoy sin renunciar, con el nihilismo, a la *idea de verdad*.

Pero la originalidad de Blondel, al articular la cuestión del sentido y la cuestión del ser<sup>30</sup>, es la de proyectar una metafísica a la *segunda potencia*<sup>31</sup>.

De ser espectadores del drama del sentido, he aquí que hemos sido promovidos a la dignidad de actores, ya que la opción no sólo hace que el querer se conforme o no a su destino, sino que vincula el orden de los seres relativos al Ser que lo funda y le asegura su sentido. La opción, si consiente en reconocer lo Trascendente, es decir, en querer el querer mismo del Infinito, se hace ontológicamente *realizador y poseedor*. Ésta es la razón por la que los actos humanos «*encierran ya, realizan ya una ontogenia, es decir, un destino que pertenece a un orden espiritual y verdaderamente substanciab*»<sup>32</sup>.

De allí el carácter privativo de la rebelión de la libertad: la opción negativa, que antes evocábamos, priva al sujeto del ser (y del Ser) al cual no tiene acceso en plenitud más que mediante el asentimiento al Infinito que solo puede realizar el *vínculo* de mí mismo conmigo mismo, por el consentimiento a ese «Dios que acude al querer».

Desposeído de sí mismo, exterior a las cosas, el hombre que se niega en una alienación suprema, se pierde «*sin poder huir de sí mismo*»<sup>33</sup>, no es más que un «*destino voluntario que se resiste uno a querer, una muerte que no muere*»<sup>34</sup>. La libertad que se fija en su rechazo, se descubre por su desgracia eterna, a la vez privada del ser (y del Ser), rota en sí misma y en lucha con todas las criaturas. ¿Quién no reconocerá aquí lo trágico de nuestra época?

---

30. Kant fue el primero en formular esta articulación (cfr. E. WEIL, *Problèmes kantians*, Ed. Vrin, Paris 1963, pp. 105 ss.). Pero de algún modo Blondel intenta superar el punto de vista kantiano al restaurar el fundamento ontológico de la metafísica.

31. M. BLONDEL, *A93*, p. 464 [518].

32. M. BLONDEL, *A2*, t. II, p. 396 (el subrayado es nuestro).

33. M. BLONDEL, *A93*, p. 372 [419].

34. *Ibid.*, p. 360 [407].

Ahora bien, esta catástrofe metafísica que corrompe por demás nuestro deseo de eternidad y nos hace prisioneros de los espejismos del tiempo sin darnos por eso acceso a la eternidad<sup>35</sup>, la fe nos la revela como los dos elementos de la pena infernal: la *pena de daño* y la *pena de sentido*: «¡Tremenda grandeza la del hombre! Quiere que Dios no exista para él, y Dios no existe para él. Pero, conservando siempre en su fondo la voluntad creadora, se adhiere a ella tan firmemente que llega a ser suya. Su ser permanece sin el ser. Y cuando Dios ratifica esta voluntad solitaria es la condenación. Fiat voluntas tua, homo in æternum»<sup>36</sup>.

Aquí se ve cómo la reflexión filosófica, en tanto que metafísica, se liga estrechamente con la intención teológica para responder a la crisis del sentido.

Blondel no sólo se une, por ejemplo, a Wittgenstein, cuando admite, a pesar de todo, que creer en Dios significa, en efecto, que los hechos del mundo no resuelven todo y que la vida tiene sentido<sup>37</sup>. El Maestro de Aix va mucho más lejos, ya que desbarata todas las seducciones de una libertad embriagada de sí misma y todo lo que empuja al hombre, confrontado sin embargo a su propia precariedad, a creer abusivamente que encuentra en sí mismo su propio fundamento. Así, restaura los derechos de la metafísica y de la ontología, que los filósofos de hoy contestan, a partir de una exigencia fenomenológica demasiada corta, en una palabra.

Más aún, Blondel diseña, para el beneficio de los teólogos de hoy, una labor que consiste en extraer todas las consecuencias de lo que se podría llamar una «*metafísica escatológica*»<sup>38</sup>: a condición de entender por ello, como lo hemos visto, una metafísica *a la segunda potencia*, la única capaz de responder a la cuestión angustiosa del sentido. En fin, una «ontología de la libertad» en relación orgánica con una teología de los fines últimos, también ella a la segunda potencia, la única que puede dar todo su lugar a la esperanza, porque «*el infierno no es (...) una creación de Dios: es la consecuencia lógica y moral de los pecados de los culpables, conscientes de (...) los abusos de la libertad, libertad a la cual se han adherido y se adhieren cada vez más en su delirio orgulloso, del que comprenden lo absurdo si poder ni querer remediarlo. Así que es falso que el infierno haya sido querido por Dios, comparable a la prisión ordenada por la justicia humana (...). El infierno, creado por*

35. M. BLONDEL, *A93*, pp. 366 ss. [414 ss.].

36. *Ibid.*, p. 371 [419].

37. L. WITTGENSTEIN, *Carnets (1914-1916)*, Ed. Gallimard, Paris 1976. Para el Wittgenstein de aquella época, la oración era como el pensamiento del sentido de la vida.

38. Tomamos la expresión de N. BERDIAEFF (cfr. *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, Ed. Aubier, Paris 1994) sin otorgar un significado idéntico a ella.

*los pecadores, es aún un homenaje rendido en el inmenso dolor a la inmensa generosidad del Creador y del Redentor: la condenación es obra del pecador»<sup>39</sup>.*

## HACIA UNA VIDA QUE JAMÁS MUERE

Frente a la crisis del sentido, la situación actual reclama una nueva comprensión filosófica de la libertad e impone a la filosofía ponerse de acuerdo acerca de una sobreelevación de la experiencia y una elucidación metafísica audaz y crucificadora. Más aún, esto supone evidentemente una asociación necesaria con la teología, más necesaria hoy, sin duda, que en la época de Blondel.

El drama presente va mucho más allá de las formas del «*humanismo ateo*» que el P. De Lubac intentaba combatir, apoyándose desde entonces en los análisis de Blondel. Surge por encima del sentido, en la posibilidad de *tener sentido*. Nuestras convicciones vacilan, el nihilismo nos vence y nos hace oscilar entre un pesimismo feroz y la borrachera de una libertad confrontada a su fascinación narcisista. El filósofo, si no se ha encerrado en sí mismo, debe aceptar dejar el lugar a este hecho único en el cual la libertad encuentra su punto de arranque ontológico: la Encarnación.

Es así como Blondel, dejando constancia de todos los componentes de la crisis de la verdad, nos coloca en el camino del sentido, al desplazar la definición de la verdad y al sustituir la sola cuestión del acuerdo del pensamiento con lo real, por aquella, completamente diferente, de la adecuación de nosotros mismos con nosotros mismos: «*adaequatio mentis et vitae*»<sup>40</sup>. Con eso no pretende negar una relación de la inteligencia con una realidad objetiva, sino que nos invita a remontarnos hasta el acto, fuente común de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo libre y de lo necesario. Desarrolla entonces el dinamismo secreto de una ontogenia posible si la opción reconoce libremente al Infinito que la lleva. De yo mismo a mí mismo, la vía no es directa; pasa por un Mediador, el Hombre-Dios, Cristo, verdadero vínculo (*vinculum*), el único que me realiza y me hace poseer el sentido.

En *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>41</sup>, Miguel de Unamuno se pregunta (en 1913) si la crisis que atraviesa el mundo contemporáneo, y que él también

---

39. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien (Phl)*, t. II, ed. PUF, Paris 1946, p. 363; cfr. el comentario de estas páginas en H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Ed. DDB, Paris 1987, pp. 105 ss.

40. M. BLONDEL, *A93*, p. 303 [347].

41. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida/Le sentiment tragique de la vie*, Ed. NRF, Paris 1917.

intenta afrontar, no nos coloca en el papel ridículo y trágico de Don Quijote. Comenta que la grandeza del Quijote consiste en combatir por Dulcinea, por la gloria, por la vida, por el triunfo del sentido desnudo y frágil. Lo que hay de grande en él es hacer el ridículo, ser blanco de mofa y ser vencido. Pero observa que es mediante esta derrota como triunfa. A pesar de todo, Dulcinea permanece, para Don Quijote, como una silueta, de la que uno se pregunta sin cesar si no habrá nacido de sus propios sueños.

En un texto ulterior (1920), Unamuno, redescubriendo un camino más cercano a la fe cristiana, lleva a cabo una larga y bella meditación sobre el Cristo de Velázquez. Contempla la blancura del cuerpo del Salvador, que testimonia sin duda un terrible silencio de Dios. Sin embargo, es también el reflejo de un amanecer, aquel del día en que Cristo «*para el hombre rescataste la libertad*»<sup>42</sup>. También la oscuridad que envuelve el cuerpo ajusticiado es luminosa: es la imagen del amor infinito que puede endiosarnos: «*humanado Dios para hacernos dioses a los hombres*»<sup>43</sup>.

Desde luego, Blondel no utilizó jamás estas referencias. Parece que le era poco familiar la literatura española. Tal vez le habría gustado este texto que le hubiera permitido subrayar el sentido de la Cruz, el sentido del sentido, prueba donde se funda la esperanza. Más bien, sin duda, habría evocado a San Juan de la Cruz, al que conocía bien y que no dejó de comentar hasta el final de su vida. En su última obra (última en realización, decía a menudo, pero primera en intención), *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, invita a sus lectores a rechazar la tentación del nihilismo y de la desesperanza, sin desconocer las mortificaciones y los sufrimientos necesarios. Y añade: «*Ésta es la razón por la que San Juan de la Cruz insiste tanto sobre la nada y sobre el todo que responden a la doctrina del Pseudo-Dionisio llamando la Gran Tiniebla a la vida plena de luz de la que Cristo es el único sol. Es también la enseñanza de los libros canónicos que hablan de un Cielo Nuevo y de esta transfiguración de la que ninguna representación actual nos puede proporcionar una idea justa, y mucho menos una imagen sensible*»<sup>44</sup>.

Marie-Jeanne Coutagne  
AIX EN PROVENCE

42. M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez/Le Christ de Velasquez*, Ed. Orphée/La Différence XI, Paris 1990, p. 137.

43. *Ibid.*, VII, p. 101.

44. M. BLONDEL, *Phl*, t. II, p. 355.