

ARSENIO ALONSO RODRÍGUEZ

NATURALEZA Y MÉTODO.
PARA CONOCER A BLONDEL

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Miguel Martí
SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-512-3
Depósito Legal: NA 1601-2016
Pamplona

Nº 256: Arsenio Alonso Rodríguez, *Naturaleza y método.
Para conocer a Blondel*

© 2016. Arsenio Alonso Rodríguez

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/cuadernos-anuario-filosofico>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 802316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL. Pol. Ind. Areta, Calle A-33. 31620 Huarte. Navarra

*Para mis padres
Nieves y Enrique*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
I. NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA	
1. Presencia e influjo del principio de circularidad fe y razón como clave hermenéutica para el estudio de la filosofía blondeliana	15
2. El punto de partida de la investigación filosófica	31
a) Las diversas especies de conocimiento	32
b) Los falsos puntos de partida de la filosofía.....	35
c) La unidad bidimensional de la filosofía	39
d) Propositiones para la constitución de una nueva filosofía	41
3. La acción como experiencia originaria y objeto de la filosofía.....	46
4. Filosofía, ciencia y teología.....	51
5. El Pragmatismo y la Filosofía de la acción	55
6. Las patologías de la escucha y del encuentro: el fideísmo y el racionalismo	63
II. EL MÉTODO DE INMANENCIA	
1. El punto filosófico en el problema religioso y el método propio para abordarlo.....	65
a) Cómo plantear el problema filosófico cara a la religión cristiana	65
b) El método filosófico de inmanencia	70
i) La constitución de una nueva filosofía y de un nuevo método de conocimiento	70
ii) En qué consiste el método	73
iii) Objeto y límites del método de inmanencia: lo sobrenatural inmanente	83

c) La tensión dialéctica del método	90
d) <i>L'Action</i> como la puesta en práctica del método filosófico de inmanencia	91
2. Necesidad y libertad. Naturaleza de la necesidad inmanente de lo sobrenatural.....	91
3. Ley o lógica inexorable de la acción	101
4. Libertad y verdad.....	103
 BIBLIOGRAFÍA	
1. Obras de Blondel	107
2. Obras de Blondel traducidas al castellano	111
3. Otra bibliografía	112

PRESENTACIÓN

El presente ensayo sobre la naturaleza y método de la filosofía en Maurice Blondel, recoge dos de los cinco capítulos de que consta la tesis doctoral, titulada: “La necesidad inexorable de Dios en la filosofía de la acción de Blondel: el *vinculum perfectionis* y la frontera entre la razón filosófica y la fe cristiana”. Fue defendida el 27 de mayo de 2015, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo. El tribunal estaba formado por el Catedrático Ángel Luis González García, como Presidente, de la Universidad de Navarra; La Profesora Titular María Asunción Herrera Guevara, como Secretaria, de la Universidad de Oviedo, y, el Catedrático Ildefonso Murillo Murillo, como Vocal, de la Universidad Pontificia de Salamanca. Dirigió la tesis doctoral el Catedrático Emérito de Metafísica, Modesto Vericiano Villalibre, de la Universidad de Oviedo. La Secretaría de la Comisión de Doctorado me comunicó días después, con fecha 5 de junio: “el tribunal le ha otorgado la mención *cum laude* y ha sido propuesto como candidato al premio extraordinario de doctorado”.

Las modificaciones introducidas han sido meramente formales y sólo en tanto que exigidas por la adaptación al propósito de la obra. En lo demás, se ha respetado fielmente el contenido del texto, tal cual juzgó en su día el tribunal.

El capítulo 1 se centra en la naturaleza de la filosofía. Blondel pretende constituir una nueva filosofía y un nuevo método de conocimiento. De ahí la exigencia imperiosa de dejar bien sentadas las bases de su filosofía, de su “reforma del entendimiento”, de su punto de partida, de la experiencia originaria y del objeto de su filosofía: la acción. Para ello, hubo, a su vez, que apartarla de sus falsos puntos de partida, deslindarla de otros saberes como la ciencia y la teología revelada; y, en fin, se vio conveniente distinguir, evitando la equivocidad, entre la filosofía del pragmatismo y su filosofía de la acción.

El capítulo 2 estudia el método de inmanencia. Consta de cuatro apartados. El primero: “El punto de partida en el problema filosófico y el método para abordarlo”; expresión que mantenemos en fidelidad a las palabras textuales de Blondel. Forma el grueso del capítulo: cómo plantear el problema filosófico cara a la religión cristiana, el estudio del método filosófico de inmanencia propiamente dicho, la tensión dialéctica del método y la obra *La acción*, como la puesta en práctica del nuevo método.

El estudio del método de inmanencia exigía, a su vez, resaltar la novedad de la filosofía blondeliana y la del método de conocimiento que ensaya, marcando su objeto y límites. También en el estudio de la tensión dialéctica del método, fue preciso fijar con nitidez el sentido del término “dialéctica” en Blondel, profuso y de significados múltiples, como es sabido, en la historia de la filosofía.

Los tres últimos apartados siguientes, discurren sobre el delicado tema común también en filosofía, sobre determinismo y libertad, ley-lógica inexorable y libertad, y siempre desde la nueva filosofía. Se cierra con la cuestión, en relación intrínseca con las anteriores, sobre la relación entre libertad y verdad.

Divido la bibliografía en dos apartados: obras de Blondel y otra bibliografía. Esta última, como es obvio, no tiene ningún afán de exhaustividad y viene exigida por el desarrollo del ensayo. Las obras de Blondel están centradas principalmente, aunque no exclusivamente, en la primera etapa (1888-1913). Opción que, para nuestro propósito, consideramos suficiente. En efecto, creemos que, este período cronológico, es lo bastante consistente como para defender y mantener que existe en toda la vida y obra filosófica de Blondel una continuidad esencial. Incluye las obras, colaboraciones, notas y correspondencia del autor en francés. Se recogen también las obras que, al día de la fecha, y hasta donde se nos alcanza, han sido publicadas en lengua castellana.

La publicación se debe en gran medida a Modesto Berciano, quien se interesó y avaló la idea, y sobre todo, a Ángel Luis González, quien la acogió con prontitud e interés y puso en marcha los trámites para su materialización en los prestigiosos Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, de la Universidad de Navarra. Su inesperada muerte dejó a la Universidad española sin una de sus más vigorosas columnas para la filosofía pura. Para su memoria le conocimos de cristalina alma bella, enamorado de Cristo, a la “búsqueda siempre de Dios” con Nicolás de Cusa, y siempre en “diálogo sobre el Dios escondido” que él ya bien conocía.

Por último, deseo manifestar mi deuda a la filosofía de Zubiri y a su Fundación y Escuela de Madrid, en particular a su director, Diego Gracia, por su acogida y la oportunidad de participar asiduamente, pensando desde Zubiri, en el Seminario de Análisis de textos del filósofo.

I

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

1. PRESENCIA E INFLUJO DEL PRINCIPIO DE CIRCULARIDAD FE Y RAZÓN COMO CLAVE HERMENÉUTICA PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA BLONDELIANA

De Maurice Blondel (1861-1949) se puede decir que detrás del autor está el hombre y detrás de su pensamiento su proyecto de vida. No se puede entender su obra sin conocer su historia vital pues la fe cristiana marcó toda su existencia y configuró toda su obra filosófica. Blondel siempre pensó que no es posible hacer filosofía sin empeñar en ello la propia vida. Lo cual, podríamos añadir, “hace inteligible por qué conlleva siempre, cuando se toma en serio, una auténtica transformación personal. Algo que se halla a mil leguas de cualquier tipo de erudición o diletantismo”¹. La siguiente anécdota contada por su protagonista, el gran pensador y filósofo francés, Jean Guittou, ilustra a la perfección lo que tratamos de decir: “Cuando cumplí los veintitrés años –nos dice–, al ganar las oposiciones, me puse a pensar en un tema de tesis. Como no hacía más que dar vueltas, un amigo me dijo: ‘Por qué no vas a pedir consejo a Maurice Blondel?’. Y me dijo esto: ‘Amigo, no vaya a malgastar sus mejores años de trabajo en un trabajo artificial. No estudie nada que no encaje con *la piedra angular de su sustancia*. Búrlese de los formalismos académicos’. Le pregunté: ‘¿Pero qué es una tesis?’ Me respondió: Tesis = posición. El tema de su tesis, si no se trata de acontecimientos fútiles de la vida mundana, no puede ser más que *su posición en el ser y en*

¹ Son palabras de Diego Gracia, acerca del auténtico filósofo, pensando sin duda en su gran maestro X. Zubiri, y que se ajusta, como anillo al dedo, a Blondel. D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, p. VI. (Las referencias completas de las obras se encuentran en la bibliografía final).

la vida. No busca usted un tema de carácter latino. Busca usted *el eje de afirmación de su vía hacia la Verdad*. Y se calló”².

Hombre profundamente católico, lo cristiano en él es una forma de ser. Ser, pensar y hacer forman en su persona una unidad. Sus comentaristas y críticos son unánimes al aunar en él, altura de pensamiento y santidad de vida. Para darnos una muestra de ello, el P. Teilhard daba las gracias al P. Valensin por haberle puesto en contacto con “un pensamiento tan elevado y con un alma tan bella”³. El eminente teólogo español O. González de Cardenal nos dice que “al final del siglo XIX, Blondel abrió con su filosofía de la acción los cauces teóricos a la reflexión cristiana para pensar la inmanencia de la gracia en la naturaleza, de lo sobrenatural en la historia y de la Iglesia en el mundo”. Y añade en su referencia que, por todo ello, por su abnegado servicio a la verdad y a la comprensión de la fe, y por su admirable ejemplo de perfección cristiana, existen razones para ser reconocido oficialmente como santo y declarado doctor de la Iglesia. Más aún, estima que su ejemplaridad es más necesaria y urgente habida cuenta de su condición de seglar, casado, profesor universitario y verdadero intelectual, ya que no son frecuentes figuras como la de Maurice Blondel, intelectual tan moderno como cristiano y tan católico como creador de cultura⁴. Jean Guitton dice de él que “es una gran mente y un santo, claro está”⁵. Por último, el Papa Juan Pablo II lo califica de “gran maestro” y lo pone como “ejemplo” para los filósofos y teólogos actuales, para que imiten su “valentía de pensador, unida a una fidelidad y a un amor indefectible a la Iglesia”, todo un “creyente y filósofo que de la intimidad con el Maestro tomó su deseo de verdad”⁶. La obra, pues, de Blondel se levanta como un “gran proyecto apostólico que se configura filosóficamente”⁷.

Como buen cristiano, Blondel cree que “la Revelación genera pensamiento”⁸ y, puesto que “la palabra de Dios es Verdad (cfr. *Jn.*, 17, 17) favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el

² J. Guitton, *Mi testamento filosófico*, pp. 125-126. Los subrayados son nuestros.

³ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 29.

⁴ O. González de Cardenal, *La entraña del cristianismo*, p. 256.

⁵ J. Guitton, *Mi testamento filosófico*, p. 127.

⁶ Juan Pablo II, *Carta a Mons Panafieu, Arzobispo de Aix, con ocasión del centenario de “L’Action”*.

⁷ M. Antonelli, *Maurice Blondel*, p. 13.

⁸ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 15 *in fine*.

filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes”. Entre la teología y la filosofía se instaura una relación marcada por la “circularidad”. En efecto, la razón filosófica “está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios –Blondel también pensaba–, la filosofía sale enriquecida porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”. Sin este “influjo estimulante” de la Palabra de Dios, de la verdad teológica, la filosofía blondeliana sería sencillamente otra⁹.

Pensamos que la carta *Fides et ratio* reproduce a la perfección la *hipótesis directriz*, y por tanto la *fe* católica, que está de detrás del pensamiento filosófico blondeliano.

En el capítulo II (*Credo ut intelligam*) dice que “la Sagrada Escritura nos presenta con sorprendente claridad el vínculo tan profundo que hay entre el conocimiento de fe y el de la razón”; “La convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe. El mundo y todo lo que sucede en él, como también la historia [...] son realidades que se han de ver, analizar y juzgar con los medios propios de la razón, pero sin que la fe sea extraña a este proceso. Ésta no interviene para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción, sino sólo para hacer comprender al hombre que el Dios de Israel se hace visible y actúa en estos acontecimientos [...]. La fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia. Una expresión del libro de los *Proverbios* es significativa a este respecto: ‘El corazón del hombre medita su camino, pero es el Señor quien asegura sus pasos’ (16, 9). Es decir, con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios”¹⁰.

La *Fides et ratio* arroja luz sobre la categoría blondeliana de “lo sobrenatural, cuando dice que “no hay motivo de competitividad alguna entre la

⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Preámbulo y cap. VI, sobre la interacción entre teología y filosofía, en particular, nn. 73-76.

¹⁰ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 16.

razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización”¹¹.

También aclara el *límite* constitutivo de la filosofía y por ende, su naturaleza, frente a la filosofía de Atenas, cuando afirma la carta: “Podemos decir, pues, que Israel con su reflexión ha sabido abrir a la razón el camino hacia el misterio”. Cuando Blondel escribe que “la filosofía no toca siquiera el misterio real de la acción” aludiendo con ello al Misterio cristiano revelado en la historia, dice exactamente lo mismo; y a la vez, marca un desmentido firme a toda la filosofía anterior de origen griego, toda ella, calificada por él como autosuficiente y autárquica. “La filosofía –nos dirá–, permanece y no puede menos de permanecer del lado de acá de este misterioso maridaje. La filosofía debe mantener una actitud de “reserva”¹². La filosofía “no puede faltar a la reserva que se debe a sí misma”¹³.

El capítulo III de la *Fides et ratio, Intelligo ut credam*, invierte el estudio de la relación fe-razón, ahora desde el lado de la razón, haciendo suyas las palabras de Aristóteles al inicio de su *Metafísica*: “‘Todos los hombres desean saber’ y la verdad es el objeto propio de este deseo”¹⁴. Después de advertir que “existe... la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida” y esto, recuérdese, desde la mera y pura razón moral, añade que “cada uno quiere –y debe– conocer la verdad sobre su propio fin”¹⁵. La Carta entiende que la verdad, si es tal, es universal y absoluta. En efecto, “de por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores”¹⁶. Pero el destino, el *télos* de la verdad buscada por el hombre, no se detiene ni agota en “verdades parciales, factuales o científicas [...] Su búsqueda tiende hacia una verdad

¹¹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 17.

¹² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 52.

¹³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 75.

¹⁴ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 25. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

¹⁵ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nn. 25-26.

¹⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 27.

ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto”.

El hombre, ser que busca la verdad, “es también *aquel que vive de creencias*”¹⁷. Sin embargo, es de advertir, cómo el ámbito de “las creencias” (el hombre ser fiducial o ser de credentidad) no sólo se mueve en el orden del más acá, inmanencia, sino lo que es más grave, no soluciona el problema de la verdad y por consiguiente, el sentido último de la vida. La razón está grávida de salvación. Y si bien “la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; *la razón en el culmen de su búsqueda admite como necesario lo que la fe le presenta*”¹⁸. Esta necesidad de la revelación, aparecerá en la quinta parte de *La acción* de Blondel. Así pues, según la *Fides et ratio* –y, repetimos, correlativamente también en Blondel– hay que superar también “el estadio de la simple creencia”. La fe cristiana, que, recordemos, no es una mera creencia, sino que se presenta con pretensiones de ser la verdad absoluta acerca del hombre y su destino, “coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite *participar en el misterio de Cristo* en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia”¹⁹.

Si la Verdad es *una* (la unidad de la verdad como postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción) entonces se encuentra en Cristo. “Esta unidad de la verdad natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo”²⁰. También para Blondel, como se verá, “Cristo es el vínculo realizador de toda la creación: *vinculum perfectio-nis*”²¹.

Credo ut intelligam et intelligo ut credam; fe y razón, razón y fe, unión, sin confusión ni separación; unidad en la verdad una y distinción real; en esto consiste el principio de circularidad. Blondel lo dirá claramente: “éste es el doble aspecto que es necesario considerar siempre simultáneamente, si no se quiere dejar a la fe sin razón o cerrar a la razón a la fe: *fides quaerens*

¹⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nn. 30 y 33.

¹⁸ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 42.

¹⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 33.

²⁰ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 34.

²¹ Vid. *supra*, H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 22.

intellectum; intellectus quarens fidem. Esta es la doble verdad que resulta de la distinción absolutamente precisa entre la misión teológica y la misión filosófica del pensamiento humano”²².

“La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de san Gregorio Nacianceno y san Agustín como para los Doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino”²³. Para pensadores más recientes, la encíclica de Juan Pablo II menciona “por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein; y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij... Junto a ellos podrían mencionarse otros nombres”²⁴.

Sin duda, hay que incluir por derecho propio a Blondel al que además se alude sin mencionarlo en el número 59 de la carta encíclica: “Hubo quienes..., además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia”²⁵; pero también es justo añadir a X. Zubiri, que, desde la fenomenología de Husserl, y rehaciendo el camino de la filosofía desde sus orígenes, hizo posible una potente filosofía realista cristiana y original, llamada a perdurar entre los clásicos y a influir en el tiempo, entre otros²⁶. Todos ellos “han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón”²⁷.

La fecundidad de semejante relación queda confirmada en toda su obra e itinerario espiritual blondeliano del que son fiel reflejo, a modo de agua subterránea, sus *Carnets Intimes*. Pero, no sólo aquí, pues en la esquina de cada

²² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 76.

²³ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 74.

²⁴ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 74.

²⁵ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 59.

²⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 74. Cfr. C. Izquierdo, *De la razón a la fe*, p. 15; M. Borghesi, *Secularización y nihilismo*, pp. 153-154.

²⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 59.

tramo o recodo de su pensamiento filosófico se halla, cual faro en la noche del espíritu que busca, la “verdad saludable” del Evangelio.

En este sentido, podemos rastrear aquí el germen del principio de circularidad, fe y razón y el despliegue efectivo de aquél en toda su obra posterior. “Me propongo estudiar la acción, porque me parece que en el Evangelio se atribuye solamente a la acción el poder de manifestar el amor y de alcanzar a Dios”²⁸. “Para obrar bien, decía Descartes, basta con pensar bien... ¡Qué lejos está de la verdad! No hace más que aplicar al cristianismo la filosofía pagana. La filosofía propiamente cristiana, la nacida del Evangelio, no es ésta”²⁹. “La gran obra del pensamiento es la de buscar la unión del pensamiento con la acción, de la creencia con la ciencia”³⁰. “Dios es un acto. La verdad es un acto. Ser semejante a Dios, conocerle y amarle, es obrar”³¹. Sin embargo, Blondel cuida muy bien que la justificación sea estrictamente filosófica. En la obra blondeliana, encontramos ingentes casos de cuanto decimos. Blondel dirá que “el ser es amor; por tanto, si no se ama no se conoce nada. Por eso la caridad es el órgano del conocimiento perfecto. Pone en nosotros lo que está en el prójimo”³². “En mí hay algo que los demás no entienden, y que me eleva por encima del orden entero de los fenómenos. En los demás hay, si somos parecidos, algo que no entiendo, y que existe sólo si me resulta inaccesible”³³. “En una sociedad que tiene, por así decirlo, una misma conciencia, cada uno está en todos por la caridad, y todos están en cada uno por el conocimiento y la acción”³⁴.

También Blondel echa mano de los santos y doctores de la Iglesia y, de su enseñanza, saca luz para la comprensión de la acción. Así nos dice: “A propósito de los estados místicos de Santa Teresa, por ejemplo... pude sostener que uno de los criterios del verdadero misticismo era el incremento, no sólo del amor, sino del espíritu práctico, de la prudencia perspicaz y de la acción eficaz”³⁵. En torno a la “noche” de San Juan de la Cruz, nos dice que

²⁸ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 85 (10-10-1886).

²⁹ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 86 (11-10-1886).

³⁰ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 147 (7-10-1888).

³¹ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 201 (23-4-1889).

³² M. Blondel, *La acción*, p. 496.

³³ M. Blondel, *La acción*, pp. 496-497.

³⁴ M. Blondel, *La acción*, p. 499.

³⁵ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 42.

“no es la supresión o aniquilamiento de la realidad, ni siquiera sensible (pues las cosas subsisten en las tinieblas), sino la expectación de la aurora, que nos devolverá la vista y todos los seres, de los que no podemos verdaderamente juzgar y disfrutar con nuestros medios actuales de conocimiento”³⁶.

No resulta difícil extraer esta misma intuición directamente de la revelación cristiana. Blondel sabe muy bien que el cristianismo no es una *gnosis*, sino acción; una acción que engloba todas las dimensiones del ser humano; una acción que sólo es vida, la vida verdadera, en la medida en que se encarna en la *via amoris*, la única que conduce al Dios vivo y verdadero; pues “el amor procede de Dios. Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn., 4, 7-8). La unidad de todo lo real, el *vinculum perfectionis* del que brota toda verdad y conocimiento, es Dios mismo, más en concreto, el Verbo encarnado, Cristo. Pues, en efecto, “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cfr. Ex., 33, 18; Sal., 27, 8-9; 63, 2-3; Jn., 14, 8; 1 Jn., 3, 2)”³⁷.

Nos hallamos aquí en el punto neurálgico de la crítica formulada por cierto número de filósofos a nuestro autor. ¿No hace Blondel teología –apologética, teología fundamental, diríamos hoy– en vez de filosofía?, ¿no se presupone aquello a lo que se quiere llegar? La cuestión, por lo que se ve, es de vital importancia, pues de la solución satisfactoria a esta pregunta se levanta o se hunde todo su sistema. “Blondel protestó siempre contra esta imputación. Él no ocultaba, sino que al contrario, confesaba que su reflexión había sido suscitada por la idea cristiana, que se había desarrollado en la *hipótesis* de la verdad del cristianismo, que debía mucho al estudio del Nuevo Testamento, a la lectura de San Bernardo y a la de diversos autores espirituales. Pero, cuando hablaba como filósofo, se proponía no retener de la enseñanza cristiana más que lo que puede justificarse racionalmente”³⁸. Blondel siempre afirmó con fuerza que su pensar sobre Dios, el hombre, su ser y su destino, busca ser estrictamente filosófico, que no presupone nunca la verdad del cristianismo. Su filosofía pretende ser, si se nos permite el pleonasma, estrictamente filosófica, esto es, partir desde una razón radical, total, autóno-

³⁶ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 42.

³⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Preámbulo.

³⁸ H. Bouillard, *La lógica de la fe*, p. 198. Las cursivas son mías.

ma. Lo afirma con rotundidad: “Por su intención y método, mi trabajo es exclusivamente filosófico. Me parece que lo es también por la naturaleza de la doctrina, así como mis conclusiones. Pero es sobre todo aquí donde es fácil no ver las cosas como son; ya que la relación entre el orden del conocimiento y lo que lo sobrepasa, quizá nunca ha sido definida como yo he intentado hacerlo”³⁹.

También en sus *Carnets Intimes* nos aporta este valioso testimonio: “Por una parte, en la relación oficial que se ha dirigido al Decano de la Sorbona sobre mi tesis, M. Boutroux se expresa en estos términos: ‘Si el resultado de este trabajo es el de llevarnos hasta el umbral de la religión, su carácter no es menos esencialmente filosófico’. Por otra parte, me he dirigido al R. P. Beaudouin, dominico, Maestro en Sagrada Teología, profesor primero en Flavigny, y después en Corbara, quien ha tenido a bien examinar mi libro. Su juicio ha sido que hablando de la Revelación, de lo sobrenatural, de los actos de precepto y de la práctica literal no he usurpado ni una línea del dominio de la teología ni afirmado una posición que no sea conforme a la ortodoxia. Vigile su posición, me ha dicho, ya que se le disputará sin duda. Su fuerza está en no penetrar en el campo de la revelación y de llegar hasta lo sobrenatural manteniendo que es tan inaccesible como necesario al hombre”⁴⁰.

Pero volvamos al tema que nos ocupa. Si quisiéramos concretar aún más, habría que decir que hay en toda la filosofía de Blondel como unos ejes vertebradores que emanan prestados de la teología, esto es, del *intellectus fidei* y que configuran, reformulando y haciendo avanzar, a título de hipótesis, toda su reflexión filosófica.

Unos contenidos son de carácter teológico y otros de carácter cristológico, pero ambos, se implican y se explican mutuamente. Estos ejes vertebradores, repito, de raíz teológica, actúan como claves hermenéuticas sin las cuales no es posible captar en toda su profundidad la intención esencial de toda su obra.

Por lo que atañe a los contenidos teológicos resaltan dos: a) el hombre como capacidad receptiva o *potentia oboedientialis* y b) el hombre como deseo de Dios o *desiderium naturale videndi Deum* o “deseo natural de ver a Dios”. Ambos ejes, que hunden sus raíces en la revelación cristiana, obran

³⁹ M. Blondel, “Carta a M. Perrot”, 20-10-1889, en *Lettres Philosophiques*, pp. 33-34.

⁴⁰ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 553 (9-9-1893).

íntimamente unidos y están en la base del pensamiento blondeliano. Por el primero, se resalta la apertura constitutiva de todo hombre a Dios, su ser capaz de Dios, el poder “oír su palabra”. Por el segundo, se acentúa la apertura “dinámica y tendencial” hacia Dios, el deseo de Dios como *télos* o destino último del hombre y de todo lo real. Este fin reviste la forma de *éschaton*, en su doble aspecto de término temporal de la historia y consumación de la misma⁴¹.

A los contenidos teológicos anteriores, fuente de inspiración de su filosofía, se suma, ganando en profundidad y riqueza, el papel de Cristo. Blondel cree firmemente, cuando menos, en las dos verdades nucleares de la fe cristiana siguientes.

1º. *La plenitud y el carácter definitivo de la revelación de Jesucristo*. Se opone, pues, a la tesis tan difundida entonces del diletantismo de un Renan consistente “en probarlo todo y no quedarse con nada”, y en definitiva en la concepción que afirma el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo considerada por tanto, complementaria a la que está presente en otras religiones. Frente a esta mentalidad, que hoy calificaríamos de relativista, Blondel cree, en efecto, que debe ser firmemente creída la afirmación de que en el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es “el camino, la verdad y la vida” (*Jn.*, 14, 6), se da la revelación de la plenitud de la verdad divina: “Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar” (*Mt.*, 11, 27). “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha revelado (*Jn.*, 1, 18); “porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente” (*Col.*, 2, 9-10).

2º. *La unicidad y la universalidad del misterio salvífico de Jesucristo*. No hay acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo. La salvación de todos y de todo lo real tiene sólo en Cristo su plenitud y su centro⁴².

Este pancristismo⁴³, que no es más que la lectura ortodoxa de la Creación a la luz de Cristo, está fuertemente arraigado en la cosmovisión blondeliana.

⁴¹ S. Pié I Ninot, *La teología fundamental*, pp. 111-114.

⁴² Cfr. Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración “Dominus Iesus”*, nn. 5 y 13.

⁴³ Véanse los textos recogidos sobre este “Pancristismo” en M. Blondel / Valensin, *Correspondance*, t. 1, pp. 43-48; cfr. J. A. González Montoto, “Aproximación a la cristología de Maurice Blondel: el “Pancristismo” clave de interpretación de la realidad”, pp. 153-159; cfr. H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 26, en nota 1, donde se remite a una amplia bibliografía. El pancristismo es un lugar común en el

Todo ha sido creado por y para Cristo y todo tiene en Él su consistencia. La creación reviste una impronta cristiforme y cristocéntrica⁴⁴. Lo trataremos con más atención enseguida.

Blondel además de filósofo, ocupa también un lugar destacado en la historia de la teología católica. Pero, obviamente, lo que importa aquí, no es su faceta de teólogo cuanto sus huellas teológicas, que como ya hemos dicho, operan como *hipótesis*, que la filosofía más autónoma y libre debe ratificar siempre en la medida de sus límites.

“La Encarnación [de Dios-Hijo] dirá en carta al Augusto Valensin, se me presenta como la piedra de toque de una verdadera cosmología, de una metafísica integral” incluso “aún antes a toda otra cuestión filosófica”⁴⁵. Como una confesión fuertemente arraigada en él, exclama: “Siempre volvemos al misterio del *Verbum caro factum est* y de la *caro verbum facta*. El uno no es posible sino por la otra”⁴⁶.

El mismo filósofo acepta el término “pancristismo”, en su “pensamiento personal”, calificación que le había dado Teilhard de Chardin en correspondencia con él (“lo que usted llama mi ‘Pancristismo’”), aunque “indicando en qué está de acuerdo y en qué he evolucionado un poco diferente de él”⁴⁷. Blondel, “aunque ha leído con el más vivo interés y simpática admiración los distintos ensayos” enviados por Teilhard, somete a elegante y honesta crítica la cristología cósmica de aquél, resaltando sus “peligros”. En efecto, “el verdadero Pancristismo debe desprenderse expresamente de todo elemento fisicista y panteístico. En un caso así, importa no ser un ‘visionario’; y el verdadero clarividente es aquél que en la oscuridad de la contemplación adquiere la impresión de la infinita riqueza del misterio, sin detenerse jamás ni ante las visiones verdaderamente sobrenaturales, como lo reclaman los

encuentro ecuménico entre la Iglesia católica y las otras iglesias y comunidades eclesiales. Véase en este sentido, la postura protestante de S. Kierkegaard, *Ejercitación cristiana*, parte I: “La parada”, cap. 4: “El cristianismo como lo absoluto; la contemporaneidad del cristianismo”.

⁴⁴ Cfr. O. González de Cardenal, *La entraña del cristianismo*, p. 782: “La teología contemporánea tiene en Blondel y Newman, en Rahner y Baltasar, en Congar y De Lubac sus verdaderos padres”.

⁴⁵ M. Blondel, “Carta al Padre Augusto Valensin” (Aix, 5 de diciembre de 1919), en H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 22.

⁴⁶ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 20.

⁴⁷ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, p. 21.

maestros de la vida mística; y con mayor razón, sin detenerse ante los símbolos de nuestra invención”⁴⁸.

Resaltemos algunos de estos lugares bíblicos relevantes de los que bebe nuestro filósofo. Así, en la teología paulina encontramos:

A Cristo, mediador de la creación (1 Co., 8, 6): “Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede todo y para el cual somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, *por* quién existe todo y nosotros *por medio* de El”.

Cristo, principio, centro y fin de la creación (Col., 1, 15-20): “*En él [Cristo] fueron creadas todas las cosas... todo se mantiene en él. Porque en él quiso Dios [Padre] que residiera toda la plenitud. Y por él y para él quiso reconciliar todas las cosas las del cielo y las de la tierra*”.

Hebreos (1, 1-3): “El [Cristo] es reflejo de su gloria, impronta de su ser. *Él sostiene el universo con su palabra poderosa*”. Se trata de un Himno en prosa que canta a la Palabra preexistente, creadora, conservadora y redentora, que, al final de los tiempos, se ha encarnado en Cristo, trayendo el mensaje divino definitivo⁴⁹.

El destino cristológico de la creación (Ef., 1, 3-14): “Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo... nos ha destinado por medio de él, según el beneplácito de su voluntad a ser sus hijos... dándonos a conocer el misterio de su voluntad: el plan que había proyectado realizar por Cristo, en la plenitud de los tiempos: *recapitular* en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra”. La creación entera, y en particular, todo hombre, tiene un destino. La recapitulación es la síntesis de todas las dimensiones de la realidad –creada e increada– en Cristo Dios y Hombre, vértice supremo de la creación⁵⁰.

1 Corintios (2, 5; 7; 8; 16): *Cristo, la sabiduría que viene sólo de Dios*: “Mi palabra y mi predicación no fue con persuasiva sabiduría humana, sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios... Una sabiduría que no es de este mundo ni de los príncipes de este mundo... sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios

⁴⁸ H. De Lubac, *Maurice Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, pp. 21 y 25.

⁴⁹ Comentario del texto, en la *Sagrada Biblia. Versión oficial de La Conferencia Episcopal Española*.

⁵⁰ Comentario del texto, en la *Sagrada Biblia*.

antes de los siglos para nuestra gloria. Ninguno de los príncipes de este mundo la ha conocido, pues, si la hubiesen conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria... ¿Quién ha conocido la mente de Cristo para poder instruirlo? Pues bien, nosotros tenemos la mente de Cristo”.

Tener *la mente de Cristo* es conocer el plan divino de salvación realizado en Cristo (*Is.*, 40, 13)⁵¹. La cita marca con nitidez la limitación constitutiva de la razón humana, y por ende, de la filosofía, para poder absolutizarse basándose a sí misma y de la necesidad esencial de recibir la verdad plena que salva a la misma razón consumándola, pues, “no es de este mundo”.

La creación en *Juan*, en el prólogo del cuarto Evangelio, supone una relectura de *Génesis* (1) a la luz de Cristo situándolo como mediador en la creación. La atribución a Cristo de la causalidad final aparece en otro lugar del corpus joánico: *Apocalipsis* (1, 17 y 22, 13) donde dice de Cristo que él es “el primero y el último”, “el alfa y la omega”, “el principio y el fin” de todas las cosas.

La alusión de Blondel al Magisterio de la Iglesia, también se deja notar, implícita o explícitamente. Es destacada la referencia a la *Constitución dogmática sobre la fe católica*, del Concilio Vaticano I, pero también la de otros documentos del Magisterio eclesiástico como reseñamos más abajo.

Blondel, insistimos, conocía a fondo estos textos bíblicos, así como el resto del Magisterio de la Iglesia en materia dogmática⁵².

⁵¹ Comentario del texto, en la *Sagrada Biblia*.

⁵² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 77, 75, 77, etc. (alusiones al Concilio Vaticano I); *Carnets Intimes*, II (1894-1949), pp. 156-158 y 162, donde Blondel alude a la Encíclica *Pascendi* y al *Concilio Vaticano I*. En los *Carnets* escribe: “Fidelidad a la Iglesia” y debajo, dice: “La verdadera obediencia es aquella que está por encima de todas las decepciones personales y de todas insuficiencias accidentales de la autoridad”. Deja patente su profunda comunión de amor y de fe con la Iglesia en expresiones como: la Iglesia, “nuestra Madre”, “es por la Iglesia por la que Cristo se nos es dado”, manifiesto como realidad viva; sin “este hecho divino” [la Iglesia], el cristianismo se nos escaparía, evaporaría [*échapperait*] sin retorno”, etc. Sin haber incurrido en heterodoxia, ante la atmósfera de sospecha modernista que le rodea, Blondel da unas muestras de comunión inquebrantable con la fe de la Iglesia. Así, escribe: “Recogerme para una renovación interior y una refundición total. Beneficio [*bénéfice*] de la encíclica *Pascendi* y de mis grandes [*longues*] pruebas de incapacidad”.

Cfr. Concilio Vaticano I (1869-1870) en E. Denzinger, nn. 1781-1820. Cfr. Magisterio de San Pío X (1903-1914). Destacamos de este pontificado: el Decreto del Santo Oficio *Lamentabili* de 8 de julio de 1907 (errores de los modernistas acerca de la Iglesia, la

Por último, no se puede entender el pensamiento blondeliano en su justa medida, sin la hipótesis del *carácter absoluto del cristianismo* en la que nuestro filósofo, cree firmemente. Tema que ya hemos tratado, pero que lamentablemente, se olvida a menudo. Por eso, creemos que arrojará luz abundante en la comprensión de su obra recordar algunas cuestiones en torno a este centro. Escuchemos a dos grandes teólogos católicos. Blondel suscribiría plenamente sus posturas.

“El cristianismo –dirá Rahner– tiene la pretensión de ser salvación y revelación para cada hombre; pretende ser además, la religión con validez absoluta”⁵³. Por su parte, Ratzinger, recordará que “lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones es que sostiene que nos dice la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, y que pretende ser la *religio vera*, la religión de la verdad. ‘Yo soy el camino, la verdad y la vida’: en estas palabras de Cristo según el evangelio de *Juan* (14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana. De esta pretensión brota el impulso misionero de la fe: sólo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si sólo es una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya. Pero esto significa lo siguiente: la cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana”⁵⁴.

La filosofía de Blondel es una estricta filosofía cristiana. Esta denominación no debe ser malinterpretada y precisa una aclaración. El concepto de Filosofía cristiana aparece con una frecuencia especial en los círculos católicos del siglo XIX y no siempre es definido explícitamente. Es útil como característica que diferencia a una filosofía de intención cristiana de una filosofía moderna emancipada. Hay una serie de filósofos y teólogos que tratan de evitar la reducción de la filosofía cristiana a una tendencia o escuela determinada. Así, entre otros, Antonio Rosmini-Serbati llama “filosofía cristiana” sencillamente a toda “filosofía sana” que, iluminada por la fe, llega más lejos que cualquier otra filosofía que prescinde de la fe. Más adelante, en Franz Brentano (lo mismo que también en la Rusia ortodoxa en Iwan Kire-

revelación, Cristo y los sacramentos), y la Encíclica *Pascendi dimini gregis*, de 8 de septiembre de 1907 (de las falsas doctrinas de los modernistas), ambos documentos en E. Denzinger, nn. 2001 y ss.

⁵³ J. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 172-173.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Fe, verdad y cultura*.

jewskij), se encuentra la idea de una filosofía en la que los dogmas teológicos hacen el papel de “estrellas directrices” [*stellae retrices*]. Luego Maurice Blondel, de una manera parecida, crea una nueva conciencia del problema, al concebir la filosofía cristiana únicamente como una reflexión natural, que presupone la fe cristiana como “hipótesis” a la que trata de verificar y comprender con sus propios medios mediante el método de la inmanencia. Finalmente también los Papas intentan evitar una identificación de la filosofía cristiana con una determinada tendencia filosófica. No obstante, al recomendar el tomismo como la filosofía que más se ajusta a la enseñanza católica, favorecen la opinión muy extendida (hasta hoy) de que la filosofía cristiana debe equipararse con una determinada tendencia tradicional de la filosofía⁵⁵.

La encíclica *Fides et ratio* aclara a la perfección lo que tratamos de señalar. “No se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no ha querido contradecir la fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta de la fe cristiana”⁵⁶.

La carta destaca dos aspectos de toda filosofía cristiana: uno, el aspecto subjetivo, que consiste en la “purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teológica, la fe libera a la razón de la presunción” y afirmando su justa autonomía le impide “la autosuficiencia del pensamiento”. Además está el aspecto objetivo que afecta a los contenidos. “La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”⁵⁷. La carta enumera, sin ánimo de exhaustividad, cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre, creador; la concepción de la persona como ser espiritual, su dignidad, igualdad y libertad; el descubrimiento de la importancia del hecho histórico, la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre. “Al especular sobre estos contenidos (y otros) los

⁵⁵ Para una historia del concepto de filosofía cristiana Cfr. H. M. Schmidinger, *Historia del concepto de Filosofía Cristiana*, pp. 29-45.

⁵⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 76.

⁵⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 76.

filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”⁵⁸.

Una concepción restrictiva de filosofía cristiana distinta a la que alude la encíclica, la encontramos por ejemplo en Noce, quien afirma, que “lo que se debe pretender de una filosofía, para que pueda llamarse cristiana, es solamente el reconocimiento de la posibilidad de la Revelación”⁵⁹. La filosofía cristiana de Blondel, como se verá más adelante, parte de una concepción más amplia y exigente y se inscribe en la misma línea de la *Fides et ratio*.

En torno a la circularidad fe cristiana y razón filosófica en Blondel, quisiéramos concluir coincidiendo plenamente con la posición unánime de varios autores buenos conocedores del pensamiento del autor. Bouillard nos dice que, “de un extremo a otro de la obra, el autor justifica la visión cristiana del mundo y de la vida [...] admite desde el principio su verdad *entre paréntesis* y no la conserva más que como *hipótesis directriz*; después *demuestra* progresivamente [filosóficamente] que *sólo* ella responde al *querer* profundo del hombre. Teniendo ante los ojos el dato cristiano, admitiendo como creyente que es así, *demuestra como filósofo* que debe ser así. He aquí en qué sentido su filosofía es cristiana por naturaleza y no accidentalmente o por prejuicio”; “la idea cristiana guía la búsqueda desde el exterior”. Como se ve, la fortaleza de esta filosofía reside en que “este carácter cristiano no impide, en manera alguna, a su filosofía, ser racional y filosófica”⁶⁰.

Virgoulay escribe que “sin duda, puede decirse que Blondel acepta por hipótesis la verdad del cristianismo. Pero él verifica esta hipótesis *filosóficamente*... Así, el criterio propiamente filosófico que asume *es la acción*, la relación entre el pensamiento y la vida”⁶¹.

“Es innegable –apunta Cartier–, que Blondel jamás habría podido conocer el proyecto de *L’action* y jamás habría podido llevarlo a término, si no hubiera sido un cristiano comprometido [...]. El compromiso subje-

⁵⁸ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 76.

⁵⁹ M. Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, citado por M. Borghesi, *Secularización y nihilismo*, p. 189.

⁶⁰ H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, p. 27. Los subrayados son nuestros.

⁶¹ R. Virgoulay, *L’Action de Maurice Blondel (1893)*, p. 381.

tivo, que en Blondel es la fe cristiana, permite la obra objetiva de la razón”⁶².

Dumèry dice que “Blondel [...] ha extraído su doctrina de la carne de su espíritu, de su alma y de su corazón, de su experiencia de cristiano. Si escruta la acción, no es porque sienta interés o curiosidad sobre los comportamientos humanos, es por un motivo moral y religioso”⁶³.

En opinión de Tresmontant, Blondel defiende que “también la revelación puede ser objeto de un análisis metafísico” [no que la metafísica alcance el contenido real de la revelación]; y afirma de él que “es uno de los más insignes metafísicos de todos los tiempos y uno de los metafísicos cristianos más importantes desde san Buenaventura, santo Tomás y J. Duns Escoto”⁶⁴.

Y, para concluir, Laberthonniere le escribe por carta de fecha 10 de diciembre de 1894: “En usted el filósofo no se separa del hombre ni del cristiano [...]. A través de sus ideas, o mejor, en sus ideas mismas, he sentido su corazón y su alma”⁶⁵.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Para conseguir el objetivo de este apartado, nos servimos de dos artículos publicados por Blondel en 1906 en la revista *Annales de Philosophie chrétienne* y que llevan el mismo título que el que pretendemos desarrollar⁶⁶. Lo desglosamos en cuatro subapartados y extraeremos de ahí nuestras indagaciones. A saber: 1) las diversas especies de conocimiento; 2) los falsos puntos de partida de la filosofía; 3) la unidad bidimensional de la filosofía; y 4) proposiciones para la constitución de una nueva filosofía.

⁶² A. Cartier, *Existence et vérité*, pp. 239-240.

⁶³ H. Dumèry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, p. 425.

⁶⁴ C. Tresmontant, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, p. 189.

⁶⁵ M. Blondel / L. Laberthonniere, *Correspondance philosophique*, p. 83.

⁶⁶ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*; versión castellana de J. Hourton.

a) Las diversas especies de conocimiento

Blondel distingue tres especies de conocimiento: el conocimiento directo o prospectivo (prospección), el conocimiento inverso o reflexivo (reflexión) y el conocimiento filosófico. Para llegar a perfilar el punto de partida de la investigación filosófica y delimitar su campo, se detiene en describir los dos primeros: La prospección y la reflexión. Veamos.

El conocimiento directo o prospección.

Blondel parte del siguiente ejemplo, que luego remitirá a él en distintos momentos: “Para coger, disponer y utilizar este papel en el que escribo, he resumido en un acto que me parece relativamente simple gran número de experiencias pasadas, bajo la inspiración de gran número de ideas y de movimientos proyectados; pero en el momento en que ejercía mi acción no necesitaba en modo alguno preguntarme qué hacía para hacerlo con plena conciencia y este *conocimiento inmediato* era una parte integrante de mi trabajo, tan estrechamente subordinada a los fines anticipados de este escrito, y éste, a su vez, tan dependiente de preocupaciones exteriores que no quedaba en absoluto desligada de mí”⁶⁷.

En este ejemplo, Blondel adelanta todos los elementos o ingredientes de la acción y nos aproxima a este tipo de conocimiento.

Los rasgos de este tipo de conocimiento los resumimos así:

–Es un conocimiento de hechos: “cuando creo estudiar este hecho tal cual es, aislándolo de su contexto, ya no es ese hecho el que estudio, sino otro que construyo artificialmente; analizo sólo una acción abstracta, separada de las condiciones precisas y de los verdaderos fines que daban el ser a esa acción”.

–Es un conocimiento “inmediato”, “directo” y “atento a la obra siempre concreta, a la que tendemos”.

–Es un conocimiento que “está al servicio de nuestras intenciones reales y actuales, ligado a nuestra vida entera”.

–Es un conocimiento que “está vuelto hacia el futuro, al cual anticipa, como si previéndolo se apoyase en él y lo invocara”.

⁶⁷ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 17-18.

–Este conocimiento es capaz de crecer en claridad y en precisión sin perder nada de su carácter sintético y práctico. Con él se contenta generalmente la mayoría de los hombres, y nadie vive prescindiendo de él”.

–“Este conocimiento directo constituye el fondo mismo de la actividad razonable”. “Así se concibe también que una existencia humana pueda desplegarse de este modo, recta, inteligente, generosa, muy plena”. Por eso mismo, este tipo de conocimiento “no podría sin inconvenientes denominarse espontáneo o irreflexivo, aunque no sea tampoco en el sentido preciso una acción reflexiva” (teórica, especulativa). Por tanto, el término *reflexión* debe reservarse sólo para aquel “conocimiento vuelto hacia los resultados obtenidos o los procedimientos empleados, cuando por abstracción se analizan retrospectivamente. Este último tipo de conocimiento es el que merece exclusivamente el nombre de *reflexión*”⁶⁸. El conocimiento directo o prospectivo es ya un tipo de intelección de la realidad: “constituye –como se dijo– el fondo mismo de la actividad razonable”.

El conocimiento inverso o reflexivo.

El conocimiento *reflexivo*, “distinto” e “irreductible” al otro, (el conocimiento directo), es “inseparable” y por tanto siempre está en *relación* con la prospección. Pues, nos dice Blondel, “no conocemos sólo para actuar y al actuar [...] sino que actuamos para conocer”; tomamos por objeto de nuestra atención a nuestra misma acción”. Este adelanto que nos hace Blondel, será objeto de estudio más adelante.

Pero volvamos al tema. ¿Cuáles son los caracteres distintivos de este tipo de conocimiento?

Se trata de una especie de retorsión de la prospección, de un movimiento de vuelta: “Prescindo de la dirección que había tomado y de las causas reales de mi esfuerzo, para volverme en un sentido opuesto; no me detengo, me oriento diferentemente; ya no veo aquello que me atraía, veo otra cosa; de este modo, ya desde esta primera inversión de la atención, nace un nuevo conocimiento”⁶⁹.

El conocimiento reflexivo es *inagotable*, *semper maior*, ya que es “susceptible de diversificarse y desarrollarse sin límites fijos, a partir de la más rudimentaria percepción hasta las más complejas teorías de las ciencias posi-

⁶⁸ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 18-20.

⁶⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 20-21.

tivas, sin que, al parecer, *nunca* sea capaz de *alcanzar la intuición práctica* que fue su ocasión y su materia”⁷⁰.

El conocimiento reflexivo, “puede cooperar exteriormente con el *movimiento de la vida*, puede ser aplicado a los fines de la actividad pero si bien es cierto que puede controlarlo, canalizarlo, confirmarlo, *no puede reproducirlo ni sustituirlo*”. [...] “El *conocimiento conocido* [la reflexión], permanece distinto del *conocimiento conocedor y actuante* [la propección]”.

Blondel pone un ejemplo clarificador: “El acto generador de la vida, en la conciencia oscura y segura de sus fines, no tiene *nada de común* con las ciencias de la embriología o el arte médico”⁷¹.

Cuando Blondel dice que “nada tienen en común”, repetimos, no quiere decir que sean ambos conocimientos yuxtapuestos, ni menos aún separables, sino que son realmente distintos e irreductibles el uno al otro. Más que de partes integrantes, habría que hablar de dimensiones distintas y constitutivas de *un solo acto*, de una “unidad vital”.

Blondel destaca estas diferencias entre los dos tipos de conocimiento, el prospectivo y el reflexivo. El primero es *in fieri* (“como progresos que se realizan”), el segundo, *in esse* (“como cosas constituidas”); el primero recoge aquello que “hay de único y de inefable en cada personalidad escapando a las categorías lógicas y a las clasificaciones científicas”, el segundo tipo de conocimiento, “por el contrario, fracciona esta *unidad vital*; abstrae, compara, generaliza [...] parcela el *hecho* en múltiples objetos susceptibles de ser conocidos y realizados aisladamente; examina esos objetos en lo que tienen de genérico, como si fuesen absolutos, necesariamente yuxtapuestos y exteriores unos a otros”⁷².

En una palabra, “mientras la propección se orienta hacia el *individuum ineffabile*, la reflexión tiende hacia el *ens generalissimum*”⁷³.

Blondel está convencido y le parece “indiscutible”, que toda la historia de la filosofía, ha vivido “a base de la confusión de estos dos tipos de conocimiento”. La filosofía se ha dirigido preferentemente a “los caracteres *diferenciales* de la especulación y de la práctica con lo que la filosofía “no ha

⁷⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 21. Los subrayados son nuestros.

⁷¹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 22.

⁷² M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 23.

⁷³ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 23.

sido fijada y definida convenientemente”. ¿Por qué?, se pregunta Blondel. “Porque no sólo de ordinario se ha identificado la acción con la idea de la acción, sino que también se ha confundido el conocimiento práctico con la conciencia que de él se tiene, reduciendo en suma la prospección a una nueva reflexión”⁷⁴.

Por último, antes de entrar a estudiar el punto de partida de la investigación filosófica, es preciso detectar los “errores de orientación” que hay que evitar.

b) Los falsos puntos de partida de la filosofía

Blondel ve preciso aclarar que por “falsos” no entiende “doctrinas erróneas” o sostener que la filosofía pasada no haya “aportado verdades muy útiles y duraderas”. Para este fin, pone un ejemplo muy iluminador de lo que quiere decir y de paso, implícitamente, nos recuerda el objetivo que persigue. Dice:

“No quiero desconocer tampoco que era imposible evitar estas confusiones originarias; como las *físicas* antiguas o medievales que, aún en Descartes, no eran ni filosofía, ni ciencia positiva, y que fueron indispensables para la constitución de la ‘física’”⁷⁵.

Así, pues, la filosofía, navega aún en medio de un mar de “confusiones originarias”, de igual modo que, en tiempos pasados, hacía la ciencia de la física. Se infiere de ahí, que la filosofía verdadera, en sentido estricto, esté aún por constituir.

La pregunta es pues, de este tipo: “¿De dónde partirá una investigación filosófica legítimamente constituida?”⁷⁶.

Tres son los falsos puntos de partida de la filosofía. Blondel los lanza en forma de interrogante para concluir con un rotundo no. Nosotros los enumeramos en su forma negativa:

- La filosofía no procede exclusivamente de la reflexión.
- La filosofía no procede exclusivamente de una actitud crítica.

⁷⁴ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 24.

⁷⁵ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 25.

⁷⁶ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 30.

–La filosofía no procede de la intuición psicológica.
Hagamos un estudio sumario de estos tres juicios negativos.

La filosofía no procede exclusivamente de la reflexión.

Detrás de esta crítica está lo que Blondel llama “la filosofía de la idea”. Vuelve al ejemplo que ya ha empleado y nos dice: “Mi mano acaba de tomar otra vez una hoja para escribir los pensamientos que quiero expresar. Al notar este episodio insignificante, advierto que en este pequeño detalle hay materia para *infinitas investigaciones*: la percepción que tengo del papel, de mi movimiento, de mi letra, la conciencia que tengo de mi esfuerzo y de mis intenciones; en verdad, no sería excesivo convocar alrededor de mi mesa del trabajo al *psicofísico* con sus instrumentos de medida, al *químico* o al *botánico* que estudiarían la pasta y el origen del papel; al *psicólogo* que disertará sobre mis percepciones naturales o adquiridas, y al *metafísico* que especulará sobre la objetividad de todo lo que los sentidos, la conciencia, la ciencia o aun el arte le habrán proporcionado”⁷⁷.

Éste *no* es el camino por el cual la filosofía deberá iniciar su investigación. La argumentación que hace Blondel ya nos la había adelantado y enriquece, a su vez, la respuesta: “Porque –nos dice– mientras más avancemos por los caminos de la ciencia y de la abstracción, más nos *alejaremos* del *acto único y concreto* que había sido puesto *originariamente*. Pero todas las percepciones, las reflexiones, las invenciones [...] no existen en definitiva sino en función de *actos* puestos a la luz de la prospección; y una filosofía que no da cuenta del conocimiento de esos actos no hace más que referirse a la sombra proyectada y difusa, y no al cuerpo mismo del ser, en su solidez y en su integridad. No podrá llegar más que a generalidades y nociones ideales. La reflexión cambia el acto en un hecho, y el hecho –conjunto de una multiplicidad indefinida de hechos– no es más que un cuadro y un esquema abstracto”⁷⁸.

¿Qué falta? Falta la unidad vital de la acción, el “cemento” de los elementos heterogéneos. En efecto, nos dice Blondel, “si se trata de yuxtaponer los elementos heterogéneos que aportan [el geómetra, el físico, el químico, el psicólogo,... sobre el papel, puesto por ejemplo], como para formar un todo, se advertirá que ninguno de ellos puede proporcionar *el cemento*; más

⁷⁷ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 26-27.

⁷⁸ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 27.

aún, es forzoso reconocer que aquello que pueden darnos a conocer, no son las *partes* integrantes de un conjunto, sino las *distintos aspectos* de un *problema*⁷⁹.

La filosofía no procede exclusivamente de una actitud crítica.

Es una crítica al criticismo kantiano y sus corrientes. Su error está “en haberse fundado sobre la acción reflexionante del *juicio* como sobre una *intuición moral*. Por eso reaparece un problema análogo al precedente”⁸⁰.

Aquello que la reflexión sobre el objeto no pudo proporcionar, no puede obtenerlo la reflexión sobre el sujeto. Con este giro, se concluye en “un racionalismo que ha modificado la materia del antiguo sin cambiar su espíritu”⁸¹.

Para reforzar su posición acude a su amigo Víctor Delbos, el cual dice que: “la metafísica de las costumbres concede demasiado a las determinaciones rígidas y escolásticas de la antigua metafísica [...] queda demasiado sujeta a los procederes ontológicos, que habiendo *aislado* con razón la moralidad para captarla mejor en sus atributos específicos, hace de ella luego una especie de realidad en sí, dotada con una fuerza de exclusión respecto a aquello que en las formas emparentadas de la vida moral –como la vida religiosa– no se deja absorber estrictamente. Así es como, por un *moralismo*, Kant ha definido otra vez y llevado al absoluto el racionalismo del pensar humano”⁸².

⁷⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 28. Los subrayados son nuestros.

⁸⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 30.

⁸¹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 31.

⁸² M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 31-32. En un intento de clarificar el pensamiento blondeliano vemos fuertes convergencias con el filósofo español Xavier Zubiri. También Zubiri –que conoció la obra de Blondel y recibió influjos de él– habla de los *errores* en que incurrió la filosofía anterior. Señalamos sólo estos tres: a) la entificación de la realidad; b) la logificación de la intelección (intelección = juicio) y la objetualidad de Dios (realidad-objeto) frente a Dios como realidad-fundamento. Añadimos las siguientes observaciones:

X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia y Dios*, p. 365. El artículo está fechado en 1934-35; en él se cita a Blondel y se detectan sus primeras huellas. La filosofía de la religión de Zubiri recoge la nueva apologética filosófica iniciada por nuestro pensador. La intuición blondeliana se mantendrá hasta el final de la vida de Zubiri, si bien

La filosofía no procede de la intuición psicológica.

Consiste en el error de tratar de “vincularnos estrechamente e identificarnos, por una especie de simpatía intelectual, con el progreso real y total de la vida”⁸³. Pues, “saber que el verdadero conocimiento versa sobre lo concreto no da la realidad concreta del conocimiento verdadero”. “De nada sirve [...] contentarnos con esta teoría del *pensamiento-acción* [la intuición psicológica], sin completarla por la práctica de la *acción pensada*”. “Así como el *pensamiento del pensamiento* no basta, tampoco el *pensamiento de la acción* puede bastar”. “La ciencia por la ciencia, la vida por la vida, son dos fórmulas igualmente falsas”⁸⁴.

Queda pues preguntarse si “el esfuerzo filosófico ¿no consistirá precisamente en definir la relación que hay entre estas dos inmensas series cruzadas de *prospecciones* estimulantes y de *reflexiones* inventivas?”. Blondel piensa que esto, en modo alguno es posible: “No hay método directo para aislar primero y en seguida vincular el *conocimiento intelectual* con el *conocimiento práctico*, porque en esta misma distinción se vuelve a caer inmediatamente en las dicotomías abstractas del *intelectualismo* más discutible”⁸⁵.

Concluamos: ¿cómo saldremos de estos “callejones sin salida”? ¿Cómo definiremos el punto de partida de la filosofía –se pregunta Blondel– de manera que la búsqueda no comprometa su valor intelectual, ni su alcance real, ni su eficacia práctica? ¿Cómo seguirá siendo [la filosofía] a la vez

desde su sistema filosófico propio: el realismo radical. La Biblioteca personal de Zubiri conserva varias obras de Blondel, entre ellas un ejemplar de la 1ª edición de *L'Action* de 1893, de la que se habían tirado tan sólo 200 ejemplares y que estuvo agotada sin reeditar más de medio siglo, hasta 1950. Detectan semejanzas y un influjo directo de Blondel en Zubiri: Pedro Laín Entralgo, en “Javier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 7, p. 111, quien observa que aún está por hacer el estudio de este influjo; Diego Gracia, discípulo y gran conocedor de la obra de Zubiri afirma sin dudar esta influencia (cfr. D. Gracia, “Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)”, *The Xavier Zubiri Review*, 2006 (8), pp. 59-92; *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, p. 29).

Algunos adelantan “semejanzas notables” entre ambos, como J. M. Erdozaín de Vicente, “La apertura a lo absoluto y el problema de Dios”, pp. 244-25.

⁸³ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 33.

⁸⁴ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 36-37.

⁸⁵ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 39.

ciencia y vida, al mismo tiempo que técnica y popular?”⁸⁶. Esta será la tarea de los apartados que siguen.

c) La unidad bidimensional de la filosofía

Hasta aquí tenemos, pues, que: a) ni la *reflexión* (“abstracciones del análisis especulativo”) puede proporcionar a la filosofía la “realidad real”, y, b) ni la *prospección* (“las intuiciones de la síntesis práctica”) puede proporcionar a la filosofía “la verdad verdadera”. Se trataría de ir hacia la *verdad real*⁸⁷. “De tener en cuenta *por igual* esos dos aspectos inseparables e irreductibles del conocimiento” [filosófico] ya que “todo hombre piensa actuar, piensa actuando y actúa pensando”. Blondel habla de “fundir” en “armonía”, “poco a poco uno en el otro”, las dos dimensiones, haciendo brotar “una nota única del diapasón filosófico”. Repitamos, que el verbo “fundir” empleado por Blondel lo es *in confuse*. Cada dimensión se define por la otra dimensión, de modo que sin confundirse ni separarse dan a luz la unidad de la verdad real. Detengámonos en estos dos enfoques o dimensiones de esta unidad de la verdad real filosófica⁸⁸.

La filosofía cuando es enfocada desde el punto de vista de la reflexión.

“La reflexión se hace estrictamente filosófica sólo cuando inicialmente se propone como tarea la elucidación de la síntesis integral de la *prospección*. Y la condición que la filosofía debe cumplir aquí para entrar en su dominio propio consiste en que, renunciando a toda pretensión prematuramente ontológica, no considere nada en el curso de sus investigaciones, por más analítica que sea, sino *globalmente y bajo el aspecto de unidad y de totalidad*”⁸⁹.

Observamos lo siguiente:

–Que, como resulta obvio, no toda reflexión es filosofía.

⁸⁶ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 41.

⁸⁷ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 62, donde aparece la expresión “real verdad”. También “la verdad real”, en M. Blondel, *La acción*, p. 525.

⁸⁸ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 45.

⁸⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 46.

–Que la reflexión se define por “lo otro” que es la prospección y sin ella no es nada. Es el carácter inseparable de la unidad bidimensional de la verdad real.

–La *epojé* ontológica, es decir, la renuncia a toda “pretensión prematuramente ontológica” buscando siempre y a una, la *unidad y totalidad* de lo real. Es lo que también Blondel llama en sentido idéntico, “la tarea de elucidar la síntesis integral de la prospección”.

–La progresividad de la reflexión. Opera cual círculos expansivos y es siempre fragmentaria, aunque paradójicamente, sólo considera la unidad y totalidad.

La filosofía cuando es enfocada desde el punto de vista de la prospección.

“La prospección resulta estrictamente filosófica sólo cuando se propone como tarea inicial la reintegración en ella de todas las conquistas fragmentarias de la reflexión. Y la condición que la filosofía debe cumplir aquí, renunciando a toda satisfacción sentimental, a toda conclusión prematura, moral o religiosa, es la de no considerar nada, por muy sintética que sea, sino *metódica y progresivamente*”⁹⁰.

Asistimos, de nuevo aquí, a análogas exigencias, pero ahora con un cambio de enfoque o dirección. Enumeremos las siguientes:

–Que no toda prospección es filosófica.

–Que la prospección se define por “lo otro” que es la reflexión. No existen hechos puros. Es, de nuevo, el carácter inseparable de la unidad bidimensional de la verdad real. La prospección ha de reintegrar en ella *todas* las conquistas fragmentarias de la reflexión. Obsérvese el aspecto de totalidad también en la prospección.

–La *epojé* o renuncia a “toda satisfacción sentimental, moral o religiosa, la de no considerar nada, sino de forma metódica y progresivamente.

Estas dos dimensiones (reflexión y prospección) constituyen “el principio orgánico y el punto de partida de la filosofía”. Son el “lugar geométrico” de la filosofía.

⁹⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 46-47.

Además, como hemos visto, “se exigen y sostienen recíprocamente por una especie de *circumcesión*”. Este término, es muy esclarecedor. Blondel lo toma prestado de la teología católica, concretamente del tratado de “Dios Uno y Trino”. La *circumcesio* (en latín) o *perijóresis* (en griego) trata de expresar la unidad perfecta de Dios uno y a la vez afirmar la trinidad real de personas no modalmente intercambiables, en un intento de inteligir el misterio de fe revelado en Cristo. ¿Cómo inteligir como razonable –sin disolver el misterio– tal unidad y tal distinción real de personas? En la *circumcesión* cada persona (Padre, Hijo y Espíritu Santo) está toda ella entera en la otra, inhabitándola, interpenetrándola y al mismo tiempo dinámicamente vuelta hacia la otra, en una unidad perfecta. Todo ello en tal medida que en cada persona, siendo realmente distinta, reside la plenitud una de la divinidad⁹¹.

Entendida la unidad de las dos dimensiones de la filosofía como una especie de *cincumcesión*, la filosofía “será la misma vida [del hombre] tomando conciencia y dirección de sí misma [...]. La consideración del aspecto especulativo nos conducirá, pues a la *verdad* del aspecto práctico, la consideración del aspecto práctico nos mostrará la *realidad* del aspecto especulativo y el valor sustancial del pensamiento”⁹². El término, además, ayuda a inteligir la categoría clave del sistema blondeliano: la *action*, auténtico “enigma movedizo”⁹³.

d) Proposiciones para la constitución de una nueva filosofía

El rasgo más específico de la filosofía es, dice Blondel, el carácter *universalista*: “el juicio del filósofo lo abarca todo” (Bossuet). Pero se pregunta si “esta condición es realizable e inteligible”. Pues “también la filosofía tiene su puerta defendida por exigencias muy diferentes al legendario ‘nadie

⁹¹ El término *circumcesión*, tampoco creemos que sea neutro o de mera apoyatura para explicar su pensamiento. Su valor no es simbólico sino real. En efecto, Blondel sabe por la fe, que el hombre está creado a imagen de Dios Uno y Trino, y que las huellas de la criatura remiten a su artífice o creador. Blondel conocía a los Padres y desde luego, a San Agustín y su estudio de las huellas de la Trinidad en el hombre. Cfr. San Agustín, *Obras Completas. Escritos apologéticos. La Trinidad*). Recordemos cómo opera también aquí el llamado principio de circularidad.

⁹² M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 47.

⁹³ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 74.

entre aquí si no es geómetra', en alusión a la Academia platónica. Estas "exigencias" serán las propias de la filosofía como ciencia, la Ciencia de la acción.

Las *cinco* proposiciones, "exigencias" o "tesis" que indica Blondel para esta empresa, son las siguientes:

1) Toda investigación filosófica debe partir de un punto de "apoyo fijo" como punto de partida.

Este punto de partida debe ser *anterior* a todo realismo y a todo idealismo. "El idealismo y el realismo se fundan por igual en los postulados artificiales de un inconfesado fideísmo". Desde ahí se concluye en "una universal relatividad" y el saldo resultante es la "decepción"⁹⁴. Se trata de una anterioridad lógica y no cronológica. El "apoyo fijo" significa que debe ser un centro cierto, indubitable, seguro, más allá del cual no se pueda ir. Es la radicalidad y autonomía de la filosofía.

2) En esta búsqueda se advierte que:

a) "Nunca la reflexión agota a la prospección ni se agota a sí misma". Cabría decir: *Realitas semper maior*. Esto implica el que no se pueda entificar la realidad ("desembocar por vía especulativa a objetos estáticos"), ni llegar a "elementos definidos de una vez por todas". Ni la reflexión, pero tampoco la prospección, pueden agotar nunca la verdad real.

b) La realidad es de estructura dinámica. "Como siempre hay algo nuevo en el mundo, no se puede captar el ser en reposo". Sería tan insuficiente como quien tratara de definir el pleno vuelo de una golondrina por una fotografía estática. "La investigación filosófica" [...] tratará de discernir la dirección y el sentido del movimiento para que la orientación del conocimiento quede beneficiada con las experiencias pasadas"⁹⁵.

c) Eso significa que ese movimiento, ese dinamismo de lo real, tiene una estructura, o mejor, "una ley del desarrollo". Es preciso determinarla para que logremos "conocer la ley misma y la naturaleza del ser". Blondel, precisa aún más, volviendo al giro antropocéntrico desde el que piensa: "La curva de nuestra existencia se haya apenas esbozada: no sabemos todavía lo que seremos (*nondum apparuit quid erimus*)". El hombre se haya en fase

⁹⁴ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 53 y 57.

⁹⁵ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 53-54.

embrionaria y aún no está acabado, plenificado, consumado, llegado a sí mismo, dirá Blondel⁹⁶.

d) La ley del desarrollo se “*impone* a mi progreso y juzga mi vida”. La verdad es ésta: “Desde su punto de partida, la filosofía, tiende al *movimiento perpetuo* [es un *fieri*] y busca fijeza sólo en la orientación de su marcha”. Por eso mismo, “no hay que hacer del *fieri* un nuevo *esse*”. O sea, ni entificar la vida (tratar estáticamente del dinamismo de la vida) ni agotarla cerrándola (“una explicación inmóvil y definitiva”).

3) “Lo que primariamente nos es dado”

a) “es lo que Malebranche llamaba ‘la inquietud’, estado de equilibrio permanentemente inestable o de inadecuación interior”. “La incógnita que debemos despejar [...] es [esa] realidad inmanente que envuelve el origen y el término”⁹⁷ [de la vida de todo hombre]. Esa realidad es la *acción*.

“El término *acción* –dice Blondel– parece estar bien escogido porque abarca al mismo tiempo la energía latente, la realización conocida, el presentimiento confuso de todo aquello que *en nosotros* produce, esclarece e inspira el movimiento de la vida”⁹⁸.

Así pues, el punto de partida de la investigación filosófica es la *acción* y su objeto propio es la *acción*. “La acción no es una entidad vista desde fuera en su oposición al pensamiento, del cual sería un objeto particular o un término exterior”. “Se trata de la realidad ya contenida en nosotros”⁹⁹. Por eso la acción (y por ende la misma filosofía) no es anárquica pues hay en la acción una y total que compone nuestra persona, un principio interno que orienta, exige, “juzga” la misma acción. Esta ley o “regla íntima, manda más autoritativamente que un amo”, pues “es ineluctable”, inexorable, de necesidad absoluta.

⁹⁶ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 54. Observemos que una vez más, Blondel remite, como hipótesis guía, a la revelación neotestamentaria. El texto completo dice así: *1 Juan* (3, 2): “Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum est quid erimus; scimus quoniam cum ipse apparuerit, símiles ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est”. (“Queridos, ahora somos hijos de Dios y *aún no se ha manifestado lo que seremos*. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es”).

⁹⁷ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 56.

⁹⁸ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 56.

⁹⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 57.

b) La filosofía, pues, “procede de la necesidad en que inevitablemente nos hallamos de equilibrarnos sin cesar moviéndonos. Su punto de partida formal y específico es la afirmación sistemática de nuestra inadecuación actual y la solidaridad de todos los problemas que interesan a nuestro ser y a los seres, ya que sólo mediante nuestro ser podemos ir hacia los demás seres y no nos realizamos sino realizándolos más en nosotros”¹⁰⁰.

“La filosofía comienza cuando se produce expresamente el estudio de esta desnivelación interior para tender a una progresiva coincidencia”¹⁰¹.

La filosofía no se reduce a un “individualismo autocéntrico” o “solipsismo”, “no nos encierra en el sujeto”. Todo lo real remite al hombre. Este antropocentrismo no solipsista hace exclamar a Blondel que: “resumimos en nosotros a la naturaleza entera para hacer que sirva a nuestros fines”¹⁰².

La dinámica de la acción en tensión dialéctica por lograr “la ecuación interior” no se detiene en el mundo, no se iguala con él ni con nada de él. Pues, “entre el *yo* aparente y el *yo* integral hay un abismo infinito que debe ser franqueado y llenado. Para igualarme y poseerme a mí mismo, he de poner al universo y a Dios en ese anhelo de ser de eternidad y de felicidad que me constituye”. La última afirmación es clave pues se dice que lo trascendente (Dios) es parte constituyente del hombre al igual que el universo. *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*. Si de los tres términos, dice Blondel, se suprimiera el intermedio, se “rompería el puente y sólo quedaríamos en presencia de entidades incomunicables”. La conclusión es obvia, “no puede alcanzarse y definirse la trascendencia sino por el camino de la immanencia, la exterioridad por la interioridad”¹⁰³.

¿Logrará la Filosofía alcanzar el punto de llegada? ¿Detectado el punto de partida, no parece ahora que jamás se logrará *llegar* a un resultado definido, a una doctrina precisa? ¿Conquista la filosofía por sí misma aquello que busca, esto es, la real verdad o verdad real?

Para responder a esta importante objeción, Blondel va por pasos:

a) Recuerda, primero, que “en efecto, no se trata de construir un sistema cerrado o una teoría [filosofía] que se baste a sí misma”. Es “muy impor-

¹⁰⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 58.

¹⁰¹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 56.

¹⁰² M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 58-59.

¹⁰³ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 59-60.

tante que comprendamos que la filosofía no tiene su fin en sí misma”, debe ser “consciente de su congénita insuficiencia”, de su límite constitutivo¹⁰⁴.

b) Este límite o frontera de la filosofía, dirá Blondel, “sucede porque sólo estamos en el *camino* de la vida y *no en reposo* de la *visión*”¹⁰⁵.

Esta concisa respuesta es de una enorme riqueza. Y adelanta aquí lo que Blondel explicitará en otros lugares, sobre todo, en *La acción*. La filosofía debe salir de sí misma, consciente de su frontera, y esperar a recibir de afuera la salvación que ella no puede conquistar, pues ella “sólo está en el camino de la vida”. El logos filosófico busca el Logos divino que encarnándose en lo concreto medie salvíficamente y nos haga entrar en el “reposo de la visión”, esto es, la Vida Eterna, la participación de la misma vida de Dios. Repitamos lo dicho más arriba por Blondel: “Para igualarme y poseerme a mí mismo, he de poner [...] a Dios en ese anhelo de ser, de eternidad y de felicidad que me constituye”. Porque, dirá en otro lugar, “la filosofía no comienza con un objeto particular, sino con una manera total de considerar el problema del *destino* y la pregunta por el ser”¹⁰⁶.

La tarea de la filosofía no es salvífica sino de *mediación* salvífica. “Se trata de dar a la práctica la orientación, la luz, la verificación útil al progreso siempre solidario del pensamiento y de la vida”. “La filosofía sólo comienza verdaderamente cuando, no contenta con referirse a la idea de la acción co-

¹⁰⁴ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 61-63.

¹⁰⁵ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 74. Véase aquí una alusión intencionada, y por tanto iluminadora para su pensamiento filosófico, a 2 *Corintios*, 5, 6-11 (la Vida Eterna como “visión de Dios”): “Así pues, siempre llenos de buen ánimo y sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, estamos desterrados lejos del Señor, *camina*mos en la fe y *no en la visión*. Pero estamos de buen ánimo y preferimos ser desterrados del cuerpo y vivir junto al Señor. Por lo cual, en destierro o en patria, nos esforzamos en agradarlo. Porque todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo para recibir cada cual por lo que haya hecho mientras tenía este cuerpo, sea el bien o el mal”.

También, la vida verdadera, la vida Eterna es un entrar en el “reposo o descanso”: *Hebreos*, 4, 11: “Empeñémosnos, por tanto, en entrar en aquel *descanso*, para que nadie caiga, imitando aquella desobediencia”; cfr. *Salmos*, 95, 11: “Por eso he jurado en mi cólera/ no entrarán en *mi descanso*”. Cfr. *Génesis*, 2, 1-3 en relación con *Génesis*, 1, 26-31: El hombre es creado el día sexto, pero lo es para el séptimo día de la creación, para el *descanso*, que es cuando está concluido todo y Dios *descansó*.

¹⁰⁶ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 73.

mo a su propio objeto, se *subordina a la acción* efectiva y se hace así *practicante*¹⁰⁷.

Vamos y somos llevados por la acción (libertad y determinismo) a la que nos subordinamos y estamos en “constante subordinación”¹⁰⁸. Por eso mismo, “la verdad, la vivificante y la real verdad, no es un sistema que pueda conquistarse sólo razonando; se penetra más y mejor en el conocimiento de lo real cuando se une el método ascético al esfuerzo especulativo [...]. La filosofía, desde el principio hasta el término de su investigación, sólo tiene un papel de precursora o *mediadora*”¹⁰⁹.

“La reflexión especulativa y la prospección práctica se recubren”, una está en la otra a modo de *cincumcesión* como ya vimos. “La filosofía tiene un alcance realista ya que se ordena inicialmente no a explicar nuestra vida sino a hacerla; no sólo a expresar los seres, sino a incorporárselos y asimilarse a ellos: es una realidad inmersa en lo real; no se orienta en sentido inverso, paralelo o exterior, sino que va en el mismo sentido de la corriente de la vida, se mezcla a ella, la engrosa y es algo que nos hace ser. Se puede decir, pues, que nace del esfuerzo que el hombre hace buscándose a sí mismo, para que se construya al hombre, incorporándose al mundo entero e incorporando al mundo a sí mismo”¹¹⁰. Pero, concluimos nosotros, ahí reside también su *frontera*.

3. LA ACCIÓN COMO EXPERIENCIA ORIGINARIA Y OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Para hacer justicia a la exigencia positivista (inmanencia), Maurice Blondel en tanto que filósofo y sólo desde la estricta filosofía, quiere apoyarse en un hecho indiscutible y explorarlo con los métodos exclusivos de la razón. Un hecho más allá del cual, piensa él, no se puede ir, y es por eso radical y a la vez empírico (positivo). Un hecho en el cual el hombre está instalado de modo irrefragable. Este hecho es *la acción*. Se trata de buscar la experiencia originaria de la que pueda estar absolutamente seguro y cierto, y dedicarse a

¹⁰⁷ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 61.

¹⁰⁸ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 64.

¹⁰⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 62.

¹¹⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 65.

su descripción detallada. Blondel cree que esa experiencia originaria debe situarse en la acción. La acción es el objeto mismo de la filosofía y al mismo tiempo punto de partida de la filosofía. Esta fue la tarea esencial de su tesis doctoral y de toda su obra filosófica; estudiar la acción en su despliegue antropológico, universal y necesario y la razón de ser de su entera filosofía.

Pero la acción no se identifica con la *idea* de la acción. El ser de la idea no es unívoco con el ser objeto de la idea. Identificarlos fue “la ilusión idealista”. “La acción y la idea de la acción son heterogéneas e irreductibles”¹¹¹. La acción para Blondel es el movimiento total de la vida; la vida del hombre es acción y por tanto acción son todas las dimensiones de lo humano: acción como praxis, pasión, pensar, sentir, inteligir, amar, desear, esperar, soñar, y, hasta el mismo no hacer, es acción, ya que supone también una dimensión vital. “Yo actúo, pero sin saber siquiera en qué consiste la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente quién soy, ni siquiera si soy [...]. El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente, y esta solución, verdadera o falsa, pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones. Esta es la razón por la que hay que estudiar *la acción*. La significación misma de la palabra y la riqueza de su contenido se irán desplegando poco a poco [...]. Si consulto a la evidencia inmediata, la acción es un hecho en mi vida, el más general y el más constante de todos; es la expresión en mí del determinismo universal. La acción se produce incluso sin mí [...] a mi pesar [...] la acción necesita producirse a través de mí, incluso cuando me exige una elección dolorosa [...] a este sacrificio natural no escapa nadie. ¿Me queda por lo menos el recurso de pararme? No, es necesario avanzar. ¿Puedo suspender mi decisión para no renunciar a nada? No, es necesario elegir [...]. La acción no admite más dilación que la muerte”¹¹². Vemos aquí ya en germen la “apuesta” de Pascal; en cualquier hipótesis hay que apostar, pues como dice Blondel “mi condición me revela la imposibilidad de abstenerme o de reservarme, y mi propia incapacidad de ser autosuficiente [...]. Al principio de mis actos, en el uso y tras el ejercicio de lo que llamo mi libertad, me parece experimentar todo el peso de la necesidad. Nada en mí escapa a su acción [...]. En la práctica nadie escapa al problema de la práctica. No se trata de que cada uno se lo plan-

¹¹¹ M. Blondel, *L'illusion idéaliste*, en *Les premiers écrits*, II, p. 114. *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 62: “Contrariamente a lo que dice Descartes, ‘la acción y la idea de la acción’ de ninguna manera son equivalentes”.

¹¹² M. Blondel, *La acción*, pp. 3-4.

tee, sino de que inevitablemente cada uno lo soluciona a su manera. Lo que hay que justificar es esta misma necesidad. Y ¿qué es justificarla sino mostrar que esa necesidad responde a la más íntima aspiración del hombre?”¹¹³.

Sin embargo, la acción es en Blondel, una protopalabra indefinible, como la misma filosofía, que se hace cuestión de sí misma y de su mismo objeto. Acaso porque definir es, en Blondel, tanto como acotar, delimitar y así agotar la última urdimbre de lo real en su estructura dinámica, en acción; y, acabamos de ver, que la idea, el concepto, es impotente para ello. También porque la acción se funda y consume con Otra acción que viene de afuera como enteramente gratuita y absolutamente necesaria al hombre, la acción sobrenatural de Dios, tocando así la franja del misterio.

Blondel dirá de la acción: “No podríamos resolver este enigma movedizo en la completa luz del pensamiento acabado, pero la solución de hecho se encuentra, en cada hombre, realizada a cada instante, que podría ser el de nuestra muerte”¹¹⁴. En distintas ocasiones califica a la acción de “misterio”. Así nos dice que la filosofía “abre delante de sí un campo infinito de acrecentamiento, sin perder el beneficio de su reserva [límites de la filosofía] frente al misterio de la acción”. En otro lugar nos dirá que “la filosofía no toca siquiera el misterio real de la acción y no penetra el secreto de las relaciones del alma con ella misma, por eso resulta que no podemos autorizarnos, a base de formas exteriores del pensamiento y de la vida, a dar un juicio absoluto sobre nadie”¹¹⁵.

A la acción sólo se accede por vía filosófica (vía metafísica). Isasi tiene razón cuando nos recuerda que en un primer momento se corre el riesgo de no ver en *La acción* otra cosa sino una obra seria y profunda, pero de alcance psicológico con atinadas y espléndidas enseñanzas morales. Ahora bien, todos estos valores, psicológicos y morales, se hallan, sin duda alguna, en su obra, pero no constituyen ni su centro, ni su intención, ni su naturaleza¹¹⁶. Para Blondel, pues, la acción tiene un sentido metapsicológico o metafísico. “¿Qué es lo que yo llamo *acción*, y qué es lo que quiero mostrar al estudiarla? Es un estudio metafísico y moral”¹¹⁷.

¹¹³ M. Blondel, *La acción*, p. 5.

¹¹⁴ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 74.

¹¹⁵ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 66 y 77.

¹¹⁶ J. M. Isasi, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, pp. 41-42.

¹¹⁷ M. Blondel, *Carnets Intimes*, I, p. 109 (27-10-1887).

Blondel prefiere “la palabra *acción*, más concreta que acto” y para tratar de aproximarse a su contenido cree conveniente emplear la distinción tradicional entre *poiein* (hacer, crear, fabricar), *prattein* (obrar) y *teorein* (especular)”. “1º La acción puede consistir en modelar una materia exterior al agente, en encarnar una idea, en hacer cooperar, para una creación artificial, diversas potencias físicas o ideales. 2º La acción puede consistir en moldear el agente mismo, en esculpir sus miembros y sus hábitos, en hacer vivir la intención moral en el organismo, en espiritualizar así la vida animal misma, y, con ella la vida social. 3º La acción puede consistir en realizar el pensamiento en lo que tiene de más universal, de eterno: la contemplación, en sentido fuerte y técnico, es la acción por excelencia”. Aunque haya entre estas acepciones diversas de la acción conflictos transitorios no se debe inferir de ahí una heterogeneidad radical. En efecto, “la acción debe constituir *la síntesis* de la espontaneidad y de la reflexión, de la realidad y del conocimiento, de la persona moral y del orden universal, de la vida interior del espíritu y de las fuentes superiores en que se alimenta. Joubert ha dicho: ‘Pensar en Dios es una acción’. San Juan de la Cruz había dicho más profundamente: ‘La acción que encierra y acaba todas las demás, es pensar verdaderamente en Dios’”¹¹⁸. Obsérvense las alusiones a la teología católica y, cómo en este sentido, la luz de la revelación opera como estrella guía en todo su filosofar, si bien como hipótesis, y salvaguardando el carácter de ciencia autónoma para la misma filosofía. Es como una fuga de Bach que se irá repitiendo a lo largo del presente trabajo. En el *concepto de Filosofía* hay –dice Blondel– “dos elementos distintos y solidarios que parecen siempre implicados: conocimiento especulativo de la verdad verdadera, solución práctica y firme del problema del destino humano: en una palabra: regla de vida y de carácter fundada en una certeza pensada, en una base de realidad tan adecuadamente conocida y tan resueltamente mantenida como sea posible. Y el problema último que resulta de esta dualidad y de esta solidaridad, es la cuestión de saber si la unidad o, por decirlo así, la homogeneidad del conocimiento y de la acción puede ser obtenida por la filosofía, o si no, buscar en qué condiciones puede serlo; pues tendemos invenciblemente a la adaptación saludable de nuestro ser al Ser”¹¹⁹.

Podemos resumir la definición de filosofía en cuatro puntos esenciales que es preciso analizar:

¹¹⁸ M. Blondel, voz “Acción”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 13.

¹¹⁹ M. Blondel, voz “Filosofía”, p. 381.

1º La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: *¿tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige?* o también: *¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?* La filosofía busca *la* verdad firme en sentido absoluto, *la* verdad “del problema del destino humano”¹²⁰.

2º Esta verdad se presenta en unidad dual, en unidad implicativa y sintética. La dualidad: a) “Conocimiento especulativo de la verdad verdadera y b) solución práctica y firme del problema del destino humano”. La conjunción “y” no es sumativa ni coputativa, sino que une por implicación y síntesis. En otras palabras, la unidad de la verdad es “en unidad no dualista y en unidad no monista”¹²¹, en modo *análogo* a lo que sucede con la visión cristiana del “compuesto” humano alma-cuerpo.

3º La unidad dual de la verdad opera en *una misma y única “base de realidad”*.

Por ello, dirá Blondel, “el problema último que resulta [...] es la cuestión de saber si la unidad o, por decirlo así, la homogeneidad del conocimiento y de la acción, puede ser obtenida por la filosofía, o si no, buscar en qué condiciones puede serlo”. Es decir, o la filosofía es autosuficiente, en lo que Blondel llama “la divinidad de la Razón”¹²², o bien tiene un límite constitutivo o frontera y entonces la filosofía se ve obligada a *salir de sí misma* para encontrarse en una unidad mayor constituyente y fundante¹²³. Si está más allá de la razón filosófica, pero nunca sin razón, ni menos aún contra la razón, quiere decir que la trasciende y que aquello que le falta como sustantivo –nunca como extrínseco o prescindible– tendría que advenirle como don o gracia, como una especie de salvación.

4º Ahora bien: “Tendemos invenciblemente a la adaptación saludable de nuestro ser al Ser”. Aquí se afirma la frontera o límite de la filosofía o de la acción como su objeto. Sin embargo, el hombre, “el ser”, no se aquieta en la

¹²⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 3. Cfr. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 26.

¹²¹ La feliz expresión es de nuestro estimado y recordado profesor J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 92. El contexto de la frase dice así: “La antropología cristiana no puede ser ni dualista ni monista... cabe una tercera vía... afirmando en el hombre una dualidad no dualista y una unidad no monista. Es esta tercera vía la que permite seguir utilizando el lenguaje alma-cuerpo”.

¹²² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 57.

¹²³ R. Virgoulay, *L'Action de Maurice Blondel (1893)*, p. 124. En este mismo sentido, el autor nos habla de una “filosofía de la salida de la filosofía”.

finitud, no se encuentra así mismo, y, por ello, tiende “invenciblemente”, que es tanto como inexorablemente, a modo de determinismo ontológico, a participar salvíficamente de “el Ser” con mayúscula que es Dios (“adaptación saludable”, de “*salus*”, sanante, salvífica).

La filosofía debe entonces “buscar en qué condiciones puede ser” posible esta unidad. Pues “su poderío es participado”¹²⁴. En este sentido, Santo Tomás dirá que “la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz”¹²⁵.

Esta unidad apunta ya más alto: a la unidad Dios y hombre, criatura y Creador. Observemos cómo de la razón se va de modo connatural y no forzado a las exigencias propias de la fe¹²⁶. Efectivamente, la “adaptación saludable” tiene que venir de una revelación que acontezca en la historia espacio-temporal del hombre.

4. FILOSOFÍA, CIENCIA Y TEOLOGÍA

Blondel deslinda el campo epistemológico de la filosofía frente a la ciencia y la teología. Advierte que “por falta de discernir lo racional teológico de lo racional filosófico (como también de lo racional científico que es aún de un orden completamente distinto), se corre el riesgo de embrollarlo todo”¹²⁷. Respecto a la ciencia, con frecuencia, Blondel prefiere hablar de “ciencias” en lugar de la Ciencia en singular que reserva para la filosofía en tanto que ciencia de la acción, ciencia de la práctica. ¿Pero cuál es el deslinde entre ambos saberes? Para Blondel la filosofía es un tipo de saber autónomo, irreductible a cualquier otro, también al de las ciencias. *Mutatis mutandis*, usando de prestado la terminología empleada por otros filósofos, se podría decir que si por algo se caracteriza la filosofía es por desarrollarse en el orden “trascendental”, en tanto que la ciencia se ocupa de otra dimensión de la realidad que cabe denominar “categorial” o “talitativa” (Zubiri). Además, la

¹²⁴ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 57.

¹²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 107, a. 2.

¹²⁶ C. Izquierdo, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*: el título, elocuentemente por sí mismo, resume de algún modo, la intención esencial que está en la base de la filosofía blondeliana y coincide con lo venimos diciendo.

¹²⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 71.

filosofía es un saber totalizante, “pantónimo” (Ortega) y no regional como el de las ciencias. Por otro lado, el saber científico experimental tiene siempre el carácter de penúltimo, y por tanto carece de fundamento último separado de la filosofía. Si uno es saber penúltimo, el otro puede, debe y, por consiguiente, tiene que aspirar a ser saber último. Por eso mismo entre la ciencia y la filosofía (inclúyase también en el término metafísica y religión) no puede haber conflicto porque están en planos distintos¹²⁸.

“Así como no hay semejanza entre las cualidades percibidas por los sentidos y los cálculos del sabio sobre estos mismos datos de la intuición, tampoco hay continuidad entre los símbolos científicos y las concepciones de orden filosófico. Si el calor tal como lo sentimos en nuestros órganos es heterogéneo en relación a los grados que marca el termómetro o a las teorías de la termodinámica, igualmente existe una heterogeneidad entre hipótesis físicas y las explicaciones metafísicas. De unas no se puede pasar a las otras”. Por tanto no es legítimo pretender alcanzar con las ciencias “el fondo de las cosas” pues, “su única misión es la de establecer un sistema de relaciones cada vez más coherentes a partir de diferentes convenciones en las que entra siempre una parte de arbitrariedad humana y en la medida en que cada una de sus diversas hipótesis esté controlada o sea aplicable de hecho”. En este sentido “no hay acuerdo o conflicto posible entre las ciencias y la metafísica, como no hay punto de contacto entre dos líneas trazadas en planos diferentes”¹²⁹. Dicho con otras palabras, las ciencias explican fenómenos, no el ser, no tiene alcance ontológico y “constituyen simplemente un simbolismo”¹³⁰. No puede afirmarse, en consecuencia, una continuidad entre los símbolos científicos y las concepciones de orden filosófico. Así, por

¹²⁸ Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pp. 11-37; *Escritos menores*, pp. 323-324. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, pp. 107 ss.

¹²⁹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 27. Este texto es prácticamente idéntico al de *La acción*, p. 113. Leibniz, mantiene esta armonía entre los tres saberes (ciencias, metafísica y revelación cristiana) y critica a Descartes, como después tantos otros, incluido Blondel, por “haber esquivado artificialmente los misterios de la fe”. Remitimos al brillante estudio sobre el tema en: I. Murillo, “Ciencias, metafísica y cristianismo en Leibniz”, pp. 67-77. El autor nos hace ver cómo en Leibniz, “desde la razón metafísica, se salva fácilmente el conflicto entre razón científica y la fe, a la vez que se esclarecen sus auténticas relaciones”. Continúa diciendo que en Leibniz, tiene lugar el “acceso a una metafísica realista”, “en continuidad con los escolásticos más profundos”; p. 70. En la misma órbita gira –añadimos ahora nosotros– la filosofía blondeliana.

¹³⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 113.

ejemplo, de la causalidad científica que establece una relación necesaria de verdades, no se puede pasar a una causalidad de naturaleza. El determinismo de la acción (metafísica) no es el determinismo de los fenómenos (física). Efectivamente, “toda construcción especulativa que tome los símbolos científicos y las verdades positivas como materiales es ruinosa. A la ciencia le pertenece la noción de secuencias invariables y de causalidad incondicional. Pero no se debe concluir ninguna necesidad de naturaleza a partir de la necesidad de las verdades que establece, porque en ella no hay naturaleza, hay solamente relaciones. Y el carácter arbitrario de las definiciones y de las convenciones iniciales limita la necesidad de las relaciones científicas a estas mismas relaciones”¹³¹.

“La esencial insuficiencia” de la ciencia y la necesidad “de ir más allá y estudiar lo que en la ciencia va más allá de la misma ciencia”¹³² se explica porque la ciencia es tan sólo un momento de la acción, constituyendo uno de los anillos de la misma en su despliegue dialéctico. “La acción de la que proceden las ciencias no se agota en ellas; al ser su fundamento las supera y las desborda; al permitir su crecimiento y su éxito, la acción prueba que hay en ella más que lo que las ciencias conocen y alcanzan”¹³³. En otros términos Blondel dirá que “las ciencias exigen la mediación de un acto que es irreductible a ellas. No quedan absorvidas en su objeto, y no reconducen nunca el conocimiento a lo conocido”¹³⁴. El positivismo cientifista “pretende que el fenómeno positivo pueda subsistir sin el hombre y sin su acción, y he aquí que esta pretensión es insostenible. Y es contradictoria, porque excluir aquello que hace a las ciencias posible y válidas equivale a renegar de ellas en el momento en que se las admite [...]. La solución completa del enigma de la vida no está en ellas; son enigmáticas para sí mismas [...]. Ellas nunca darán un paso hacia el fondo íntimo de los seres”¹³⁵. En conclusión: “en vano esperaríamos resolver, desde un punto de vista positivista, el problema de la vida. Las ciencias positivas no son más que la expresión parcial y subordinada de una actividad que las envuelve, las sostiene y las desborda”¹³⁶.

¹³¹ M. Blondel, *La acción*, p. 114.

¹³² M. Blondel, *La acción*, p. 112.

¹³³ M. Blondel, *La acción*, p. 111.

¹³⁴ M. Blondel, *La acción*, p. 115.

¹³⁵ M. Blondel, *La acción*, p. 116.

¹³⁶ M. Blondel, *La acción*, p. 117.

Por su parte, también la filosofía tiene sus *límites*. Tampoco ella agota el “enigma de la vida”. Ella sólo llega al modelado en vacío de lo sobrenatural, (lo infinito). Blondel dirá que “la filosofía no hará jamás otra cosa que trazar cuadros vacíos de los que nada que sea nuestro será capaz de determinar la realidad o llenar el abstracto diseño”¹³⁷. Efectivamente, “la realidad” del don de Dios dándose al hombre (Revelación) “queda fuera de la influencia del hombre y de la filosofía; pero la tarea esencial de la razón está en ver su necesidad y en determinar las conveniencias naturales que regulan el encañamiento de las mismas verdades sobrenaturales”¹³⁸. “Conviene conducir la filosofía hasta donde puede llegar, hasta donde tiene que ir. La filosofía ha abandonado demasiado a menudo una parte, la más elevada, de su terreno, y hay que restituírsela”. Pero advierte Blondel a continuación que “no se trata en absoluto de determinar el contenido mismo de la Revelación divina. La Revelación, para ser lo que tiene que ser si existe, debe superar a la razón tanto en su principio como en su objeto y en su fin. Ningún esfuerzo del hombre puramente hombre logrará penetrar su esencia”¹³⁹.

La filosofía de Blondel recoge el giro de la modernidad. Parte del hombre concreto, de su existencia que es acción (todo el ser del hombre es acción), tratando de descubrir en ella si éste necesita absolutamente de Dios, no sólo para completarse sino para ser. Entonces es cuando se llega a comprender que el hombre no puede realizarse más que abriéndose a otra acción distinta a la suya, sobrenatural; que el ser finito necesita del Ser infinito. De la máxima “hombre concómete a ti mismo” se pasa al *homo capax dei*. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios¹⁴⁰. La pregunta por Dios emerge en

¹³⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 49.

¹³⁸ M. Blondel, *La acción*, p. 470.

¹³⁹ M. Blondel, *La acción*, p. 458.

¹⁴⁰ Todos los comentaristas coinciden en catalogar la obra blondeliana como filosofía *stricto sensu*, si bien con adjetivaciones. Así: “Una rigurosa filosofía de la religión”: J. M. Isasi, *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*. En el mismo sentido piensa H. Duméry (*Raison et religion dans la philosophie de l'action*).

La mayoría de los comentaristas de Blondel piensa, por el contrario, que se trata de una “apologética filosófica”, R. Latourelle, “La filosofía de Blondel no es una simple filosofía de la religión; es verdaderamente una ‘apologética filosófica’ pero –añade– precisamente porque es filosófica, esta apologética puede ser entendida por todos los hombres de buena voluntad. Preserva a los creyentes del fideísmo. Por otra parte, muestra a los hombres sinceros que el salto a lo sobrenatural no es menos razonable ni menos necesario que las verdades de la vida corriente”. (Cfr. voz “Blondel”, en *Diccionario de filosofía fundamental*, p. 159). En el

torno a la pregunta existencial por el sentido último de la vida y por las posibilidades humanas de salvación: “¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?”¹⁴¹. Esta es, como ya sabemos, la pregunta póstica de su tesis doctoral, que en él coincide con la de *toda* su obra y con la de *toda* su vida al unísono.

5. EL PRAGMATISMO Y LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

El Pragmatismo es la doctrina de Charles S. Peirce (1878). Parece que la palabra *pragmatismo* fue acuñada por primera vez por W. James (1902). Encontró una especial acogida en Inglaterra (F. S. C. Schiller) y América (W. James; J. Dewey) y en otros como Vailati o Calderoni. Se habla también de un pragmatismo hispánico. En las obras de Unamuno, Ortega y D’Ors “se vislumbra una influencia manifiesta de pragmatismo más allá de la mera coincidencia”¹⁴².

En sentido muy amplio sería la doctrina según la cual “la verdad es una relación enteramente inmanente a la experiencia humana; el conocimiento es un instrumento al servicio de la actividad, el pensamiento tiene un carácter esencialmente teleológico. La verdad de una proposición consiste, pues, en el hecho de que ‘es útil’, de que ‘tiene buen éxito’, de que ‘satisface’”¹⁴³.

mismo sentido piensa Y. Congar, “La filosofía de Blondel, más que una filosofía de la religión apoyada en la reflexión crítica de las categorías y condiciones de la fe, es una apologética que conduce al umbral de la decisión de la fe [cristiana]. Esta interpretación está también de acuerdo con la de H. Bouillard (cfr. *Blondel y el cristianismo*); también piensa lo mismo A. Lang, quien habla de una “apologética del umbral” (cfr. *Teología fundamental*, pp. 115-116). Esta segunda postura es la que suscribimos nosotros.

Puede complementar perfectamente esta segunda postura, la de aquellos que ven en ella una “Filosofía de la espera o esperanza” (J. Ries, en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las religiones*, p. 203); también en este sentido C. Izquierdo quien habla del hombre blondeliano como aquel que está a la “espera de Dios” (cfr. *De la razón a la fe*). En la línea de concebir la filosofía como una soteriología o filosofía como salvación véase la obra de E. Trías, *Los límites del mundo*. En el mismo sentido, también la filosofía del último A. Flew, *Dios existe*.

¹⁴¹ M. Blondel, *La acción*, p. 3.

¹⁴² Á. L. González (ed.), *Diccionario de filosofía*, p. 931.

¹⁴³ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 787.

Sin embargo las variedades y temas del pragmatismo hacen que “no haya criterios estrictos para identificar unas características comunes tras la variopinta multiplicidad de enfoques pragmatistas”. “Esa disparidad de caracteres, en ocasiones contradictorios, no pasó desapercibida a los primeros pragmatistas”¹⁴⁴. Por ejemplo el mismo Charles S. Peirce quien ante la aparición de las nuevas corrientes de pragmatismo, contrarias al suyo, declaró que renunciaba al nombre, y que adoptaba el de *pragmaticismo*¹⁴⁵. El mismo Blondel, que consideraba el nombre un neologismo inventado por él, renunció al mismo, por la misma razón.

En efecto, se ha llamado también pragmatismo la doctrina expuesta por Blondel en *La acción* (1893). Aunque esta palabra no está en *La acción*, Lalande prueba que “Blondel la había adoptado y se servía de ella *privatum* en la época en que comenzó a escribir esta obra. ‘Desde 1888, dice, sin haberlo encontrado en ninguna parte, utilizaba el término pragmatismo y tenía nítidamente conciencia de haberlo forjado’ (*Bulletin de la Société de Philosophie*, sesión de 7 de mayo de 1908, p. 293). Lo propuso expresamente en una carta escrita a fines de 1902 [...]. Después en una nota relativa al artículo *La acción* (junio 1902) de este *Vocabulario*. Pero luego, en presencia de la acepción completamente diferente que ha tomado este vocablo en el uso público, pensó que era mejor renunciar a él para su propia filosofía del *pragma*”¹⁴⁶.

En *La acción*, Blondel habla de “praxeología” como lo distinto a su filosofía del *pragma*, es decir el “pragmatismo” en el sentido que lo entiende Blondel (término que luego rechaza por haber devenido equívoco para su filosofía). Nos dice que lo toma en un sentido etimológico, literal y positivo (que distingue *pragma* hasta de *praxis* y que diferencia *pragmatismo* de *praxeología*)¹⁴⁷.

Pero oigámosle a él: “Yo había empleado originariamente este neologismo”. Blondel habla en pasado en relación al vocablo “pragmatismo” que ya

¹⁴⁴ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 786. Cfr. W. Brugger, *Diccionario de filosofía*, p. 438; Á. L. González (ed.), *Diccionario de filosofía*, p. 929.

¹⁴⁵ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 787.

¹⁴⁶ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 788.

¹⁴⁷ M. Blondel, *La acción*, p. 206. Allí nos dice: “Hay que construir, pues, una ciencia de la puesta en práctica de los conocimientos empíricos y científicos. No es que se trate de construir una teoría del trabajo humano y de los progresos de la técnica, como intenta hacer lo que se ha llamado la *praxeología*”.

ha desechado. Pretendía con él, lo que en *La acción* llama a su filosofía, la “ciencia de la acción”, esto es: “designar una doctrina deseosa de *sintetizar metódicamente* lo que hay de eferente y lo que hay de aferente en nuestro conocimiento, una doctrina que, reservando la lección original de las acciones efectuadas, en la que *entra siempre* una cooperación instructiva, plantea con ello el *problema de nuestra integración personal* en el orden *total*, de nuestra relación entre las fuentes autónomas y las fuentes heterónomas de nuestra acción, el problema de nuestro destino. Pero, cuando algo más tarde, ha prevalecido el uso de aplicar este término nuevo a un conjunto de doctrinas de inspiración y de aspectos *muy distintos*, *he renunciado y he pedido que se renuncie* a designar con esta palabra, en lo sucesivo fijada, la epistemología crítica y el dogmatismo moral, metafísico y religioso al que P. La-berthonnière y yo nos hemos adherido”¹⁴⁸.

Resaltemos cuanto sigue:

1º Su filosofía busca hallar, mediante el método de inmanencia, la síntesis total, última, entre lo autónomo y heterónimo que necesariamente se da en la acción. Es decir, “sintetizar metódicamente lo que hay de eferente y lo que hay de aferente¹⁴⁹ en nuestro conocimiento”. Los términos, sacados del naciente mundo de la neurología, Blondel los usa en sentido lato y propio: *Eferente* como especie de movimiento centrífugo, de adentro hacia fuera; se opone a *aferente* como movimiento centrípeto, de afuera hacia dentro. Análogamente aplicado al conocimiento, lo eferente es a la autonomía (yo) como aferente es a heteronomía (lo otro).

2º El problema de hallar la “síntesis metódica” de la acción es “el problema de nuestro destino”.

En el mismo lugar –voz, *pragmatismo*–, Lalande recoge una “advertencia” y repite aspectos relevantes de su filosofía.

Su filosofía, nos dice, consiste “en mostrar en la acción una realidad que sobrepasa el simple fenómeno, un hecho al cual *no es posible sustraerse*, y cuyo análisis integral lleva *necesariamente* a pasar del problema científico al problema metafísico y religioso. Sea lo que fuere lo que pensamos, queremos o ejecutamos, en la actividad más especulativa o más material, hay

¹⁴⁸ M. Blondel, voz “Pragmatismo”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 786.

¹⁴⁹ Cfr. Las voces: “aferente”, “eferente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*.

siempre un hecho *sui generis*, el acto, el *pragma*, en el que se unen la iniciativa del agente, los concursos que recibe, las reacciones que sufre, de manera tal que el ‘compuesto humano’ se halla ‘orgánicamente modificado y como moldeado por su acción misma, en cuanto ésta se efectúa’. Esta realidad puede y debe, por lo tanto, ser el objeto de un estudio especial, distinto de la *praxeología*, es decir, de la tecnología utilitaria¹⁵⁰.

Resulta de ello que, por su acción voluntaria, el hombre sobrepasa los fenómenos: no puede *igualar* sus propias exigencias; tiene en sí más que lo que puede emplear solo; de modo que esta *acción* llama *necesariamente*, por *inevitable transcendencia*, a aquel que ningún razonamiento podría inventar, porque ninguna deducción iguala la plenitud de la vida actuante... Dios”¹⁵¹.

Una vez más, Blondel, en su intento de marcar distancias del *pragmatismo*, nos vuelve a destacar aspectos claves de su filosofía:

1º Una verdad o hecho indubitable que viene dado y se impone: “Sea lo que fuere lo que pensamos, queremos o ejecutamos, en la actividad más especulativa o más material, hay siempre un hecho *sui generis*, el acto” (los términos: “necesariamente”, “inevitable transcendencia”, “no es posible sus- traerse”, etc.).

2º La inexorabilidad del dinamismo o despliegue de la acción, apunta a una síntesis totalizante, tiende a “igualar sus propias exigencias”, explora en búsqueda de una *patria del encuentro*¹⁵², en alteridad dichosa y consumada entre el yo humano y Otro que *plenifica*, que sólo puede ser Dios: “porque nada *igual* la plenitud de la vida actuante... Dios”. Pero este Otro, en Blondel, no es *el Otro*, es el *Tú más mío*¹⁵³.

¹⁵⁰ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 786.

¹⁵¹ M. Blondel, voz “Pragmatismo”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 788.

¹⁵² Esta *patria*, nada tiene que ver con la “Patria de la identidad” en el pensamiento ateo de un Ernst Bloch, cfr. *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2004. Véase la crítica del teólogo protestante Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1999. Obviamente, en la misma concepción cristiana que Blondel.

¹⁵³ Dios no es *el otro*, el Dios bíblico de Blondel, que está detrás de su filosofía, no tiene la alternativa “o yo o él” puesta en circulación por el ateísmo. “El tú no es el yo, pero tampoco es el otro; es una parte real del yo en la comunión del *nosotros*” (cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, pp. 176-177).

Por último resulta interesante, a su vez, la carta de Blondel a Lalande en torno a su *filosofía de la acción*. En ella nos dice que su filosofía versa sobre estos dos problemas:

1º “Estudio de las relaciones del pensamiento con la acción, de manera de constituir una crítica de la vida y una ciencia de la práctica, con el propósito de arbitrar el litigio entre intelectualismo y el pragmatismo por una *filosofía de la acción* que encierra una *filosofía de la idea* en lugar de excluirla o de limitarse a ella”¹⁵⁴.

2º “Estudio de las relaciones de la ciencia con la creencia y de la filosofía más autónoma con la religión más positiva, de manera de evitar tanto el racionalismo como el fideísmo, y con el propósito de encontrar, por un examen racional, los títulos intrínsecos de la religión para ser escuchada por todos los espíritus”¹⁵⁵.

El *Concilio Vaticano I* (1869-1870) condena enérgicamente como heréticas para la fe católica, tanto el *racionalismo* como el *fideísmo* así como otros errores. Blondel alude, explícita o implícitamente a este Concilio en ocasiones diversas¹⁵⁶.

La *Constitución dogmática sobre la fe católica* de este Concilio, está de telón de fondo en toda la obra de nuestro filósofo cual *stella guide*. Conviene, pues, recoger sucintamente su contenido. Consta de cuatro capítulos cada uno de los cuales va acompañado de sus correspondientes cánones, donde con fórmula precisa, se rechazan los errores para la fe católica:

Capítulo 1: De Dios, creador de todas las cosas.

Cánones:

1. “Contra todos los errores acerca de la existencia de Dios”; 2. “Contra el materialismo”; 3. “Contra el panteísmo”; 4. “Contra las formas especiales de panteísmo”; 5. “Contra los panteístas y materialistas, contra los güntherianos y hermesianos”.

Capítulo 2: De la revelación.

¹⁵⁴ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 15.

¹⁵⁵ Recuérdese que, si no se precisa otra cosa, en Blondel, el término “religión”, es sinónimo de cristianismo católico, sin más.

¹⁵⁶ Por ejemplo: M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 73, 75, etc.; voz “Misterio”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 640; entre otros.

Cánones:

1. “Contra los que niegan la teología natural”; 2. “Contra los deístas”;
3. “Contra los progresistas” [contra el inmanentismo].

*Capítulo 3: De la fe.**Cánones:*

1. “Contra la autonomía de la razón”; 2. “Deben tenerse por verdad algunas cosas que la razón no alcanza por sí misma”; 3. “Deben guardarse en la fe misma los derechos de la razón”; 4. “De la demostrabilidad de la revelación”; 5. “Libertad de la fe y necesidad de la gracia: contra Hermes”;
6. “Contra la duda positiva de Hermes”.

*Capítulo 4: De la fe y la razón.**Cánones:*

- 1, 2 y 3: “Contra los pseudofilósofos y pseudoteólogos”¹⁵⁷.

Entresacamos del esquema de la Constitución conciliar, y transcribimos, sólo algunas de sus afirmaciones, por considerarlas especialmente relevantes para ayudar a interpretar la filosofía blondeliana. Estos errores operan, en negativo, como cortafuegos y en positivo, como luz en su pensamiento.

Según la Constitución, incurre en error de fe y debe ser declarado anate-ma:

–“Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas”¹⁵⁸.

–“Si alguno dijere que no es posible o que no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele”¹⁵⁹.

–“Si alguno dijere que el hombre no puede ser por la acción de Dios levantado a un conocimiento y perfección que supere la natural, sino que puede y debe finalmente llegar por sí mismo, en constante progreso, a la posesión de toda verdad y de todo bien”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 1781-1820.

¹⁵⁸ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1806.

¹⁵⁹ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1807.

¹⁶⁰ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1808.

–“Si alguno dijere que la razón humana es de tal modo independiente que no puede serle imperada la fe por Dios”¹⁶¹.

–“Si alguno dijere que la fe divina no se distingue de la ciencia natural sobre Dios y las cosas morales y que, por tanto, no se requiere para la fe divina que la verdad revelada sea creída por la autoridad de Dios que revela”¹⁶².

–“Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por sola la experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada”¹⁶³.

–“Si alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales”¹⁶⁴.

El cristianismo detenta, nos dice Blondel, “títulos intrínsecos” para ser *escuchado* por *todos* los espíritus. Esta verdad afecta a *todos*; por eso la razón filosófica necesariamente debe “escucharla”. Se trata de una necesidad hipotética. Hay un imperativo de la razón de escucharla si se produce.

El empleo del verbo “escuchar”, no es inocente en Blondel, y es de gran riqueza en teología. La fe es un obedecer [*ob-audire*]. “Es someterse libremente a la palabra *escuchada*, porque su verdad está garantizada por Dios, La verdad misma. De esta obediencia Abraham es el modelo que propone la Sagrada Escritura. La Virgen María es la realización más perfecta”¹⁶⁵.

¹⁶¹ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1810.

¹⁶² E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1811.

¹⁶³ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 2012.

¹⁶⁴ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 1816.

¹⁶⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 144; cfr. *Salmos*, 95, 8-9: “Ojalá *escuchéis* hoy su voz: “No endurezcáis el corazón como/ en Meribá,/ como el día de Masá en el desierto;/ cuando vuestros padres me pusieron/ a prueba/ y me tentaron, aunque habían visto/ mis obras”. Cfr. *Exodo*, 17, 1-7; *Hebreos*, 3, 7-11. La falta de escucha, es falta de fe. Es de destacar el concepto semita de “escuchar” y de “corazón” de gran riqueza y sentido propio.

San Pablo nos dice que la fe entra por el oído, viene de la audición, de la escucha: “Ergo *fides ex auditu*, auditus autem per verbum Christi”¹⁶⁶.

En el *Nuevo Testamento*, Cristo, la palabra hecha carne, es *la* luz del mundo para que el hombre no camine en tinieblas, es *el* camino *la* verdad y *la* vida¹⁶⁷.

La palabra escuchada, es por ello, luz para el hombre. Dice el salmo: “Porque en ti – en la palabra de Dios– está la fuente viva, y tu luz nos hace ver la luz”¹⁶⁸.

En la escucha, que ya es acción, la misma acción finita humana se abre elevándose a la acción de Otro que adviene, y, que paradójicamente, a su vez, ya se le adelantó posibilitando la misma escucha. Este Otro, “el Único Necesario”, es puro don o gracia, y tiene por fin “igualar” su querer [*volonté voulant*] haciéndole llegar a su destino.

De ahí que la filosofía blondeliana se configure como una defensa de los “títulos” de la fe cristiana desde la pura filosofía. Es una apologética filosófica y por tanto una defensa de la verdad *simpliciter*¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Romanos*, 10, 17: “Luego la fe viene de la audición; y la audición, por la palabra de Cristo” (versión Bover / O’Callaghan). “Así, pues, la fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Cristo” (versión de la Conferencia Episcopal Española).

¹⁶⁷ *Juan*, 8, 12: Jesús les habló diciendo: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”. *Juan*, 14, 16: “Jesús le responde: *Yo soy el camino y la verdad y la vida*” (versión de la Conferencia Episcopal Española).

¹⁶⁸ *Salmos*, 36, 10. Otra versión: “Porque en ti está la fuente de la vida, y por tu luz vemos la luz” (versión Casa de la Biblia).

¹⁶⁹ J. Ratzinger, *Communio. Un programa teológico y eclesial*, p. 360: “Importantes sectores del catolicismo actual consideran carentes de posibilidades de éxito la pregunta acerca de la verdad en el diálogo con los no católicos, y, en consecuencia, la dejan de lado sin sacarle provecho alguno, y pretenden entablar discusión partiendo de la utilidad de la fe. Esto puede ser permisible para determinadas fases del diálogo, e incluso el único camino. Pero si se abandona por completo la reivindicación de la verdad y se quiere llevar el cristianismo de la “verdad” a la (útil) costumbre (“tradición”), eso significaría que el cristianismo se da por vencido. En tal caso, este quedaría completamente inmerso en el sistema del mundo moderno, pero habría perdido su alma. Entonces, Cristo ya no podría decir: “Yo soy la verdad”, sino que quedaría rebajado a la categoría de gran personaje con una importante experiencia religiosa o, lamentablemente, a la de reformador social fracasado”. Blondel piensa exactamente igual que Ratzinger. La defensa de la verdad en sentido estricto y la defensa de la verdad que es Cristo, son una misma cosa.

6. LAS PATOLOGÍAS DE LA ESCUCHA Y DEL ENCUENTRO: EL FIDEÍSMO Y EL RACIONALISMO

Blondel huirá constantemente de dos patologías, moviéndose en el filo de un equilibrio siempre amenazado de inestabilidad: el fideísmo y el racionalismo. Aunque constituyen actitudes extremas en el pensamiento, comparten sin embargo, una franja común que los hermana. Los extremos aquí, no sólo se tocan tangencialmente, como suele decirse, sino que se intersectan¹⁷⁰. Se trata de ver esta franja de intersección.

Fideísmo y racionalismo son las dos patologías de la teología [revelación y fe] y de la filosofía [razón] respectivamente. Lo común de la patología de ambos saberes reviste aquí la forma de déficit de verdad. La ausencia o falta de “algo,” es su déficit, su *debe* a la verdad.

La *fe* es un acto humano. Es más cosas, por ejemplo, un don de Dios; pero no interesa ahora para nuestro tema una reflexión sobre la fe. La fe no es un acto medio humano, tampoco un acto no humano, (un acto meramente divino en donde el hombre fuera mera pasividad receptiva) sino, decimos, un acto humano, verdadero acto humano. Esto implica que en el acto mismo de fe, deban darse *todas* las facultades humanas. Un acto verdaderamente humano debe comprender *per modum unius*, inteligencia, sentimiento y voluntad libre. Ahora bien, el fideísmo, amputa la inteligencia humana –acto de intelección de la verdad– y reduce el acto de fe a mero sentimiento y voluntad. Al faltar la intelección de la verdad, el sentimiento deviene sentimentalismo y la voluntad en voluntarismo, pues la libertad naufraga cuando falta la verdad, pues siempre van juntas.

El fideísmo es, pues, un déficit de verdad. Un déficit de razón. Y en la medida en que la verdad de lo humano queda mutilada, el fideísmo es, metafísicamente, *in-humano*.

La *razón* también es un acto humano. Ahora bien, si el fideísmo al negar la razón, se sobrenaturaliza; el racionalismo, por el contrario, al negar la fe, se naturaliza. Éste último, es la crítica más persistente, aunque no la única, de Blondel. La gravedad está en que en ninguno de los extremos encontramos al hombre, al acto humano, a la acción. Esta es la franja que los hermana.

¹⁷⁰ La noción de teología la entendemos como teología cristiana, teniendo la cristología, su clave interpretativa de fondo.

Fideísmo y racionalismo son también actitudes éticas ante el Único Necesario, Dios. El primero por incurrir en pereza mental, sospecha de la verdad o desesperación encubierta; el segundo, por razón ingenua (otra forma de pereza mental), paradójicamente por ser poco racional, y, soberbia prometeica.

II EL MÉTODO DE INMANENCIA

1. EL PUNTO FILOSÓFICO EN EL PROBLEMA RELIGIOSO Y EL MÉTODO PROPIO PARA ABORDARLO

a) Cómo plantear el problema filosófico cara a la religión cristiana

Contamos con dos afirmaciones que muestran “la gravedad del conflicto”, la gravedad del problema: la noción de inmanencia y la noción de sobrenatural.

En relación a *la inmanencia*, “el pensamiento moderno con una susceptibilidad celosa considera la noción de *inmanencia* como la condición misma de la filosofía. Es decir que si entre las ideas reinantes hay una conclusión a la que el pensamiento moderno se aficiona como a un progreso cierto, es a la idea, muy justa en el fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna forma a una necesidad de expansión, y que ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación sobreañadida desde fuera, hay para él verdad que cuente y precepto admisible sin ser, de alguna manera, autónomo y autóctono”¹.

Según Blondel “etimológicamente y según su acción primitiva, *inmanente e inmanencia* designan: desde un punto de vista estático lo que reside en algún sujeto de manera permanente y radical; desde un punto de vista diná-

¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 43. Cfr. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: el cristianismo*, pp. 69-70: Nos dice lo mismo. Ello es prueba de la fuerte inserción en la “Nueva Teología” y en la nueva apologética filosófica zubiriana, que en el continente europeo tiene como pionero más preclaro a Blondel. Dice así Zubiri: “La revelación sería formalmente inoperante, por muy transcendente que sea, si en una o en otra forma no estuviera dirigida a y acogida en alguna dimensión del hombre, que despierta precisamente en la revelación y en que la revelación se aloja. [...] La revelación dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla”.

mico, lo que procede de un ser como la expresión de lo que lleva esencialmente en sí; y al mismo tiempo lo que vuelve y se incorpora a ese ser, como la satisfacción de una necesidad infusa, como la respuesta esperada o buscada a un llamado interior, como el complemento de un don inicial y estimulador. Es, pues, lo opuesto a lo que es accidental y extrínseco, transitorio y transitivo, simplemente exterior o definitivamente exteriorizado. [...] En su sentido normal y anterior a todo sistema particular –prosigue Blondel–, el *principio de inmanencia* consiste en esta afirmación que Santo Tomás enuncia sin restricción alguna, puesto que la formula precisamente a propósito del orden sobrenatural: “Nihil potest ordinari in finem aliquam, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem” (*Q. D. De veritate*, q. XIV, a. 2)². No he hecho más que traducir esta verdad esencial y universal recordando que en efecto “nada puede entrar en el hombre que no corresponda de algún modo a una necesidad de expansión”³.

El *principio de inmanencia* es totalmente contrario al *inmanentismo*, advierte Blondel. Conviene resaltar este extremo. Si así fuera, se “restringiría y desnaturalizaría absolutamente” lo que entendemos por el *principio de inmanencia*. Hay, pues, dos reduccionismos a rechazar en la comprensión del vocablo que estudiamos:

1º “Sujetarlo a una metafísica intelectualista o a una tesis pragmatista”.

2º “Reducirlo a significar que, ‘implicándose íntegramente el pensamiento a sí mismo en cada uno de sus momentos o grados’, no tendríamos para alcanzar la verdad y constituir la filosofía, más que devanar en nosotros un ovillo previamente hecho, más que explicitar por el análisis un implícito en el cual ‘todo es interior a todo’, más que realizar un inventario sin invención verdadera, sin aporte extraño, sin dilatación nueva, sin progreso efectivo”⁴.

Dirá además Blondel en torno al inmanentismo que no es un método, sino una “doctrina exclusiva, directamente contradicha por toda nuestra actitud moral y todo nuestro designio especulativo. Rechazamos, pues, tanto la cosa como la palabra”. En efecto el inmanentismo “evoca la idea de un sistema que nos encierra en nuestra propia inmanencia y no ve en todo desarrollo

² Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2: “Nada puede ser ordenado para un fin si no existe en él cierta proporción con ese fin”.

³ M. Blondel, voces: “inmanencia”, “inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 521.

⁴ M. Blondel, voces: “inmanencia”, “inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 522.

intelectual o vital más que pura *eferencia*; ahora bien, lo que queremos poner en evidencia, es la imposibilidad de hecho en que estamos de ‘cerrar’ así el pensamiento y la vida; es el sentido de esta inadecuación interior, principio de toda inquietud y de todo movimiento espiritual; es el deber de abrirnos a la doble *aferencia* de los íntimos estímulos gratuitos y de las enseñanzas autorizadas por el supremo esfuerzo de nuestra razón y de nuestra sinceridad”. La *inmanencia* es el carácter de la actividad que encuentra en el sujeto en que reside no sin duda todo el principio o todo el alimento, o todo el término de su desarrollo, sino, por lo menos, un punto de partida efectivo y una terminación real, cualquiera que sea, por otra parte, el intermedio comprendido entre las extremidades de esta expansión y de esta reintegración finales⁵.

Frente a la concepción inmanente de la razón moderna y a la autonomía humana se alza *lo sobrenatural*, que Blondel identificará, en este contexto, como la revelación cristiana depositada en la Iglesia Católica. Dice así: “ahora bien, por otra parte, nada hay cristiano o católico sino lo que es *sobrenatural* –no solamente trascendente en el simple sentido metafísico de la palabra, porque al fin se pueden suponer verdades y existencias superiores a nosotros cuya afirmación, procedente de nuestro interior, sería ella misma inmanente– sino propiamente sobrenatural. Es decir, que es imposible al hombre derivar de sí lo que, no obstante, se pretende imponer a su pensamiento y a su voluntad”. La pregunta entonces surge de modo irreprimible, “¿es posible, entonces, siquiera un encuentro entre la filosofía y el cristianismo, ya que parece que la una excluye al otro?”. Ahora bien, piensa Blondel, “el choque no es posible a menos que haya acuerdo en medio del conflicto [...]. El esfuerzo debe consistir en mostrar este punto de encuentro y solamente en esto”. “El obstáculo” aparece porque “lo que sacamos de nosotros mismos no es lo que hemos de recibir”. Es más, dirá Blondel: “Aún cuando (supongo lo imposible) por un esfuerzo revelador de genio recobráramos casi toda la letra y el contenido de la doctrina revelada, no tendríamos nada todavía, absolutamente nada del espíritu cristiano porque ese espíritu no es de nosotros. El poseerlo no como dado y recibido sino como hallado y nacido de nosotros es no poseerlo en absoluto; y éste es el escándalo de la razón. Es precisamente donde hace falta fijar los ojos para sondear la llaga filosó-

⁵ M. Blondel, voces: “inmanencia”, “inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 522-523.

fica”. También hablará de “la herida” de la razón filosófica⁶. El punto capital del problema se detecta de esta otra forma: “Si el cristianismo no se trata más que de una creencia o de una práctica facultativamente superpuesta a nuestra naturaleza y a nuestra razón; si dentro de este acrecentamiento pudiéramos nosotros desarrollarnos integralmente, y si nos fuera lícito rehusar deliberada e impunemente el anonadamiento del don sobrehumano, no habría entonces comunicación inteligible entre estos dos estratos de los cuales uno, desde el punto de vista racional, sería siempre como si no existiera. El no ascender no sería caer, y renunciar al honor de una vocación más alta sería permanecer en el nivel medio al que el hombre se eleva espontáneamente; [...] para la filosofía todo problema en relación a una revelación sería radicalmente inconcebible. Pero desde el momento en que esta Revelación viene, por así decirlo, a buscarnos a nuestra propia casa y a perseguirnos hasta en nuestra intimidad [...]. Porque si es verdad que las exigencias de la Revelación están fundamentadas, no se puede sin embargo decir que en lo nuestro seamos totalmente nuestros y de esta insuficiencia, de esta impotencia, de esta exigencia es necesario que haya huella en el hombre puramente hombre y eco en la filosofía más autónoma”⁷.

Lo que está en juego, pues, no es tal o cual verdad de fe sino la posibilidad misma de la fe cristiana en general. “Porque no se trata de la creencia de ciertas materias sino del problema de la fe bajo su aspecto formal e integral de lo que el filósofo debe ocuparse aquí”. Se debe, pues, “plantear el problema esencial de la filosofía religiosa sin arruinar la noción misma de religión o de la filosofía”⁸.

Para entender la gravedad del problema filosófico en torno a Dios y el hombre, es necesario volver a recordar la hipótesis cristiana de la que parte Blondel y que su método de inmanencia trata de probar. Él mismo, nos dice, que “hace profesión de filósofo sin dejar de ser cristiano y de cristiano sin dejar de ser filósofo”⁹. Tal hipótesis reza así: Todo hombre y cada hombre individualmente considerado, es creado por Dios y para Dios. Las preposiciones *por* y *para* actúan *per modum unius*, no se dan la una sin la otra. Todo hombre recibe el ser por creación y esto es pura gracia (gracia de creación); pero este ser *ya está predestinado* a participar de la vida divina

⁶ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 44.

⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 45-46.

⁸ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 46.

⁹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 57.

(gracia de redención y divinización) a través del único Mediador que es Cristo y eso, también es gracia; gracia de Dios que opera en el corazón de *todos* los hombres aún, incluso, sin ser conscientes de ello. Blondel está cierto que el fin de la creación es la Encarnación del Hijo de Dios, “Realizador universal, fuente y vínculo de todo ser”. “El Emmanuel [Cristo] es la causa final del designio creador”¹⁰ en tal medida que “el plan primitivo de la creación entrañaba el misterio del Hombre-Dios de modo que la caída (el pecado original) únicamente había determinado la forma dolorosa y humillada de Cristo, con la sobreabundancia de gracia y de dignidad que es el fruto de esta sobreabundancia de amor”¹¹.

Así, pues, la fe cristiana confiesa que “la vida humana tiene un sentido y el hombre tiene un destino”. Si es así, el método de inmanencia deberá ser “aplicado integralmente con rigor inflexible al examen del destino humano”. Pero, advierte Blondel: “La solución al problema sólo será posible si y sólo si la filosofía y la ortodoxia [teología católica] permanecen fieles así mismas”, pues, paradójicamente allí donde la filosofía es sencillamente pura filosofía y la teología auténtica teología, es posible el punto de engarce, el encuentro connatural. La distinción real de los dos órdenes es condición de posibilidad para labrar la verdadera unidad. Paradójicamente, la unión auténtica es distinción real: “Al mismo tiempo que la distinción de los dos órdenes permanece íntegra e incluso insondable, se descubre ante nosotros una vista más profunda de su unidad y armonía”¹². Por todo ello “lejos de procesar a la filosofía moderna a causa de su tendencia, ha sido necesario, por el contrario, dirigirle el reproche de que no ha llegado hasta donde ella tiende. No tenemos más que pedirle que sea plenamente consecuente con sus principios, para descubrir en sus últimas conclusiones una maravillosa conformidad con el espíritu cristiano”¹³.

¹⁰ Remitimos a la cristología cósmica neotestamentaria; *vid supra*, ap. 1.

¹¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 84.

¹² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 81.

¹³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 69.

b) El método filosófico de immanencia

i) *La constitución de una nueva filosofía y de un nuevo método de conocimiento*

Blondel está convencido que la filosofía como ciencia estricta aún no ha nacido y su propósito es constituirla. Nos recuerda a Descartes con su nuevo giro filosófico y su “Discurso del método”. En este sentido nos dirá que “a pesar del escándalo de estas palabras [...] es necesario decirlo: por una parte la filosofía no ha estado hasta el momento exactamente delimitada ni, en consecuencia, científicamente constituida. La diferencia entre lo que ha sido y lo que está en vía de llegar a ser aparecerá [...] tan grande y mayor aún [...] *mutatis mutandis*, que la que existe entre la física antes y después del siglo XVI, o entre la química antes y después del siglo XVIII”. Consiguientemente, “con mayor razón, no ha habido aún en el rigor de los términos filosofía cristiana; a la que lleva este nombre no le pertenece en absoluto ni filosófica ni cristianamente. Si puede existir una que lo merezca plenamente, está aún por constituirse. Los dos problemas son solidarios o incluso no son más que uno”¹⁴.

Para Blondel la Filosofía, si lo es en sentido estricto, es connaturalmente Filosofía cristiana y a su vez se constituye siempre espontáneamente como una justificación filosófica de la fe cristiana, esto es, en apologética filosófica. Entender este punto resulta capital, pues a nuestro filósofo no le interesa el fenómeno religioso considerado *in genere* y está muy lejos de cualquier concepción pluralista de la religión y de cualquier relativismo en temas de religión, sino el hecho netamente cristiano, o mejor aún, el hecho histórico, único e irrepetible, con valor universal y absoluto *de Cristo* como la verdad salvífica, cómo el *télos* de la humanidad y de todo lo creado mediante El, Único Mediador y el Único Necesario. Se comprenderá que en este sentido afirme que “no existe más que *una* religión que entraña y exige en sí misma *la* Filosofía. Y sería preciso añadir: sólo existe *una* filosofía que suscita y llama a *la* Religión”. Blondel sigue en este punto la tradición patristica y eclesial. Así san Justino habla de “gérmenes de verdad” [de Cristo] y que, “la simiente de Cristo está sembrada en todo el género humano”¹⁵, idea que pocos años después repetirá Tertuliano al afirmar que nuestra alma es “*naturaliter christiana*”¹⁶. San Clemente de Alejandría, nos dice Quasten, “va mu-

¹⁴ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 58.

¹⁵ San Justino, *Apología I*, 44, 8-10.

¹⁶ Tertuliano, *El Apolético*, 17, 6.

cho más allá que san Justino. Este hablaba de la presencia de semillas del Logos en la filosofía de los griegos. San Clemente compara la filosofía griega con el Antiguo Testamento en cuanto que preparó a la humanidad para la venida de Cristo. Por otra parte, san Clemente tiene sumo interés en recalcar que la filosofía no podrá nunca reemplazar a la revelación cristiana. Únicamente prepara el asentimiento de la fe¹⁷.

En efecto, nos dice Blondel, “ha sido precisa una lenta y laboriosa evolución del pensamiento [...] para sacar a la luz el *único* método que permite la constitución de *la* filosofía integral dentro del cristianismo integral, para establecer los *únicos* fundamentos sobre los que se hace posible una *nueva* ‘Escuela’”¹⁸. En otro lugar llegará a afirmar de manera nítida que hay una “única filosofía que se relaciona con el catolicismo y él con ella; o, para hablar absolutamente en un sentido preciso y científico, *la misma* Filosofía”¹⁹.

Como era de esperar, Blondel reconoce que la “cuestión del método es en el fondo una cuestión de doctrina general y esencial [de filosofía]”, pues “sólo una renovación profunda de método y de doctrina puede sacar todo el partido posible del gran movimiento del pensamiento humano desde hace cinco siglos”²⁰. Se está refiriendo, obviamente, a la nueva filosofía con su nuevo método.

Por último reseñar dos cuestiones íntimamente relacionadas con la constitución de esta nueva filosofía.

Por un lado, la *fuerte crítica a la filosofía anterior*, haciendo constar “cómo la concepción de la razón y de la filosofía, tal como es concebida por la escolástica como una herencia del pasado, es la que encierra el germen de todos los combates librados desde entonces contra la idea cristiana”. Se pregunta Blondel: ¿“Cómo la historia ha conciliado durante tanto tiempo lo que

¹⁷ Quasten, J., *Patrología I*, p. 328. Cfr. San Clemente de Alejandría, *Los Stromata*, 1,5,28; 2,2,8,4.

¹⁸ Blondel, M, *Carta sobre apologética*, p. 86. Los subrayados son nuestros. En el mismo sentido Cfr. La encíclica *Fides et ratio* donde dice que “no hay motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe” y que “una está dentro de la otra y cada una tiene su propio espacio de realización”, (n. 17).

¹⁹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 58.

²⁰ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 58-59.

la lógica opondría más bien, y que, en efecto, ha terminado oponiendo con toda justicia?”²¹.

Y prosigue: “¿De dónde proviene el que este maridaje híbrido haya podido subsistir?”²². Más adelante, la crítica arrecia en estos términos: “A medida que, enardecida al abrigo de la Escuela [escolástica], la razón ejercitándose según sus formas antiguas tomaba más conciencia de sí misma, el antagonismo no podía dejar de aparecer. Por eso la Edad *Media* está bien llamada así; en ella se aprovecha de un equilibrio provisional pero esencialmente inestable. No hablemos pues de ruptura entre esos tiempos y los nuestros. El espíritu filosófico que engendraba la escolástica es el mismo que se ha armado contra ella, y el espíritu filosófico que la ha destruido es el mismo que, madurándose él también, contribuirá al progreso de la filosofía cristiana. Importa captar esta continuidad a través de tantos virajes para discernir según el sentido que se aplica a esta palabra ambigua lo que debe haber en ella de maravillosamente fecundo y lo que se esconde de incurable esterilidad en las tentativas de la ‘Neoescolástica’”²³.

Por último, destaca *el papel vital desempeñado por la revelación cristiana en ayuda de la filosofía* en su preparación, sostenimiento y elevación para que llegue a ser una filosofía estricta. La teología revelada sale en defensa de la razón filosófica y la salva de perecer en la irrelevancia²⁴.

Efectivamente, Blondel parece concebir la historia de la evolución del espíritu filosófico en su encuentro con el hecho cristiano, en clave dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. En un primer momento (tesis) nos ha-

²¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 59.

²² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 59.

²³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 60.

²⁴ En este mismo sentido, véase la posición del filósofo G. Bueno, en AA.VV., *Dios salve la razón*. La consideramos la mejor apologética del cristianismo católico hecha desde el ateísmo, por un filósofo. La prensa regional recogía así el evento: “La razón salvada por Dios. Glosa del filósofo asturiano a una conferencia del Papa. Gustavo Bueno repasa *las supersticiones, fundamentalismos, delirios y nihilismos* de los que la racionalidad humana ha escapado por la idea del Dios cristiano”. *Es el Dios de los cristianos quien ha salvado a la razón humana a lo largo de la historia de Occidente*. “La frase, literalmente apoteósica, es la culminación del capítulo que el filósofo Gustavo Bueno ha titulado *¡Dios salve la Razón!* dentro del libro del mismo título en el que ocho pensadores de diferentes países glosan la célebre conferencia del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, en septiembre de 2006. (Cfr. *Diario La Nueva España*, Oviedo, domingo 4 de agosto de 2009).

yamos con el encuentro de la fe cristiana con la filosofía anterior, griega y escolástica, que califica de “maridaje híbrido”, inestable, que no podía subsistir. En la fase de antítesis, “la filosofía se ha transformado poco a poco y determinado precisamente a sí misma bajo la acción despreciada y rechazada de la idea cristiana”; es aquí donde el cristianismo “fuerza a ese racionalismo indebidamente oprimido y hostil ilegítimamente, a madurarse y transformarse según su interna ley de desarrollo”. Por último, se llega a la fase de síntesis, en donde “la filosofía adversa, llega a determinarse y a transformarse a sí misma precisamente del modo como el cristianismo podía desear, ya que en efecto él lo ha preparado invisiblemente”. Blondel habla también de “la virtud escondida y el apremio del cristianismo” en su labor de hacer progresar la filosofía o también que “el progreso del pensamiento libre [filosófico] está en deuda esencial con el cristianismo”²⁵.

Se observa aquí un primado de la fe sobre la razón, de la revelación sobre la razón natural; un vínculo asimétrico que hace que el *Logos* divino, que en Blondel es Cristo, atraiga hacia sí a los *logia* humanos. La Palabra de la Sabiduría determina, constituye y lleva a su plenitud a las palabras de la sabiduría humana.

ii) En qué consiste el método

Se trata, en palabras de Blondel, del “método propio para circunscribir y encontrar con utilidad el punto precisamente filosófico del problema religioso”²⁶. Este método es estrictamente filosófico, es más, es “el alma de la filosofía”. Este método de inmanencia en modo alguno debe identificarse con una doctrina de la inmanencia que consistiría “en afirmar de golpe que el hombre encuentra en sí y por sí toda la verdad necesaria para su vida, y que su salvación completa viene enteramente de él sólo. Esto sería prejuzgar la cuestión misma y partir de una conclusión”. Tampoco consiste en “adoptar el espíritu del criticismo [...] erigiendo como en un absoluto al subjetivismo humano”. La filosofía del método de inmanencia no es tampoco la de “la filosofía separada”, pues, dirá nuestro autor, “en lugar de descartar el problema religioso –como hace aquélla–, todo nuestro esfuerzo estriba en probar

²⁵ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 58-59 y 69. Cfr. en el mismo sentido, G. Bueno, *Dios salve la razón*.

²⁶ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 46.

que no se le puede eliminar y que la filosofía no es libre, ni completa, ni tal filosofía si no lo considera en su punto más agudo”²⁷.

El método de inmanencia consiste, nos dice Blondel, “en *poner en ecuación*, en la conciencia misma, *lo que parece* que pensamos y queremos y hacemos con lo que hacemos, queremos y pensamos *en realidad*; de tal suerte que en las negaciones ficticias o en los fines artificialmente queridos se encontrarán aún las *afirmaciones* profundas y las *necesidades incoercibles que implican*”²⁸.

Tres años antes de la *Lettre*, en su tesis de doctorado, nos explica en qué consiste su “método” y la “novedad” del mismo. “A partir del primer despertar de la vida sensible y hasta las más altas formas de la actividad social, se despliega en nosotros un movimiento continuo del que es posible manifestar, a la vez, el *encadenamiento riguroso* y el *carácter esencialmente voluntario*. Así, recorriendo el camino que va a través de la larga investigación que es necesario realizar, se deberá ser consciente de que la aparente necesidad de cada etapa resulta de un querer implícito. De una parte, los términos sucesivos de la acción se verán relacionados entre sí de tal forma que poco a poco se comunicará rigor científico a estudios que aún no lo han recibido. De otra parte, al descubrir cómo *nuestros actos se desarrollan irresistiblemente* y a través de qué *íntimo impulso* se superan sin cesar, lo mismo que los remolinos producidos por una piedra lanzada al agua profunda, nos iremos preparando para la cuestión suprema: para aquel que se limita al orden natural ¿existe, sí o no, concordancia entre la voluntad que quiere [*volonté voulante*] y la voluntad querida [*volonté voulue*]? Y la acción, que es la síntesis de este doble querer, ¿encontrará finalmente en sí misma la razón de su definición y de su autosuficiencia? ¿Se limitará, sí o no, la vida del hombre a lo que es del hombre y de la naturaleza, sin recurrir a nada trascendente? [...]. Para probar esto no es necesaria ninguna especulación; es un hecho [...]. La acción es el nudo tanto de la experiencia sensible como del conocimiento científico y la especulación filosófica. Al ir avanzando, nos encontraremos con los espíritus más diversos, y si se han detenido prematuramente en el camino, trataremos de hacerles ir hasta el término de su aspiración secreta”²⁹.

El método descubre, pues, que:

²⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 54.

²⁸ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 47. Los subrayados son nuestros.

²⁹ M. Blondel, *La acción*, pp. 66-67.

1º) La acción es puro dinamismo, “despliegue”, “movimiento” y tiene su punto de arranque “en nosotros”. Ello explica el porqué la acción tiende siempre a la *totalidad* por los extremos: desde la más elemental vida sensible hasta las más altas cotas de la vida espiritual. Desde “el primer despertar de la vida sensible y hasta las más altas formas de la actividad social”. Es la *universalidad* de la acción: afecta a *todo* hombre sin excepción posible, y a *todas* sus formas de vida posibles. “Vamos, pues –repetirá Blondel– a estudiar el fenómeno de la acción desde sus orígenes más elementales hasta su más amplio desarrollo posible”. Y prosigue: “Dado que esta búsqueda es compleja, que este movimiento de expansión se persigue a través del inmenso organismo de la vida, consideraremos varias etapas sucesivas”³⁰, en despliegue progresivo y ascendente. La ciencia de la acción abarcará “todo el campo del saber humano [...] y tratará de ir hasta el término de su aspiración secreta”³¹. Este no es otro que el sentido y destino últimos de la vida y del hombre; el *télos* de la misma filosofía.

2º) El dinamismo de la acción es “continuo”, no admite dilación, suspensión o término. “La acción no admite más dilación que la muerte”³². Es *la necesidad* de la acción. De ningún modo es una necesidad de conveniencia y oportunidad, pues al ser constituyente de lo humano “nuestros actos se desarrollan irresistiblemente”, “sin cesar”. Es el carácter *inexorable* de esta necesidad; o también, es el *determinismo* de la acción. El despliegue o desarrollo de la acción es “lo mismo que los remolinos producidos por una piedra lanzada al agua profunda”³³. Opera, pues, cual determinismo de una ley física.

3º) La acción no es ciega o anárquica. El dinamismo de la acción con carácter universal e inexorable “quiere algo” porque “hay algo”³⁴. De ahí que Blondel hable de “un querer implícito”, una “*volonté voulante*”, una ley o lógica de la acción. “Si existe una desproporción entre lo que somos y lo que tendemos a ser [...] ello quiere decir que hay en nosotros *algo* que conquistar, que somos todavía –por una parte y por la mejor– extraños a nosotros mismos, y que debemos considerarnos no como un fin sino como un

³⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 66.

³¹ M. Blondel, *La acción*, p. 67.

³² M. Blondel, *La acción*, p. 4.

³³ M. Blondel, *La acción*, p. 66.

³⁴ M. Blondel, *La acción*, p. 71.

instrumento de conquista”³⁵. “La filosofía [...] necesita encontrar en sí misma aquello [*algo*] que la sobrepasa: un inmanente trascendente”³⁶.

4º) La lógica de la acción se despliega en tensión *dialéctica* buscando la “concordancia”, la “ecuación”, la “síntesis” de “este doble querer” entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*.

En esta marcha dialéctica de la acción se anudan al mismo tiempo y de forma indisoluble: la necesidad (determinismo) y la libertad, la autonomía y la heteronomía. “Una está en la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización”³⁷.

Precisemos los términos *autonomía* y *heteronomía*. En Blondel, la necesidad es a la heteronomía lo que la autonomía es a la libertad. “Es necesario adecuar el querer”, repite insistentemente Blondel. Eso quiere decir que “no siendo aún lo que queremos, estamos en una relación de *dependencia* respecto de nuestro verdadero *fin*. En una palabra, lo que nosotros queremos realmente es, no lo que está en nosotros, lo ya realizado, sino lo que *nos supera* y *nos domina*. *Se quiera lo que se quiera*, siempre se quiere lo que no se es. De hecho, *siempre se impone una heteronomía* a la conciencia”³⁸. La heteronomía, formalmente hablando, es condición de posibilidad de la libertad (autonomía). “La heteronomía *no* es contraria al deseo profundo de la libertad; no hace más que consagrarlo y darle una respuesta”. La libertad no es arbitraria pues tiende a su destino que es su fin; no es sólo *libertad de*, sino *libertad para*. Y puesto que el fenómeno no colma el querer (*la volonté voulante*), “la libertad se convierte para sí misma en un fin trascendente. Si pretende quedarse totalmente en sí misma y complacerse en su propia fuerza, esa sola pretensión comienza a desnaturalizarla y a pervertirla; de suerte que la heteronomía moral es el complemento necesario de la autonomía de la voluntad. Porque todo consiste, no en querer lo que somos, sino en ser lo que queremos, separados como estamos, por así decirlo de nosotros mismos por un abismo inmenso. Y es este abismo el que hay que cruzar antes de llegar a ser finalmente tales, absolutamente tales como nos lo exigimos a

³⁵ M. Blondel, *La acción*, p. 182.

³⁶ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 66.

³⁷ La expresión la tomamos de la carta encíclica *Fides et ratio*, n. 17. Creemos que se puede aplicar a la perfección aquí. Volveremos sobre el tema más abajo. El texto dice así: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre fe y la razón: una está dentro de la otra y cada una tiene su propio espacio de realización”.

³⁸ M. Blondel, *La acción*, p. 169. Los subrayados son nuestros.

nosotros mismos. [...] La ley moral es indispensable para la libertad”³⁹. “De hecho, una autonomía se impone a la conciencia. De hecho, la imposibilidad de una autonomía inmediata nos lleva a la acción como a un éxodo inevitable”⁴⁰.

Conviene también precisar el término *dialéctica* pues tiene *distintas* acepciones⁴¹. Así las concepciones de dialéctica en Zenón de Elea, Platón, Aristóteles, la Edad Media (Dialéctica designa a la lógica formal y se opone a Retórica formando con ésta y con la Gramática las tres ramas del *Trivium*), Kant o Hegel.

Lalande nos recuerda que la palabra dialéctica, ha tenido desde la época griega clásica dos sentidos: 1º un sentido elogioso: lógica, fuerza de razonamiento; “una dialéctica ajustada”. Platón en el *Sofista* asimila el dialéctico al filósofo; 2º un sentido peyorativo: sutilezas, distinciones ingeniosas e inútiles. Así por ejemplo en Aristóteles⁴² y de modo reforzado en los modernos por el sentido kantiano. Kant llama dialécticos a todos los razonamientos ilusorios, y define la dialéctica en general como una “lógica de la apariencia”⁴³.

¿Cuál será el sentido blondeliano del término *dialéctica* de la acción? Se aproxima al de Hegel, a condición, claro está, de que sustituyamos los términos *idea* o *pensamiento*, por el término *acción*, en el sentido preciso que le da Blondel y a su vez, le alejemos de toda sospecha idealista y panteísta y le ubiquemos en una filosofía netamente realista donde los seres y el Ser no se confundan o identifiquen⁴⁴.

Hegel retoma la palabra *Dialéctica* en sentido favorable o positivo y la define como “la aplicación científica de la conformidad a leyes, inherente a

³⁹ M. Blondel, *La acción*, p. 171.

⁴⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 172.

⁴¹ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 241. Añade la siguiente crítica al término *Dialéctica*: “Esta palabra ha recibido acepciones tan diversas que no puede ser empleada útilmente más que indicando con precisión en qué sentido se toma. Y aun así hay motivo para desconfiar, hasta con esta reserva, de las asociaciones impropias que uno se arriesga a despertar así”.

⁴² Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403a.

⁴³ Cfr. A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 240.

⁴⁴ M. Blondel, *Carnets Intimes II*, p. 282: “La religion de L’Evangile n’est pas un panthéisme psychologique, une apothéose de la conscience. Dieu y est immanent à l’âme et transcendant au monde”.

la naturaleza del pensamiento”⁴⁵. Pero esta marcha del pensamiento según sus propias leyes es también conforme al desarrollo del mismo ser; de modo que el movimiento dialéctico es, de modo general, “la verdadera naturaleza propia de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de manera general de lo finito”⁴⁶. “Consiste –siguiendo con Lalande–, esencialmente en reconocer la inseparabilidad [*Einheit*] de las contradictorias y en descubrir el principio de esta unión en una categoría superior [...]. Designa todos los encañamientos de pensamiento en los que el espíritu es arrastrado gradualmente, sin poder detenerse en nada satisfactorio antes de la última etapa. Esta idea, en consecuencia, se une a menudo a la de *inquietud*”⁴⁷.

5º) “La cuestión suprema” consiste en saber si existe esa “concordancia”. Y si existe, si “la encontrará el hombre en sí mismo”, agotándose en su finitud y “autosuficiencia”, “limitándose la vida del hombre a lo que es del hombre y de la naturaleza” o bien, *tendrá que “recurrir”* a algo “trascendente”. Obsérvese cómo la universalidad e inexorabilidad de la acción puede ir más allá del hombre y de su mundo en respuesta a “la cuestión suprema” de lograr la síntesis, la concordancia entre el querer y lo querido. El método debe descubrir si efectivamente “el hombre supera infinitamente al hombre”⁴⁸ y, por consiguiente, necesita (repetimos, con necesidad universal e inexorable) una ayuda de afuera para igualarse así mismo.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 10: “Die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegende Gesetzmässigkeit”; cfr. A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 240-241.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 81, “Die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge, und des Endlichen überhaupt”.

⁴⁷ A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 240-241. Vemos aquí relevante la cita de San Agustín, *Las Confesiones*, I, 1: “Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene medida. Y pretende alabarte el hombre, parte pequeña de tu creación, justamente el hombre que lleva a costas su mortalidad, que lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios; y no obstante, pretende alabarte el hombre, esa pequeña parte de tu creación. Tú mismo le impulsas a que se deleite en alabarte, puesto que *nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*”. San Agustín y la tradición agustiniana influyen fuertemente en Blondel.

⁴⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, p. 112. Recordamos el texto: “Reconoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil: sabed que *el hombre supera infinitamente al hombre* y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición, que ignoráis. *Escuchad a Dios*”.

6) “El método [...] no es ideológico, sino positivo y práctico”. El conocimiento del método “sólo va al encuentro de la verdad”, pero sólo cuando “constituye una llamada a la acción y cuando obtiene la respuesta de ella”⁴⁹. El método debe “descubrir *en el dato mismo* una riqueza de realidad siempre oscuramente presente”⁵⁰.

“Para probar esto no es necesaria ninguna especulación; es un hecho”⁵¹. El método de inmanencia es empírico, fenomenológico, atiende sólo a lo dado. El acento realista de esta filosofía frente al idealismo versa en que el hombre no construye o pone nada, sino que se encuentra con lo que ya está ahí y hay que descubrir.

Pero para conocerlo, “descubrirlo,” es “necesario realizar una larga investigación”. Es la filosofía, “la ciencia de la acción”, a través de su método de inmanencia, la que prueba *lo que quiere* realmente la acción. “Pues los resultados esenciales de esta investigación deben ser de carácter propiamente científico”⁵². Deben tener “rigor científico”⁵³. Entendiendo por ciencia aquí, la filosofía, como ciencia estricta de la acción, con su “carácter de ciencia distinta y original”⁵⁴.

Otro texto significativo dice así: “Se trata de determinar no aquello que está fuera de la voluntad como un objeto más o menos ficticio, sino lo que está en ella, lo que la voluntad es *por el sólo hecho de que quiere, y no precisamente por lo que quiere*”⁵⁵.

El método tiene como “tarea propia criticar [...] todos los fenómenos que componen nuestra vida interior, ajustarlos, estudiar su trabazón, desenvolver su determinismo integral, [...] estudiar por ejemplo nuestra idea de Dios, no en tanto que es Dios⁵⁶, sino en tanto que ella es nuestro pensamiento necesario y eficaz de Dios, o también analizar el concepto que estamos incli-

⁴⁹ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pp. 69-70.

⁵⁰ M. Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, p. 52.

⁵¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 67.

⁵² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 67.

⁵³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 66.

⁵⁴ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 67.

⁵⁵ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 134. Los subrayados son nuestros.

⁵⁶ Es de advertir que Blondel en el primer término “Dios” está pensando en el hecho Cristo, El Dios de la Revelación objeto de la teología positiva; el segundo término “Dios”, cae exclusivamente en el campo filosófico.

nados a hacernos de las creencias o de las prácticas reveladas, no en tanto que es revelación religiosa y redentora sino en tanto que en él podemos nosotros descubrir el tipo conforme a nuestras necesidades; [...] sin pretender suplir lo que no es y lo que no puede dar”⁵⁷.

Blondel piensa que este es el único camino posible que consiste en “el descubrimiento, por medio de un análisis no psicológico sino reflexivo de la lógica de la acción, y en el desvelamiento de lo que la acción no afirma sin duda de una manera explícita, pero implica. El método consistirá, por tanto, exactamente en una dialéctica de las implicaciones”⁵⁸.

Blondel también trata de marcar distancias con la doctrina de la inmanencia o *inmanentismo* (donde “todo es interior a todo”), por el contrario el método es “su negación y su antídoto”.

“El método –nos dice–, sólo indica el punto de partida de la reflexión, que no puede establecerse de golpe en una transcendencia ruinosa para la filosofía, y debe, por lo contrario, partir de la realidad dada. Y este modo de conducirse de un pensamiento que quiere simplemente emplear todo lo que lleva en sí está tan lejos de llegar a un ‘inmanentismo’ que engendra ineluctablemente una actitud totalmente contraria”⁵⁹.

El método opera desde “la realidad dada”, se atiene a la *empeiría*, al *positum*, al dato fenomenológico. Hay *mutatis mutandis*, una especie de “duda metódica” cartesiana o *epóje* fenomenológica hurseliana. “No puede establecerse de golpe una transcendencia que sería ruinosa para la filosofía”⁶⁰.

Hay que “descubrir”, aprehender, probar el hecho que se nos da, se nos impone inexorablemente.

“En efecto –prosigue Blondel– desde el instante en que intentamos relacionar el pensamiento consciente con sus orígenes reales y encaminarlo deliberadamente hacia los fines a que tiende por sí mismo; en una palabra, desde el instante en que tratamos de igualar en nosotros la voluntad querida [*volonté voulue*] con la voluntad queriente [*volonté voulante*], so-

⁵⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 47-48.

⁵⁸ J. Lacroix, *Maurice Blondel*, p. 20.

⁵⁹ M. Blondel, voz “inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 522-523.

⁶⁰ M. Blondel, voz “inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 522-523.

mos llevados a reconocer cada vez con más precisión que, para ir así de nosotros a nosotros mismos, debemos salir de nosotros antes de entrar, sufrir múltiples intrusiones y como una desposesión provisional que, en todo orden, científico, moral, social o religioso, hace de una heteronomía laboriosamente definida y onerosamente practicada, el camino necesario de la verdadera autonomía. No se trata, pues, absolutamente, de un proceso dialéctico⁶¹ o de un simple paso de lo implícito a lo explícito⁶²; se trata de un proceso real, de una conquista, de una creación continuada, que, lejos de encerrarnos en nuestra inmanencia inicial, nos abre, nos arrastra a superarnos sin cesar, y no nos permite detenernos en nosotros mismos antes de una reintegración total”⁶³.

Sin entrar en otros aspectos relevantes del texto, cosa que haremos en el capítulo siguiente, queremos llamar la atención en lo que dice al final del mismo. Así, vemos cómo Blondel interpreta filosóficamente la acción, descubierta y analizada por el método, como “una creación continuada” y habla de una “reintegración total”. En efecto, el hombre, en el centro de la estructura dinámica de la realidad, es un *ya sí* (creación), pero *aún no* es de forma consumada (reintegración total). Vuelve a resurgir de fondo el pancristismo blondeliano, la cristología cósmica; la creación que aún no ha llegado al *eschaton*, a su destino como plenitud que tendrá lugar cuando “Dios sea todo, en todos”⁶⁴. Lo que en teología se le llamará la “tensión escatológica” del Reino de Dios: “*Ahora, somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos*. Sabemos que, cuando él se manifieste [Cristo glorioso en la Parusía], seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es”⁶⁵. “Cuando venga lo perfecto, lo imperfecto se acabará. [...] Ahora vemos como en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara”⁶⁶.

⁶¹ Ya hemos visto el sentido del término “dialéctica” empleado por Blondel, nada que ver con los otros significados al uso.

⁶² Incurriríamos en el “inmanentismo” por el rechazado; (cfr. Concilio Vaticano I, n. 1808).

⁶³ M. Blondel, voz “Inmanente”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 522-523.

⁶⁴ *1 Corintios*, 15, 28. El cap. 15 habla de la resurrección de Cristo y resurrección de los cristianos.

⁶⁵ *1 Juan*, 3, 2. Los subrayados son nuestros.

⁶⁶ *1 Corintios*, 13, 10; 12. Véase también el apartado 1 de este capítulo (presencia e influjo del principio de circularidad).

De todos los métodos apologéticos criticados⁶⁷, Blondel considera que “el único que merece ser llamado filosófico es el que remontándose hasta los extremos de la razón, no acepta ninguna heteronomía en la que no se viera él mismo como la garantía, la dependencia o la extensión de su autonomía”⁶⁸.

Sin perjuicio de un desarrollo ulterior podemos concluir diciendo que mediante el método que aplica al “hecho” de la acción, Blondel quiere rivalizar con las exigencias de la ciencia de su tiempo. Sin hacer ninguna concesión a una verdad exterior a la razón, apoyándose en la autonomía de ésta y analizando la acción en su despliegue inevitable, llega a inferir una ley del obrar, un determinismo, una lógica de la acción, una “ciencia de la práctica”: ésta revela una inadecuación entre la *volonté voulue* y la *volonté voulante*. La realización de la voluntad [*voulue*] nunca llega a agotar el proyecto más fundamental en la voluntad [*voulante*] del hombre. En cada una de sus conquistas, la voluntad descubre aspiraciones que la relanzan inevitablemente hacia otras conquistas. En un movimiento de expansión cada vez más vasto (familia, patria, humanidad) y de apertura hacia los valores más elevados, la voluntad recorrerá todos los círculos de la acción humana sin alcanzar su objetivo. Cada realización despierta la promesa de algo desconocido que moviliza a la voluntad para conquistarlo. La conclusión de Blondel es ésta: “Es imposible dejar de reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; y es imposible encontrar dentro de sí algo que satisfaga esa necesidad religiosa. Es algo *necesario* y es algo *impracticable*. He ahí las conclusiones brutas del determinismo de la acción humana”⁶⁹. Otros calificativos de lo sobrenatural empleados por Blondel: “absolutamente imposible y absolutamente necesario”⁷⁰; “necesario e inaccesible”⁷¹.

Pero es de advertir que “el estudio completo del determinismo de la acción desemboca no en una realidad ni en una posibilidad, sino en una necesidad. La ciencia –Blondel, está aludiendo, repetimos, a la filosofía– no nos debe dar ni más ni menos que lo necesario. No tiene por qué decir si las condiciones que requiere se dan efectivamente, pero suponiendo que se den,

⁶⁷ Véase M. Blondel, *Carta sobre apologética*, ap. I: “Los diversos métodos de apologética y su alcance”, pp. 22-42.

⁶⁸ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 54.

⁶⁹ M. Blondel, *La acción*, p. 365.

⁷⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 436.

⁷¹ M. Blondel, *La acción*, p. 368.

sus exigencias se convierten entonces en absolutas”. Blondel afirmará que “es este determinismo, subyacente al uso mismo de la libertad, quien permite a la filosofía constituirse en ciencia”⁷².

iii) Objeto y límites del método de inmanencia: lo sobrenatural inmanente

Para deslindar el objeto o ámbito de conocimiento y aplicación del método filosófico de inmanencia y detectar sus límites, nos fijaremos, primero, en la delimitación del término “sobrenatural”, y, segundo, en lo que Blondel llamará “reserva filosófica” o límites constitutivos de la misma filosofía.

1º) Delimitación del término “sobrenatural”.

Blondel considera que se debe partir de “una distinción radical”; esta distinción, nos manifiesta, “es la única capaz de asegurar la mutua independencia de los dos órdenes, y además conforme a la letra misma del dogma que mantiene la pura liberalidad del autor de la gracia frente a la obligación humana. Formalmente idéntica a la fe objetiva, la fe subjetiva está del todo sometida a la crítica racional, sin que la primera pueda ser alcanzada en su fondo”. Los dos órdenes a los que se refiere Blondel son el de la razón y el de la fe, el de la filosofía y el de la teología revelada, órdenes radicalmente distintos –aunque nunca separados–, hasta el punto de que “la afirmación inmanente de lo trascendente o sobrenatural, no prejuzga en nada la realidad trascendente de las afirmaciones inmanentes”⁷³.

Es, pues, obligado, mantener un “equilibrio integral” entre ambos órdenes. “La filosofía no debe olvidar jamás que nunca sobrepasa las exigencias de su propia conciencia, y que lo sobrenatural no permanece conforme a la idea que nosotros concebimos de él más que en tanto que permanezca fuera de nuestro alcance humano y que al determinar la génesis de la idea de revelación o indicar la necesidad de dogmas o de preceptos revelados, no hará jamás otra cosa que trazar cuadros vacíos de los que nada que sea nuestro será capaz de determinar la realidad o llenar el abstracto diseño [...]. Es gracias a la constatación misma de esta imposibilidad como la filosofía se armoniza con la teología”⁷⁴.

⁷² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 50.

⁷³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 48.

⁷⁴ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 48-49.

Lo sobrenatural es un término nuclear en la filosofía blondeliana de la acción y es necesario distinguir por el contexto, el doble significado del mismo, rompiendo así su ambigüedad. Hay que distinguir, de un lado, lo sobrenatural “inmanente”, lo “sobrenatural subjetivo y anónimo”, “lo sobrenatural *in natura*”, “el hecho interior” y expresiones similares, y de otro, lo sobrenatural “trascendente de la revelación”, “la práctica literal”, y otros términos similares.

Lo sobrenatural inmanente, es objeto de estudio propio del método filosófico, de la razón; “la filosofía ni debe salir nunca del punto de vista requerido por su método de inmanencia, ya que es necesario que encuentre en sí misma aquello que la sobrepasa: un inmanente trascendente”. Por otro lado, lo sobrenatural revelado, es objeto de estudio de la teología, de la intelección de la fe. “La misión” perseguida es la misma; o mejor, el sentido y destino últimos al que tiende la acción y todo hombre, [fin último como término plenificante o consumado] es único y el mismo. En efecto, “que lo sobrenatural para existir sea humanamente inaccesible es lo que enseña la fe y exige la razón. Lo que la primera nos impone como real, la segunda lo concibe como necesario a la vez que impracticable para nosotros. La una declara como gratuitamente dado lo que la otra no puede menos de postular invenciblemente. Coinciden, pues, en que no desarrollan *nunca* una *doble* misión, y también en que la una está vacía donde la otra está llena”⁷⁵. Se captan aquí nítidamente las dos acepciones de lo sobrenatural. Diferentes, pero en unidad indisoluble y en identidad y unicidad de fin.

En este punto, Blondel hace una crítica sutil a la interpretación escolástica al afirmar que aunque ambos órdenes intersectan y desarrollan un ámbito común, los llamados *preambula fidei*, sin embargo deben ser considerados órdenes cualitativamente distintos.

En este sentido, nos dice así: “Incluso cuando sus afirmaciones parecen identificarse al menos parcialmente *sub specie materiae seu objecti*, permanecen fundamentalmente heterogéneos *vía formae*”. Y argumenta diciendo que “es preciso considerar que las mismas verdades racionales que ratifica o consagra la revelación tienen, bajo su aspecto teológico, un alcance completamente distinto que bajo su aspecto filosófico, porque al fin no se puede sin duda realizar absolutamente el orden integral de las cosas incluso naturales sin pasar al menos implícitamente por Aquel de quien San Pablo enseña que es el *primogenitus omnis creaturae in quo constant omnia*, y de

⁷⁵ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 66 y 48.

quien se ha dicho que sin él, todo lo que ha sido hecho por él, vuelve a la nada”⁷⁶.

Obsérvese la hipótesis cristológica de fondo. No existe una naturaleza pura que se relaciona a modo extrínseco con lo sobrenatural revelado. No. “Ya estamos en un estado sobrenatural”. No es correcto hablar de un estado de naturaleza y otro de sobrenaturaleza como dos pisos superpuestos, yuxtapuestos y menos aún, opuestos. Blondel se remite al cardenal Dechamps para reforzar su posición y afirma que “contra quienes confunden ‘el estado de naturaleza’ *in abstracto* con el ‘estado natural actual’ del hombre, Dechamps no deja de declarar enérgicamente que, de hecho, a todos nos visita y nos penetra una gracia previa, una vocación sobrenatural positiva, y que en este sentido ‘la fe es un hecho universal como la razón’, es decir, que, al estudiarlo, nunca estudiamos la *pura natura*, cuyo concepto tampoco podemos analizar útilmente mediante datos experimentales, y que, incluso cuando lo sobrenatural está ausente de nuestro conocimiento y de nuestra voluntad expresos, no está nunca ausente de nuestro pensamiento y de nuestra vida reales, porque estamos en un estado sobrenatural”⁷⁷.

Volviendo a lo sobrenatural inmanente, objeto del método filosófico de inmanencia, hay que repetir que está “vacío” (es un “cuadro vacío” se decía más arriba). Lo sobrenatural *ya está* en el hombre, pero como “una presencia de ausencia y como una privación positiva”. Ante esta tesitura, Blondel se pregunta “¿cómo usar lo sobrenatural inmanente para animar al hecho interior a llegar al hecho exterior, para sacudir la investigación racional” en esta dirección?⁷⁸.

El grave error en el que incurrió la filosofía anterior fue en “identificar conocimiento con reflexión, y en hacer depender ésta, de los solos objetos explícitamente percibidos; en creer que nosotros no queremos ni vivimos más que en función de estas nociones; en considerar por tanto, que lo sobrenatural no entra en nosotros más que como una idea adventicia, por revelación *ex expressis verbis*. Además, al admitir que no solamente no podemos recibirlo más que desde fuera como algo hecho en primer lugar para *ser conocido*, sino también que somos por tanto efectivamente capaces de recibirlo sin tener dentro nada de lo que eso *es*. Por eso se ha llegado a ignorar lo so-

⁷⁶ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 49-50. Cfr. *Hebreos*, 1 y *Efesios*, 1.

⁷⁷ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps y los últimos avances de la apologética*, pp. 107-108.

⁷⁸ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 110.

brenatural y objetivo y anónimo [...] que es la condición de todo discernimiento y de toda asimilación del hecho exterior y de la noción objetiva y explícita de lo sobrenatural”⁷⁹.

Del texto se desprende que el hombre ya *es* sobrenatural, aunque aún no consumadamente. Detrás está como se ve la hipótesis cristiana. En efecto, asistimos aquí a la llamada tensión escatológica del “ya sí” y “todavía no” del Reino de Dios y de Cristo que “sufre” la entera creación (*Romanos*, 8, 18-24) donde ésta, y con ella el hombre, *aún* no son lo que están llamados a ser hasta que “Dios sea todo en todos” (*1 Corintios*, 15, 28; *1 Juan*, 3, 2). Pero, paradójicamente, *ya* son en esperanza, por el sobrenatural revelado, pues Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios a modo finito, para que participe por gracia del mismo ser de Dios, de su naturaleza (*2 Pedro*, 1, 4). “Pues hemos sido [ya] salvados en esperanza” (*Romanos*, 8, 24). Desde la concepción cristiana hay que afirmar que *Deus capax hominis* y a su vez, *homo capax Dei*.

Para Blondel lo sobrenatural revelado no sólo opera eficazmente cuando es expreso o conocido, sino también de forma anónima, “en la forma de sólo Dios conocida”⁸⁰ en palabras del Concilio Vaticano II al que Blondel inspiró y en el que influyó. De esta forma, hablará también de fe implícita, fe universal, y salvación anónima⁸¹.

Blondel insiste en que la *action* no pone al comienzo la hipótesis de lo sobrenatural; “se obstina ampliamente contra la confesión y la aceptación de los dones divinos. Pero lo que surge de este debate del alma con Dios es que nosotros estamos *prevenidos* para poder *venir* a la fe; y que, antes de conocer el *quid* del orden sobrenatural, estamos ya obligados a actuar según el *quia* de las fuerzas, de las luces y de las atracciones recibidas; es que la revelación, al dar a conocer el misterio de la gracia que se cumple para nosotros en el Calvario y en el Altar, da también a conocer el misterio de la gracia que está esbozado en el corazón de todo hombre para la irradiación

⁷⁹ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 111.

⁸⁰ Concilio Vaticano II, *Gadium et spes*, n. 22.

⁸¹ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechaps*, pp. 108, 110, 111, 114, 119, etc. Cfr. K. Rahner, fuertemente influido por Blondel, a través de Maréchal, hablará en el mismo sentido de revelación categorial o temática y revelación atemática o cristianismo anónimo. Cfr. K. Rahner, *Escritos de teología VI*, pp. 271ss. y 535ss.

universal de la Caridad redentora”⁸². Más abajo insistiremos sobre este tema al hablar sobre la necesidad de lo sobrenatural.

Como conclusión, desde la hipótesis cristiana, ayudará el resaltar el desarrollo de lo sobrenatural en la *Historia Salutis*, las tres fases o etapas siguientes:

1º. Lo sobrenatural inmanente: Creación → la Filosofía;

2º. Lo sobrenatural revelado: El hecho Cristo → la Teología;

3º. Lo sobrenatural escatológico: Eternidad participada con el Mediador → Visión beatífica. El hombre se iguala a sí mismo. “El hombre llega a ser verdaderamente hombre”⁸³.

Todo hombre está ya predestinado, por pura gracia, en esta *Historia salutis*. Esta historia de la salvación se despliega en tres fases que tienden al fin o destino último. Todo es y está habitado y sostenido por “el misterio de la gracia” de Dios. Blondel sigue, una vez más, a San Pablo y la tradición patrística. Así San Bernardo –que como sabemos, leyó el joven Blondel–, en uno de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* comentando el versículo que dice: *Busqué por las noches en mi lecho al amor de mi alma*, expresa el pensamiento del que parte Blondel, de la siguiente manera:

“Toda alma que entre vosotros busque a Dios, sepa que antes se anticipó otro y que ha sido buscada antes de que ella lo busque”. Y más adelante añade: “Sí, la voluntad existe, pero no tiene fuerzas suficientes. Y dice: *porque el querer lo tengo a mano, mas no el poner por obra lo bueno*⁸⁴. ¿Qué busca, por tanto, ese que hemos citado en el Salmo? Únicamente ser buscado; y eso mismo no lo buscaría si no fuese suficientemente buscado. Ved como lo pide: *Busca a tu siervo*, y de este modo quien le dio el querer le conceda también poner por obra lo que desea sinceramente”⁸⁵. En este sentido, recuérdese uno de los pensamientos de Pascal (no olvidemos que el Dios de Pascal es el Dios del cristianismo y que también sigue las sendas de san Agustín y San Bernardo), que Dios dirige al alma humana: “Consuélate, tú no me buscarías, si no te hubieras encontrado conmigo”⁸⁶.

⁸² M. Blondel, *La obra del cardenal Dechaps*, p. 112.

⁸³ Cfr. San Ignacio de Antioquía (*Rom.*, VIII, 2).

⁸⁴ *Romanos*, 7, 18.

⁸⁵ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Sermón 84, pp. 1037-1038.

⁸⁶ B. Pascal, *Pensamientos*, p. 129, edición B-553.

2º) *La reserva filosófica. Los límites la filosofía.*

El método filosófico de inmanencia al moverse exclusivamente en el ámbito de lo sobrenatural inmanente, encuentra su frontera constitutiva o límites, pues “se limita a definir las condiciones que juzga necesarias para la solución del destino humano, sin resolverlo efectivamente y sin entrañar la vida o la misma salvación”. Por eso mismo caben distintas concepciones dentro de lo que Blondel denomina “Filosofía integral”, ya que “resulta que las ideas especulativas permanecen variables y discutibles, aún cuando la verdad viva y saludable [la revelación objetiva] no lo es”⁸⁷.

La teología va en su ayuda –como vimos más arriba– e impone además sus límites a la filosofía haciéndola ser ella misma. Así la filosofía:

–“No puede *alcanzar la realidad* del orden sobrenatural”. Esto es, el hecho salvífico de la revelación acontecido en la historia.

–“No puede negar la verdad de ese orden”.

–“No puede admitir su posibilidad intrínseca, lo que sería demasiado y demasiado poco”. El hombre, desde su inmanencia está infinitamente más acá de Dios y no puede autosalvarse.

–“No puede declararse indiferente y extraña a la realidad del orden sobrenatural” ya que lo sobrenatural para el filósofo aparece como necesario al mismo tiempo que como inaccesible.

–“No puede yuxtaponerse a la teología [revelada] juzgándose autosuficiente y satisfecha en su inviolabilidad cerrada”. No es posible una filosofía “separada” del orden religioso como ya se vio⁸⁸.

“*Sólo* hay una relación que requiere la *filosofía*, y es la que determina el método de inmanencia considerando lo sobrenatural” de la siguiente manera:

–“No como algo real bajo su forma histórica”.

–“No como simplemente posible al modo de una hipótesis arbitraria”. Eso sería caer en la irrelevancia.

–“No como algo facultativo al estilo de un don propuesto sin ser impuesto”. El hombre no puede prescindir de su destino ya que está en su naturaleza.

⁸⁷ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 76, *in fine*.

⁸⁸ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 50.

–“No como conveniente a la naturaleza de la que no sería más que un supremo desarrollo”. No es algo conveniente pero prescindible, algo que meramente completa o perfecciona; de ser así caeríamos en el extrinsecismo que tanto condena Blondel. Está en juego el ser mismo del hombre, su salvación.

–“No como algo inefable hasta el punto de estar sin raíces en nuestro pensamiento y en nuestra vida”. No hablamos de un infinito sin *télos* sino de una Presencia personal que salve a la carne humana [*sarx*] en su historicidad y la consume⁸⁹.

¿Qué nos debe dar el método filosófico de inmanencia? “Con la misma precisión del espíritu científico nos debe dar *lo necesario* o lo indispensable al *mismo tiempo* que *inaccesible* al hombre”⁹⁰.

Así pues, lo sobrenatural para el filósofo aparece como necesario al mismo tiempo que inaccesible para el hombre; por el contrario, el campo de indagación propio del teólogo, versa sobre “la realidad de lo sobrenatural en su forma histórica”⁹¹.

“*El principio fundamental del que está pendiente la filosofía como ciencia [...] es que el conocimiento, incluso integral, del pensamiento y de la vida no suple ni basta a la acción de pensar y vivir, y que, por una parte, lo que nos es inmanente como la acción de pensar y el pensamiento vivo, permanece aún trascendente a la mirada refleja o filosófica que de ello se tiene, y, por otra, que este conocimiento filosófico constituye un fenómeno ulterior o trascendente a lo que la filosofía representa*”⁹².

En este sentido Lacroix, define el blondelismo como “sistema abierto” y como “una filosofía de la insuficiencia que desemboca en una auténtica in-

⁸⁹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 50. El término bíblico *sarx* [carne] denota al hombre entero, alma encarnada, carne animada. Además, la revelación cristiana “nunca considera a la carne como intrínsecamente mala”. “La carne fue creada por Dios, la carne fue asumida por el Hijo de Dios, la carne es transfigurada por el Espíritu de Dios, por lo cual el cristiano puede decir: ‘creo en la resurrección de la carne’”. Cfr. X. León-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, pp. 146-150.

⁹⁰ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 50.

⁹¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 50.

⁹² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 65.

suficiencia de la filosofía”⁹³. También Virgoulay habla de una “filosofía de la salida de la filosofía”⁹⁴.

c) La tensión dialéctica del método

Mejor sería hablar de la tensión dialéctica de la acción, detectada por la investigación llevada a cabo por el método. Debemos afirmar que la inmanencia no es posible sin la presencia de la trascendencia y correlativamente la autonomía no es posible sino por la existencia de una heteronomía. Más aún, lo mismo cabe predicar del determinismo (necesidad inexorable) y la libertad. Esta tensión dialéctica de contrarios es inescindible, paradójica y toca el misterio.

Así, nos dice Blondel, “La noción misma de inmanencia no se realiza en nuestra conciencia más que por la presencia objetiva de la noción de lo trascendente. No se puede por tanto concebir la idea de una absoluta autonomía intelectual y moral más que a condición de concebir también forzosamente una posible heteronomía. [...] “El método de inmanencia se limita simplemente a analizar esta idea inevitable de una dependencia de la razón y de la voluntad humana con todas las consecuencias que implica”. “El problema de lo sobrenatural” no sólo es “concebible, admisible y filosófico” es más aún, “la condición misma de la filosofía tal como se presenta ahora en su intran-sigente independencia”⁹⁵.

Asistimos a una corrección en profundidad de la modernidad. Descartes afirmaba como verdad indubitable el yo humano; Dios (el otro, el *heterós*) era meramente necesario para justificar la existencia del mundo exterior. Kant lo subordinará a ser un mero postulado de la ética y los materialismos subsiguientes se cerrarán sobre sí mismos absolutizándose a modo prometeico, no dejando ya sitio para Dios.

Blondel volverá a rescatar el giro cristiano invirtiendo el giro de la modernidad: yo soy yo porque antes hay un *Tú fundante* que me constituye como un yo y hace que sea lo que ya soy y aún seré; un yo llegado así mismo, en ecuación consigo mismo, o sea, radicalmente autónomo, más libre, cuanto, paradójicamente, más depende de Dios. Este giro, respetando la

⁹³ J. Lacroix, *Maurice Blondel*, p. 21.

⁹⁴ R. Virgoulay, *L'Action de Maurice Blondel (1893)*, p. 124.

⁹⁵ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, pp. 48-49.

esencia y entraña del cristianismo, no será nunca una mera restauración, sino una auténtica innovación, detectadas, eliminadas y superadas por elevación, las deficiencias de la filosofía anterior, quedando constituida de este modo, la *nueva* filosofía: la filosofía en sentido estricto, es decir, la Ciencia de la acción.

d) *L'Action* como la puesta en práctica del método filosófico de inmanencia

Blondel nos dirá que “en vez de tender a obtener mediante los propios recursos una solución teóricamente suficiente de las cuestiones planteadas por el pensamiento y por la vida, la filosofía debe tender [...] a reconocer su intrínseca insuficiencia, a determinar las condiciones de una solución real y a hacer de medio parcial y subordinado a la realización del destino total que supera el alcance de su visión y de sus fuerzas [...] y esto es precisamente lo que él “mediante una larga investigación y un análisis metódico ha pretendido mostrar en el libro de la *Action*”. La investigación de *La acción*, nos dice, está “atenta a obstruir todas las escapatorias”. El autor “cómplice en cierto modo de todas las resistencias posibles, no llega a sus conclusiones más que después de haber explorado todas las vías a través de las cuales esperaba esconderse”. Por eso considera Blondel que su método es “mucho más eficaz” que el de Dechamps y del mismo Newman, que carentes de una filosofía de la acción rigurosa, sus tesis corren el riesgo de resultar “vagas y ambiguas”⁹⁶.

2. NECESIDAD Y LIBERTAD. NATURALEZA DE LA NECESIDAD INMANENTE DE LO SOBRENATURAL

Decir que “lo sobrenatural para el filósofo aparece como lo necesario al mismo tiempo que inaccesible al hombre” es entender lo necesario en sentido determinista al igual que ocurre en “todo método de carácter científico”. Necesidad, determinismo e inexorabilidad son sinónimos en Blondel y deben tomarse en sentido ontológico absoluto. La paradoja llega al paroxismo de la tensión, cuando afirma que “este determinismo” es “subyacente al uso

⁹⁶ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 92.

mismo de la libertad”; determinismo, que como ya se apuntó, “permite a la filosofía constituirse en ciencia”. En efecto, Blondel admite expresamente que “la paradoja más importante que el presente estudio quizá ha justificado [se refiere a *La acción*] es la de analizar el determinismo de las acciones libres sin afectar en nada al uso determinado de la misma libertad”⁹⁷.

Ahora bien, si la *necesidad* de lo sobrenatural no invalida la libertad, entonces se mantiene en pie la “liberalidad [gratuidad] del donador, y en ningún caso se compromete la libertad de aquel a quien se dona”. El creador “para Dios” del determinismo –obsérvese la hipótesis cristiana–, posibilita al mismo tiempo y autentifica el encuentro personal entre dos libertades, Dios y el hombre. “Si es verdad que el don implícito de Dios es un hecho y un hecho gratuito, sin embargo, me parece que considerado, no del lado de Dios, sino del lado del conocimiento y de la actividad del hombre, este hecho gratuito [...] aparece como una *obligación*, como una necesidad que es preciso confesar y satisfacer”⁹⁸.

“Lo necesario significa que, bajo una forma de la que es imposible fijar la definición singular y concreta para cada cual, los pensamientos y actos de cada uno componen en su conjunto como un drama”⁹⁹ pues “para cada uno guarda un camino virgen Dios”¹⁰⁰. Cada uno, prosigue Blondel, por el sólo uso de esta luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y por el empleo de sus fuerzas, se halla [...] en trance de pronunciarse sobre el problema de su salvación” pues en el “más elemental de los actos que entran en el determinismo de nuestra libertad, es necesario implícitamente pasar [...] por la opción [...] y donde [la opción] se hace necesaria y decisiva entre las solicitudes del Dios escondido y las del egoísmo humano”¹⁰¹. En el drama que constituye la vida, cada hombre está embarcado y está determinado a elegir; toda elección, todo hecho por pequeño que sea, incluido el *non facere*, dice referencia al fin último que Dios es para el hombre y va configurando la opción fundamental de toda una vida. El determinismo de la acción es intrínsecamente teologal.

⁹⁷ M. Blondel, *La acción*, p. 538.

⁹⁸ M. Blondel, *Lettres Philosophiques*, carta del 9-5-1897, pp. 139-140. Los términos “hecho” y “obligación” en el texto original, figuran en mayúsculas.

⁹⁹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 51.

¹⁰⁰ León Felipe, *Antología poética*, Alianza, Madrid, 1987, p. 35. Un magnífico verso del poeta, para aprehender de un vistazo, la idea blondeliana.

¹⁰¹ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 51.

El determinismo de la acción *humana* no puede *entrar* en el orden sobrenatural que permanece siempre más allá de la capacidad, de los méritos, de las exigencias de nuestra naturaleza. Hay una frontera, *real*, entre el mundo de la razón y el de la fe (Revelación). Sin embargo, “ocultarse a su destino no es sustraerse a él. Tal es el sentido de la *necesidad* que *religa* a los dos órdenes heterogéneos”¹⁰². Lo *absolutamente imposible* para el hombre, es, al mismo tiempo, lo *absolutamente necesario* para el hombre, repetirá de continuo Blondel.

“Es legítimo mostrar que [...] nuestra voluntad nos obliga a confesar nuestra insuficiencia, nos conduce a la necesidad sentida de un acrecentamiento, nos da la aptitud, no de producirlo o determinarlo sino de conocerlo y recibirlo, nos abre, [...] como por una gracia previniente, ese bautismo de deseo que, suponiendo ya un toque secreto de Dios, permanece siempre accesible y necesario incluso fuera de toda revelación explícita y que, en la revelación misma, es como el sacramento humano inmanente a la operación misma”. El filósofo hablará también de “esa exigencia secreta que hace que todos encuentren forzosamente los datos del problema y los medios de resolverlo”. También dirá que “el que el hombre no tenga necesidad de conocerla, en todos los casos distintamente, no se deduce que no tenga siempre necesidad de la eficacia de una mediación real”¹⁰³.

La libertad

¿Qué decir de la libertad y cuál es la naturaleza de esta libertad?

La concepción de la libertad en Blondel es cristiana. No se agota en la mera facultad *de* elección entre dos o más posibilidades o entre posibilidades opuestas. La libertad es facultad entitativa, esto es, la capacidad *para* la realización personal en orden al fin último. Más aún, “la acción del hombre, en su radical precariedad, se mantiene coextensiva a la de Dios, según la doctrina teológica que enérgicamente resume S. Bernardo”. *La gracia* de Dios precede y acompaña siempre animando y sosteniendo a la libertad humana¹⁰⁴. Dice así San Bernardo:

¹⁰² M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 52.

¹⁰³ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 51.

¹⁰⁴ M. Blondel, *Carta sobre apologética*, p. 82. Blondel transcribe en latín una parte de texto del número 47 del cap. XIV del *Tratado sobre la gracia y el libre albedrío*. Nosotros lo reproducimos traducido y completo con el fin de captar mejor la profundidad de su pensamiento.

“Guardémonos, pues, cuando sintamos todo esto dentro de nosotros, de atribuirlo a nuestra voluntad, que es muy débil. O de pensar que Dios está obligado a hacerlo, lo cual es absurdo. Sino sólo a su gracia, de la cual está lleno. Ella excita al libre albedrío con la semilla de los deseos; lo sana cambiando los sentimientos; le da vigor guiándolo mientras actúa, y sigue atendiéndole para que no desmaye. Colabora con el libre albedrío de la siguiente forma: primeramente se anticipa a él, y después lo acompaña. Y se anticipa a él para que después pueda ser su colaborador. De este modo, lo que solamente comenzó la gracia lo hacen después los dos: avanzan a la vez, no por separado. No uno antes y otro después, sino a un mismo tiempo. No hace una parte la gracia y otra el libre albedrío. Cada uno lo hace todo en la misma obra y única obra. Los dos lo hacen todo. Todo se hace con el libre albedrío, y todo se hace por la gracia”¹⁰⁵.

Observemos cómo en la concepción cristiana de la que parte Blondel, “la libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre”¹⁰⁶, la libertad es “sagrada”¹⁰⁷. No es un fin en sí misma, según la visión atea. Por el contrario, Dios libera la libertad y Dios es su fin; el pecado, que en su esencia es ruptura con Dios, constituye su antítesis y engendra su anverso: la alienación.

“El objeto de la fe no se puede proponer provechosamente a una *tabula rasa*; el empuje que implica verdaderamente la responsabilidad no cae en la naturaleza desnuda y en suelo inculto; cae, por el contrario, en almas ya prevenidas, trabajadas y abiertas”. Obviamente esto es así sólo si “Dios es el autor de nuestra fe, no solamente por haber establecido fuera de nosotros, en los hechos y en los dogmas del cristianismo, un orden superior al propio orden metafísico, también por estimular nuestras energías, por suscitar y transustanciar nuestras operaciones y hacer penetrar, en la fuente y en el curso de nuestros actos más personales, un orden interno dentro del propio orden moral, un orden que es misterioso, pero que tiene sus razones y su claridad indispensables en el nacimiento o en la vida de la fe adulta”¹⁰⁸.

Blondel advierte que este punto es “de capital importancia” y que sólo la filosofía de la acción permite aclarar: “el elemento sobrenatural del acto de

¹⁰⁵ San Bernardo, *Obras completas I: Introducción general y Tratados (1º)*, p. 487.

¹⁰⁶ Concilio Vaticano II, Constitución *Gadium et spes*, n. 17.

¹⁰⁷ Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, n.13.

¹⁰⁸ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, pp. 113-114.

fe está realmente del lado del hecho íntimo, también *anónimo*; y el objeto sobrenatural, constituido fuera de nosotros, es sin duda la condición del conocimiento que nosotros adquirimos por revelación, y solamente por revelación, pero sobre todo la fuente de la gracia que nos ofrece el medio para adherirnos a la realidad redentora y, mediante ésta a la enseñanza revelada”¹⁰⁹.

No debemos concebir, pues, lo sobrenatural revelado como algo que se añade al hombre, como algo “postizo” y por tanto, ajeno al ser del hombre, aunque eventualmente le pudiera ayudar. Eso sería, nos dirá Blondel, puro extrinsecismo. En efecto, nos dice, “muchas mentes, probablemente sin saberlo, piensan y hablan como si el carácter sobrenatural de nuestra fe dependiera de nuestra manera extrínseca con la que ciertas verdades y ciertos preceptos nos vienen impuestos. Para ellas, por tanto, no hay nada sobrenatural, salvo lo que se propone explícitamente a través de vías extraordinarias y lo que se exige dado por encima de nosotros, *más allá de la razón y de la naturaleza*; según ellos, esta manera anormal de comunicación y de mandamiento constituye la gran condescendencia divina: Dios se ha dignado decir una palabra naturalmente inaccesible de su secreto y prescribirnos ciertos actos ulteriores respecto a toda moral, a toda religión natural; *a posteriori* la razón y la voluntad deben someterse a este conocimiento sobrenatural, a estas obligaciones postizas”¹¹⁰. Nada de eso, pues “lo sobrenatural se convierte dentro de nosotros en algo más interior que nuestra intimidad, se mezcla con las raíces más guardadas de nuestro ser, se une a los primeros balbuceos como a los más elevados esfuerzos de nuestro pensamiento y de nuestra acción”. Blondel en este punto enumera algunas de las razones:

–“Para hacerse buscar”.

–“Para alimentar la inquietud”.

–“Para obtener cada vez más la acogida”.

–“Para hacerse reconocible cuando se ofrece al exterior con rasgos imperiosos y con dones imprevistos”¹¹¹.

Hay en “el hecho interior” que anida en todo hombre, “la parte de un dato *ya* sobrenatural, de una potencia de obediencia positiva, de un principio de inquietud, de espera religiosa, de fe implícita, de adhesión ignorante al mis-

¹⁰⁹ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, pp. 114-115.

¹¹⁰ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 116.

¹¹¹ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 118.

terio redentor, de adhesión obligatoria y segura a la revelación conocida”¹¹². Esta “potencia obediencial positiva” es *gracia* de creación y está ordenada a la palabra de salvación histórica (sobrenatural revelado). Lo que está en juego es la salvación del hombre. Por eso Blondel insiste en que no se puede “hacer depender la salvación de una ‘noción’ o de un ‘rito’” sino que hay que conectar toda alma, ignorante o consciente de la revelación, a la realidad constitutiva del orden de la gracia, a la mediación y a la redención [salvación] que son invisiblemente aplicables a todos”¹¹³.

Quizás clarifique la difícil cuestión la concepción católica de *la gracia*, asumida plenamente por Blondel. Por gracia entiende él no sólo un favor o un socorro dado a tal o cual sin mérito anterior. Esta palabra, nos dirá, “significa la gran maravilla, la condescendencia divina, en virtud de la cual el hombre (antes de la caída por la vocación primera, después de la caída por la redención), se ha elevado a una destinación sobrenatural”. ¿En qué consiste este orden gratuito?

Consiste, nos dirá, en que “Dios adoptando a la criatura humana, le da ‘el poder de ser hecho hijo del Padre’, coheredero de Cristo, participante en el misterio íntimo de la Trinidad. Es esta transformación del servidor en hijo, esta deificación del hombre, lo que constituye por excelencia el orden sobrenatural, el orden *de* la Gracia; y todas las *gracias* particulares no tienen sentido y realidad sino relativamente a ese destino, que no puede ser natural a ninguna criatura, que es, pues, completamente ‘*gracioso*’”¹¹⁴.

Los cristianos anónimos

Llegados hasta aquí es preciso pararse a reflexionar en torno a la *controversia entre Blondel y Jean Wehrlé* en torno al año 1904. Y todo ello a propósito de los “cristianos anónimos” que podrían obtener la salvación sin conocer expresamente el Evangelio de Cristo. Ya se ha dicho algo al respecto. “¿Podemos –preguntaba en este sentido Wehrlé–, forjarnos con utilidad la idea de un Cristo que no hubiera sido revelador, y que se hubiera limitado a morir en un rincón por nosotros, sin querer que nadie lo supiera?”. Wehrlé ve a nuestro filósofo “expuesto a liquidar la importancia del conocimiento

¹¹² M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 119.

¹¹³ M. Blondel, *La obra del cardenal Dechamps*, p. 117.

¹¹⁴ M. Blondel, voz “Gracia”, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 419-420.

de la religión”. Werhlé, según la interpretación que hace de Blondel, “se niega a ver en ella [en la revelación cristiana] más que una realidad para declarar la salvación”. Blondel responde: “También yo creo en la consustancialidad del ser y del pensamiento, y por consiguiente en la solidaridad esencial, final, saludable, de la redención¹¹⁵ y de la revelación”; “Jamás he pretendido que no sirva más que para declarar la salvación”¹¹⁶.

Según nos cuenta Henri de Lubac, no mucho tiempo después, Blondel escribe a Agustin Leger con unas palabras que aclaran más el asunto: “Si el conocimiento objetivo de la verdad sobrenatural y la autoridad social de la Iglesia visible no son absolutamente indispensables para la salvación *individual*, no dejan de ser por ello realidades positivas, sustancialmente buenas y verdaderas, destinadas a ser conocidas y creídas y obedecidas, *ontológicamente necesarias a la redención de todos*, incluso de aquellos que se aprovechan de ellas dentro de ciertas condiciones subjetivas, sin conocer explícitamente su realización histórica”¹¹⁷.

Según De Lubac, cabe hablar de “cristianos anónimos” por la acción secreta del espíritu de Cristo, sin embargo, “sería un sofisma sacar de ahí la conclusión de un “cristianismo anónimo” respecto al cual la predicación apostólica no tendría más misión que hacer pasar al estado explícito: como si la revelación debida a Jesucristo no fuese más que la puesta al día de algo que había existido desde siempre”. Así mismo piensa Blondel. El problema radica en confundir o mezclar dos problemas que debieran distinguirse con nitidez. Por un lado, el problema de la verdad y de la eficacia saludable de una enseñanza y de un organismo religioso dados por Dios. Por otro lado, el problema de la apropiación individual de la salvación, posible a todo hombre con la ayuda de la gracia divina, tradicionalmente tratado en la Iglesia bajo la denominación de *“problema de la salvación de los infieles”*¹¹⁸.

No se puede poner en duda que el ateísmo, en sus diversas formas, es un hecho. Este hecho constituyó, como se sabe, uno de los principales detonan-

¹¹⁵ Obsérvese que el término redención y salvación (aunque en teología católica no son sin más equivalentes y Blondel lo sabe-, son tomados con frecuencia como sinónimos en Blondel; éste es uno de esos casos. Y así habría que interpretarlo si no decimos otra cosa.

¹¹⁶ M. Blondel / J. Wehrle, *Correspondance*, pp. 240-241.

¹¹⁷ H. De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, p. 147. Los subrayados son nuestros.

¹¹⁸ H. De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, p. 138. El autor nos hace saber que la distinción de ambos problemas, o de ambas perspectivas, la ha hecho J. Daniélou (cfr. nota 3).

tes para la celebración del Concilio Vaticano II que lo califica como “uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo”. Advierte el Concilio, que “quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa”¹¹⁹. *A contrario sensu* no se descarta que haya ateos de “buena fe”. Es decir, personas que con honestidad intelectual buscan y aman la verdad y, sin culpa suya, no sólo desconocen a Cristo sino que simplemente carecen de fe en Dios. Los hechos, como decimos, lo avalan. Y el Concilio Vaticano II nos lo recuerda. Y nos hace saber que para ellos “en la forma de sólo Dios conocida” cabe la posibilidad de salvación que es siempre en Cristo y por Cristo¹²⁰.

Esto quiere decir, cuando menos, que todo hombre está abierto constitutivamente a Dios y que es por la vía del amor al prójimo como accede a Dios. “Que el amor a Dios y el amor al prójimo son uno, y que sólo cuando allegamos el amor al prójimo a su propia esencia y a su propia consumación, entendemos lo que es Dios y lo que es Cristo, y realizamos el amor a Dios *in Christo*”¹²¹. Y al revés, el hombre puede condenarse aunque explícitamente confiese a Dios pero lo niegue por la vía del amor. Surge así la gran paradoja: la posibilidad real de la salvación individual fuera del “cristianismo oficial”, visible –pero nunca *de* Cristo, el *único* Salvador–, y la urgencia y capitalidad del anuncio del Evangelio a *todos* los pueblos.

Volvamos al tema inicial que dejamos en suspenso. Preguntémonos de nuevo de qué naturaleza es esta necesidad de lo sobrenatural en el hombre. Esta necesidad de Dios, tomado aquí en sentido lato, como lo sobrenatural, lo infinito, no es algo extrínseco al hombre completándolo, perfeccionándolo; ampliando, como si dijéramos, sus horizontes antropológicos. Es radicalmente más. Se trata de una *necesidad absoluta*. El hombre necesita absolutamente de Dios para poder ser él mismo, para poder realizarse consumadamente, para en suma, salvarse. Si Dios es, el hombre es. Dios es la condición de posibilidad para que el hombre sea. “El hombre sin Dios se desvanece”¹²².

¹¹⁹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 19.

¹²⁰ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 22 y *Ad gentes divinitus*, n. 7.

¹²¹ K. Rahner, *Escritos de teología VI*, pp. 271s y 535s (Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo”; “los cristianos anónimos”).

¹²² Concilio Vaticano II, *Gadium et spes*, n. 22. *Sensu contrario* Nietzsche tuvo esta misma intuición: “la muerte de Dios” conlleva inevitablemente el que el hombre esté “en trance de

Hay aquí, como ya vimos e iremos insistiendo, una dialéctica entre heteronomía y autonomía. Paradójicamente la heteronomía es condición de posibilidad de una auténtica autonomía humana. “Aquello que queremos realmente, no es aquello que está en nosotros ya realizado, sino aquello que nos sobrepasa y nos exige. Sea lo que sea lo que se quiera, se quiere lo que no se es. De hecho una heteronomía se impone siempre a la conciencia”¹²³. “Tomándose a sí misma como objetivo ulterior, la voluntad libre deja de *parecer* autónoma, ya que no hay adecuación entre lo que nosotros somos y lo que queremos ser; pero lo *es* en verdad, ya que la voluntad libre no permanece tal más que no quedándose en lo que ya es”¹²⁴. De este modo Blondel observa que “la libertad se convierte para sí misma en un fin trascendente. Si pretende quedarse totalmente en sí misma y complacerse en su propia fuerza, esa sola pretensión comienza a desnaturalizarla y a pervertirla; de suerte que la heteronomía moral es el complemento necesario de la autonomía de la voluntad [...]. Definida de este modo, la heteronomía no es contraria al deseo profundo de la libertad; no hace más que consagrarlo y darle una respuesta”¹²⁵.

Julián Marías, filósofo y también católico, a propósito de la moral, llega por otro lado al mismo punto: “El hombre es *imago Dei*, y entonces lo que viene de Dios, lejos de ser ajeno, es lo más suyo. No es heteronomía, porque Dios no es un *héteros* sino lo más radicalmente mío; es, precisamente, la culminación de la autonomía, el descubrimiento y la reivindicación de lo más “propio”, del *autós*, en suma de la mismidad”¹²⁶. Habría que hablar de una autonomía teónoma en la medida en que el hombre está radicado (de raíz) en Dios.

Se trata además, de una *necesidad inexorable*, que se impone, es un determinismo en la vida del hombre. El ser humano quiere lo sobrenatural, sé-

desaparición” como paso previo al nacimiento de la figura del “superhombre”. Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo. [...] Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*”, I. 4, p. 29. “Yo predico el Superhombre. Yo os anuncio el Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Quién de vosotros ha hecho algo para superarle?”, I. 3, p. 26.

¹²³ M. Blondel, *La acción*, pp. 169-170.

¹²⁴ M. Blondel, *La acción*, p. 170.

¹²⁵ M. Blondel, *La acción*, p. 171.

¹²⁶ J. Marías, *Tratado de lo mejor*, pp. 177-178.

palo o no, reconózcalo o no. No es una cuestión psicológica sino metafísica. Abarca a todo lo humano con la necesidad de una ley universal. Blondel hablara de la lógica de la acción. El hombre no puede no querer aquello que le realiza, pues sería tanto como negarse a sí mismo. El hombre paradójicamente siendo libre, está determinado; “necesariamente producida en la conciencia, la libertad se ejerce necesariamente”¹²⁷. En este sentido, en palabras de Pascal, todo hombre está “embarcado”, tiene que “apostar”¹²⁸. Dada “la inevitable trascendencia de la acción humana”, el hombre necesita absolutamente del “Único Necesario” pero sin poder conquistarlo por sus propias fuerzas¹²⁹. Absolutamente necesario y absolutamente imposible para el hombre. He ahí el “conflicto” y “la alternativa” inevitable. Tiene que elegir. Las dos opciones son asimétricas. Una conduce a la vida, la otra conduce a la muerte. Todo hombre es ciudadano del infinito. Si quiere infinitamente lo infinito se salva, si quiere infinitamente lo finito se condena, muere. Es decir, no hay salvación para él, no hay esperanza, no hay sentido último para su vida.

La filosofía se reconoce impotente para ir más allá. Impotente para conquistar el don de este infinito que le trasciende. “La realidad de este don queda ciertamente fuera de la influencia del hombre y de la filosofía; pero la tarea esencial de la razón está en ver su necesidad y en determinar las conveniencias naturales que regulan el encadenamiento de las mismas verdades sobrenaturales”¹³⁰. Ahora la filosofía debe abrirse a lo que la revelación presente en las religiones nos propone “desde fuera”. Consciente al mismo tiempo de su impotencia y de sus exigencias, la razón tiene que preguntarse si la revelación cristiana no estará en conformidad con la vivencia profunda y original de la voluntad humana. “Es preciso superar, por medio de la filosofía, los obstáculos que opone, sin duda equivocadamente, una filosofía hostil y parcial, no al contenido de tal o cual fórmula dogmática, sino a la noción misma de revelación y a la posibilidad y a la utilidad de cualquier dogma definido”. Teología y filosofía “siguen siendo distintas una de otra, pero distintas en aras de una relación efectiva [...]”. La plenitud de la filoso-

¹²⁷ M. Blondel, *La acción*, p. 159.

¹²⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, n. 451. Desde Blondel se observa que no hay que esperar a Sartre para afirmar que el hombre “está condenado a ser libre”, a tener que elegir, ya que la no elección es una forma de elección.

¹²⁹ M. Blondel, *La acción* p. 387.

¹³⁰ M. Blondel, *La acción*, p. 470.

fía no consiste en una suficiencia presuntuosa, sino en el estudio de sus propias impotencias y de los medios que, por otra parte, le son ofrecidos para llevarla a cabo”¹³¹.

En este sentido, es legítimo considerar las afirmaciones de la fe (dogmas) no ya en primer lugar como reveladas, sino como reveladoras. Se trata de considerar la revelación cristiana como una hipótesis. La razón filosófica deja ver cómo hay algo análogo a lo que proponen los dogmas. Oigamos mejor a Blondel: “No se trata de que sea legítimo pretender descubrir con la sola razón lo que precisa ser revelado para que sea conocido. Pero es legítimo proseguir la investigación hasta el punto en que sintamos que debemos desear íntimamente algo análogo a lo que los dogmas nos proponen desde fuera. Es legítimo considerar estos dogmas, no ciertamente en primer lugar como revelados, sino como reveladores. Es decir, confrontándolos con las exigencias profundas de la voluntad y descubriendo en ellos, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada. Es legítimo aceptarlos a título de hipótesis, como lo hacen los geómetras cuando dan por resuelto el problema y verifican la solución simulada por vía de análisis”¹³².

Pero la filosofía, llegando a este punto, se queda en el umbral de la puerta. El siguiente paso supone entrar ya en el terreno de la fe. Es el campo ya no de la filosofía sino de la teología.

3. LEY O LÓGICA INEXORABLE DE LA ACCIÓN

Ambas expresiones son sinónimas en Blondel. En relación al término *lógica*, a la primera de las acepciones que le hace el *Vocabulario filosófico* de Lalande (“Una de las partes de la filosofía: ciencia que tiene por objeto determinar, entre otras operaciones intelectuales que tienden al conocimiento de lo verdadero, las que son válidas y las que no lo son”), Blondel añade correcciones novedosas y significativas que cuadran y exige su nuevo sistema filosófico.

Blondel lo afirma cuando dice que “habría que tener en cuenta expresiones que, aunque son relativamente nuevas, no dejan de expresar una verdad importante por lo que quizá se harán clásicas”. En efecto, “unidas a la lógica

¹³¹ M. Blondel, *La acción*, p. 443.

¹³² M. Blondel, *La acción*, p. 441.

intelectual” (la clásica), dice: “hay una lógica social, una lógica moral, etc. Esas diversas “lógicas” del pensamiento y de la vida formarían lo que él llama la *lógica general*. “Todas tienen por fin manifestar la *inevitable tendencia a la organización*, y, en consecuencia, las solidaridades y las repercusiones que regulan o sancionan el devenir de las cosas, de la ciencia y de la acción. Todas las formas de ser *son*, sin duda; pero hay en todas, un principio de selección, de inteligibilidad, de crítica interna, de adaptación o de justicia inmanente, cuyo desarrollo real es posible y deseable estudiar; y la *lógica general* es la que tendría que representar ese papel”¹³³.

En otro lugar dirá que “sólo” “lo necesario e inevitable” dentro de lo contingente y variable le descubre al hombre “lo que no puede evitar ser antes o después, ya que por una *lógica inexorable*, saca de sus acciones queridas todo lo que ya contienen”¹³⁴.

El término *Ley* adquiere una extraordinaria riqueza y se identifica con su lógica general. Blondel piensa que conviene distinguir “claramente tres sentidos y tres aportaciones diferentes en la formación del concepto moderno de *ley*: sentidos que han parecido oponerse primeramente, pero que tienden a reconciliarse”. Destacamos aquí, de una parte, el carácter de revisión y novedad en torno al concepto de *ley*, y de otra, el afán de unidad y síntesis, característica que se da también en la *lógica de la acción*. Veamos:

“Primero, la ley es al principio la idea helénica de una distribución a la par inteligible y misteriosa, que se opone a los dioses mismos (*Moirá*, [destino], *nemesis*, *factum*, etc.); es constitutiva o declarativa de la razón misma; se expresa por el *logos* (razón). Segundo, la ley es el decreto soberano de una voluntad transcendente y omnipotente; *dixit et facta sum* (dijo, y las cosas fueron creadas): aportación del monoteísmo judío. Tercero, la ley es la expresión del orden inmanente, la fórmula de las relaciones mismas que derivan de la naturaleza, estable o móvil de las cosas, la traducción progresiva de las funciones y de las condiciones mismas de la vida”¹³⁵.

Blondel verá en la “síntesis de los tres ingredientes, en apariencia heterogéneos, de la palabra *ley*” el lugar donde radica la concepción de una ley

¹³³ M. Blondel, voz “Lógica” en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, pp. 588-589.

¹³⁴ M. Blondel, *La acción*, p. 172.

¹³⁵ M. Blondel, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 569.

nueva “que ve en toda regla, en toda norma, en toda ley especulativa o práctica la condición verdadera y buena de un progreso del ser que tiene que sufrirla o consentirla”. El ser está determinado por esta ley: puede aceptarla o rechazarla pero no puede no elegir, el no elegir ya es elegir, “está embarcado”¹³⁶.

La ley es a la vez, “la traducción a tuestas de un orden virtual, la prospección de un ideal transcendente, la realización progresiva de una perfección inmanente. Así comprendida, es a la vez razón, voluntad imperativa, amor”¹³⁷. La ley es síntesis unitiva e inseparable de inteligencia, voluntad y sentimiento. Estamos ante lo que Blondel llama, una filosofía *integral*.

“Por oneroso que pueda parecer el mandamiento, es para el bien del que debe someterse; y la heteronomía más dura, más real, debe preparar el triunfo de la autonomía verdadera”¹³⁸. Esta declaración resulta paradójica y enigmática: la heteronomía más exigente no niega sino que prepara para *la* autonomía, o sea, *la* libertad.

4. LIBERTAD Y VERDAD

Lo dicho hasta ahora plantea el problema de la unidad que se da en Blondel entre libertad y verdad. Pues si la heteronomía, la ley o el mandamiento, prepara para la libertad, no será una libertad cualquiera, sino *la* verdadera. Habrá que ver qué clase de heteronomía es la que prepara en orden a *la* verdad, pues creemos que “una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”¹³⁹.

Ya hemos hablado de la concepción de la libertad en Blondel. Conviene insistir aún más en ello. San Agustín distinguía entre *libertas minor*, el libre albedrío, la capacidad de elección [*capacitas eligendi inter plural/inter opposita*] y la *libertas maior*, la capacidad de realizar el bien con vistas al fin. Frente a la libertad como mera facultad de elección se abre otra mayor,

¹³⁶ M. Blondel, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 569.

¹³⁷ M. Blondel, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 569.

¹³⁸ M. Blondel, en A. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, p. 569.

¹³⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 90.

la libertad como facultad entitativa (no meramente electiva). Esta libertad consiste en “la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización”¹⁴⁰.

De esta última es la que habla Blondel; incluyendo, claro está, aquella, pero sin identificarse o agotarse nunca con ella. En efecto, según nuestro filósofo “la libertad verdadera, en la acepción metafísica e integral de la palabra, expresa la armonía total, el equilibrio perfecto de todas las condiciones subjetivas y objetivas, espontáneas y reflexivas, sufridas o consentidas, ratificadas o establecidas por la voluntad de una actividad personal”. Blondel remite al “texto celebre de la *Quatrième Méditation* de Descartes, en el que opone esta libertad perfecta a la libertad de indiferencia ‘que hace aparecer más bien un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad’”. También se remite a Spinoza cuando dice: *Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione*¹⁴¹. “Así entendida la libertad –prosigue Blondel– es a la vez la conquista de la homogeneidad interior y de la adaptación total, el *sibi constare*¹⁴² y el *toti mundo et Deo se inserere*¹⁴³.”

Verdad y libertad van indisolublemente juntas. Donde no hay verdad tampoco hay libertad. Donde la libertad está ausente se vive en la mentira.

Porque la libertad no es neutral, y por lo mismo, no se agota en ser mera capacidad de elección, al mismo tiempo la libertad está constitutivamente orientada en orden a un fin sépalo o no el sujeto. La libertad siempre es *de* en orden a un *para*. El “para” es el fin; el fin puede liberar o alienar. Libera siempre y únicamente el fin que se orienta al bien y a la verdad como valores convertibles. No es la libertad la que nos hace “verdaderos” pues sólo “la verdad nos hace libres”. El problema de la libertad remite siempre, pues, al problema de la verdad como núcleo fundante.

El método de inmanencia probará que la libertad será siempre, quiérase o no, sépase o no, una toma de postura ante el “Único Necesario”, Dios. Y también que la verdad reviste la forma de encuentro.

Las palabras del teólogo católico asturiano Ruiz de la Peña reproducen fielmente cuanto queremos expresar y retrata a la perfección, para concluir,

¹⁴⁰ Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 187.

¹⁴¹ “He dicho que ser libre era ser conducido sólo por la razón”. Cfr. B. Spinoza, *Ética*, IV, 68.

¹⁴² “El acuerdo consigo mismo”.

¹⁴³ “Ponerse en su lugar en el mundo y en Dios”. Obsérvese que en Blondel, libertad, verdad y hombre, son inconcebibles sin Dios.

el pensamiento de Blondel en torno a la libertad y la verdad; no es de extrañar, pues ambos se mueven en la misma visión cristiana del hombre. Dice así: “Todo acto libre es teologal; dice referencia al fin que Dios es para el hombre. No hay una opción de la libertad teologalmente neutra; todas remiten, sépase o no, a Dios. Y si Dios es el fundamento del ser personal del hombre y la libertad es la capacidad de autorrealización con que el hombre cuenta, entonces la mejor libertad, la ‘libertad más liberada’ (Heidegger), será aquella que acepta y acoge el fundamento de su ser, no aquella que lo rechaza”¹⁴⁴. Pero, añadamos una vez más, ese Dios, al que apunta Blondel, no es un Dios cualquiera, sino *la* “Sabiduría”, el Logos que por amor se hace carne, Cristo: la verdad que se hace encuentro inseparable, inconfundible y definitivo con el hombre.

¹⁴⁴ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, p. 191.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE BLONDEL

Oeuvres complètes, tome I, 1893: *Les deux thèses*. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, Presses Universitaires de France, Paris, 1995. Comprend les siguientes obras con la correspondiente fecha de publicación:

L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893, pp. 3-530.

De vinculo substantiali et de substantia composita apud leibnitianum, 1893, pp. 531-687.

Documents sur la soutenance, 1893, pp. 689-760.

Oeuvres complètes, tome II: 1888-1913: *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, Presses Universitaires de France, Paris, 1997. Comprend les siguientes obras con la correspondiente fecha de publicación:

Une association inseparable. L'Agrandissement des astres a l'horizon, 1888-1889, pp. 1-17.

L'unité intellectuelle et morale de la France, 1892, pp. 19-45.

Lettre au directeur de la «Revue de Métaphysique et morale» a propos du compte rendu de L. Brunschvicg sur «L'Action», 1893-1894, pp. 47-55.

Une de sources de la pensée moderne. L'évolution du Spinozisme, 1894, pp. 57-88.

Lettre au directeur des «Annales de Philosophie Chrétienne» a propos de la chronique de Ch. Denis, «Nouvelles tendances de l'apologétique philosophique», 1895, pp. 89-96.

- Lettre sus les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 1896, pp. 97-173.
- Le christianisme de Descartes*, 1896, pp. 175-193.
- L'illusion idéaliste*, 1898, pp. 199-216.
- Lettre au directeur des «Annales de Philosophie Chrétienne» a propos des articles de J. Segond, «Léon Ollé-Laprune»*, 1898, pp. 217-219.
- Léon Ollé-Laprune*, 1899, pp. 221-282.
- Compte rendu a propos du livre de V. Giraurd, «Pascal»*, 1900, pp. 283-288.
- La psychologie dramatique du «Mystère de la Passion» à Oberammergau*, 1900, pp. 289-309.
- Participation au Premier Congrès International de Philosophie. Paris, 1-5 août, 1900*, pp. 311-318.
- A propos de la certitude religieuse*, 1902, pp. 319-338.
- Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Au mot 'action'*, 1902, pp. 339-345.
- Réponse a l'enquête de «La Source» sur la jeunesse français actuelle*, 1903, pp. 347-351.
- Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Béatitude, Bien, Bonheur, Cartésianisme, Casuistique, Certitude, Conation, Concept, Concréation, Connaissance, Conscience, Contraire, et contradictoire, Conviction, Corps, Criticisme, Croyance*, 1903, pp. 353-364.
- Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, 1903, pp. 365-386.
- Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, 1904, pp. 387-453.
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de A. Darlu, «Observations sur la thèse d'une origine exclusivement visuelle de l'idée d'étendue»*, 1904, pp. 455-461.
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de L. Weber, «Idéalisme et positivisme»*, 1904, pp. 463-468.
- Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Déduction, Définition, Dieu, Dogmatisme moral, Duré*, 1904, pp. 469-474.
- De la valeur historique du dogme*, 1904-1905, pp. 475-509.

- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de Ch. Appuhn, «L'idée religieuse dans l'enseignement», 1905, pp. 511-516.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de H. Delacroix «Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse», 1906, pp. 517-525.*
- Le point de départ de la recherche philosophique, 1906, pp. 527-569.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de E. Durkheim «Détermination du fait moral», 1906, pp. 571-578.*
- Lettre au directeur de la Lettre à la Société français de philosophie concernant le projet de A. Lalande, «Essai de catéchisme moral», 1907, pp. 585-594.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de V. Basch, «La démocratie», 1907, pp. 595-602.*
- Deux lettres au directeur de «l'Univers» sur la méthode de l'apologétique, 1907, pp. 603-618.*
- Lettre au directeur de la «Revue du Clergé Français» a propos du livre d'E. Le Roy, «Dogme et critique», 1907, pp. 619-621.*
- Réponse à l'enquête du «Mercure de France»: La question religieuse, 1907, pp. 623-627.*
- Lettre au directeur de la «Revue de Philosophie» a propos de l'article de P. J. Cuhe, «Etude sur le monisme», 1907, pp. 629-634.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de D. Parodi, «La signification du pragmatisme», 1908, pp. 635-644.*
- Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Identique, Immanence, Immanent, 1908, pp. 469-474.*
- Collaboration a l'Almanach du Coenobium, 1909, pp. 653-655.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de E. Boutroux, «Science et religion», 1909, pp. 658-669.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de J. Delvolvé, «L'efficacité des doctrines morales», 1909, pp. 671-678.*
- Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Individualité, Induction, Intellectualisme, Intuition, 1909, pp. 679-683.*
- Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de V. Delbos, «Bibliographie des travaux philosophiques français», 1910, pp. 685-688.*

Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Liberté, Logique, Loi, Matérialisme, 1910, pp. 689-693.

La psychologie dramatique du Mystère de la Passion à Oberammergau, 1910, pp. 695-707.

Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Miracle, Moi, Mouvement, Mystère, Mystique-Mysticisme, Néant, 1911, pp. 709-718.

Lettre aux directeurs de la «Revue Pratique d'Apologétique» a propos de l'article de H. Petitot, «L'apologétique de l'immanence», 1912), pp. 719-724.

Lettre aux directeurs de la «Revue Pratique d'Apologétique» a propos de l'article de H. Petitot, «L'apologétique de l'immanence», 1912, pp. 719-724.

Lettre à la Société français de philosophie concernant le rapport de E. Le Roy, «Le problème du miracle», 1912, pp. 725-741.

Une note inédite de la Lamennais contre la religion naturelle et le «semi-déisme», 1912, pp. 743-749.

Compte rendu du livre de Mgr A. Baudrillart «Vie de Mgr d'Hulst», 1912, pp. 751-758.

Lettre aux directeurs de la «Revue Pratique d'Apologétique» a propos de l'article de J. De Tonquédec «L'idée d'immanence chez Maurice Blondel», 1913, pp. 759-768.

Explications nécessaires et simples remarques sur les «Observations de J. De Tonquédec», 1913, pp. 769-799.

Collaboration au «Vocabulaire» de Lalande. Aux mots Phénomène, Philosophie, Pragmatique-Pragmatisme, Prospection-Prospectif, 1913, pp. 801-807.

Lettre au directeur de la «Revue du Clergé Français» a propos du refus de rééditer «L'Action», 1913, pp. 809-812.

Lettres Philosophiques, Aubier, Paris, 1961.

Au cœur de la crise moderniste, Aubier, Paris, 1960.

Etudes Blondéliennes, I, Presses Universitaires de France, Paris, 1951.

Etudes Blondéliennes, II, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.

Carnets Intimes, I (1883-1894), Du Cerf, Paris, 1961.

Carnets Intimes, II (1894-1949), Du Cerf, Paris, 1966.

- BLONDEL, M. / WEHRLÉ, J.: *Correspondance*, H. de Lubac (ed.), 2 vols., Aubier, París, 1969.
- BLONDEL, M. / VALENSIN, A.: *Correspondance (1899-1912)*, 2 vols., Aubier, París, 1957.
- BLONDEL, M. / LABERTHONNIERE, L.: *Correspondance philosophique*, Du Seuil, Paris, 1961.
- BLONDEL, M. / BREMOND, H.: *Correspondance*, 3 vols., Aubier, Paris, 1970-1971.

2. OBRAS DE BLONDEL TRADUCIDAS AL CASTELLANO

- Varias voces de M. Blondel en LALANDE, A.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, trad. dirigida por Luis Alfonso y Vicente Quintero, 1ª edición, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.
- Exigencias filosóficas del cristianismo*, trad. de J. Hourton, Herder, Barcelona, 1966.
- El punto de partida de la investigación filosófica*, trad. de J. Hourton, Herder, Barcelona, 1967; trad. J. Houston, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.
- La ilusión idealista*, trad. de O. Argerami, en *Revista de filosofía de la Plata*, 1967 (19), pp. 99-114.
- Maurice Blondel y Pierre Teilhard de Chardin. Correspondencia*, comentada por H. De Lubac, trad. de R. V. Feliu, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1968.
- Historia y Dogma*, trad. de M. Muñoz, *Cuadernos Institut de Teologia Fonamental*, Barcelona, 1989 (nn. 7 y 11).
- Historia y Dogma*, trad. de C. Izquierdo / S. Kot, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
- Sobre el valor histórico del dogma*, en *Historia y Dogma*, trad. de C. Izquierdo / S. Kot, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
- Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*, introd. y trad. de J. M. Isasi, Universidad de Deusto, Bilbao, 1991.

La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica, introd., trad. y notas de J. M. Isasi / C. Izquierdo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

El Ser y los seres. Ensayo de ontología concreta integral, trad. de Martín Alonso Pongutá Huartado, Ediciones Salesianas, Bogotá, 2005.

La obra del cardenal Dechamps y los últimos avances de la apologética en M. Antonelli, *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid, 2006.

3. OTRA BIBLIOGRAFÍA

ANTONELLI, M.: *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid, 2006.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

–*Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1994.

Biblia, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

Biblia, versión de Casa de la Biblia, Casa de la Biblia, Madrid, 1992.

BLOCH, E.: *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2004.

BUENO, G. et alii: *Dios salve la razón*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.

BORGHESI, M.: *Secularización y nihilismo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

BOUILLARD, H.: *La lógica de la fe*, Taurus, Madrid, 1966.

–*Blondel y el cristianismo*, Península, Madrid, 1966.

CARTIER, A.: *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de L'Action et problématique existentielle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

CONCILIO VATICANO II: *Documentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Declaración "Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Palabra, Madrid, 2000.

CONGAR, Y.: *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970.

DANIELOU, J.: *En torno al misterio de Cristo*, Editorial Juventud S.A., Barcelona, 1961.

- DE LUBAC, H.: *Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1968.
–*Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2014.
- DENZINGER, E.: *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963.
- DUMÈRY, H.: *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Du Seuil, París, 1963.
–*La Philosophie de l'Action. Essai sus l'intellectualisme blondélien*, Aubier, París, 1948.
- ERDOZAÍN DE VICENTE, J. M.: “La apertura a lo absoluto y el problema de Dios”, *Estudio Agustinano*, 1980.
- FLEW, A.: *Dios existe*, Trotta, Madrid, 2012.
- HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Casa Juan Pablos, México, 2008.
- GONZÁLEZ, A. L. (ed.): *Diccionario de filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O.: *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997.
- GONZÁLEZ MONTOTO, J. A.: “Aproximación a la cristología de Maurice Blondel: el “Pancristismo” clave de interpretación de la realidad”, *Studium Ovetense*, 1984 (12).
- GRACIA, D.: *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986; Triacastela, Madrid, 2007.
- GUITTON, J.: *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid, 1998.
- HENRICI, P.: “Maurice Blondel y la *Filosofía de la acción*”, en VVAA: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid, 1993.
- ISASI, J. M.: *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Ed Mensajero, Bilbao, 1982.
- IZQUIERDO, C.: *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- JUAN PABLO II, *Carta a Mons. Panafieu*, Arzobispo de Aix, con ocasión del Centenario de “L’Action”, en *L’Osservatore Romano*, 12 de marzo de 1993.
–Carta Encíclica *Fides et ratio*, San Pablo, Madrid, 1998.
- KANT, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.

- KIERKEGAARD, S.: *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.
- LACROIX, J.: *Maurice Blondel. Su vida, su obra, con una exposición de su filosofía*, Taurus, Madrid, 1966.
- LAÍN ENTRALGO, P.: “Javier Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, 2005 (7), pp. 109-119.
- LALANDE, A.: *Vocabulario técnico y crítico de filosofía*, El Ateneo, Buenos Aires, 1953; ²1966.
- LANG, A.: *Teología fundamental. Tomos I-II*, Rialp, Madrid, 1966.
- LATOURELLE, R. (dir.): *Diccionario de Teología Fundamental*, voz *Blondel, Maurice*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992.
- LEÓN FELIPE: *Antología poética*, Alianza, Madrid, 1987.
- LEÓN-DUFOUR, X.: *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1988.
- MARÍAS, J.: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- MOLTMANN, J.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- MURILLO, I.: “Ciencias, metafísica y cristianismo en Leibniz”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2012 (39).
- NIETZSCHE, F.: *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.
- Ortega y Gasset, J.: *Qué es filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 1995.
- PABLO VI: *Evangelio Nuntiandi*, San Pablo, Madrid, 1995.
- PASCAL, B.: *Pensamientos*, versión, Juan Domínguez Berrueta, Orbis, Barcelona, 1977.
–*Pensamientos*, versión X. Zubiri, Alianza, Madrid, 2004.
- PIÉ I NINOT, S.: *La teología fundamental*, Editorial Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006.
- POUPARD, P. (dir.): *Diccionario de las religiones*, voz “Blondel (Maurice)”, Herder, Barcelona, 1997.
- QUASTEN, J.: *Patrología*, I-III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.
- RAHNER, K.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1998.
–*Escritos de teología VI*, Taurus, Madrid, 1969.

- RATZINGER, J.: *Fe, verdad y cultura. Congreso internacional sobre las relaciones entre filosofía y verdad revelada*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 16-2-2000.
- Communio. Un programa teológico eclesial*, Encuentro, Madrid, 2013.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- SAN AGUSTÍN: *Obras completas II: Las Confesiones*, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.
- Obras completas V: Escritos apologéticos: La Trinidad*, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.
- SAN BERNARDO: *Obras completas I: Introducción general y Tratados (1º)*, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.
- Obras completas V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.
- SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Stromata I*, Ciudad Nueva, Madrid, 1996.
- SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Carta a los Romanos*, en QUASTEN, J.: *Patrología I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- SAN JUSTINO, *Apología I*, en QUASTEN, J.: *Patrología I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de teología, vols. I-V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Estudio introductorio de E. FORMENT, Gredos, Madrid, 2010.
- SCHMIDINGER, H. M.: “Historia del concepto de Filosofía cristiana”, en AAVV: *Filosofía cristiana de los siglos XIX y XX*, t. 1, Encuentro, Madrid, 1993.
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1998.
- TERTULIANO: *El Apologético*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1997.
- TRESMONTANT, C.: *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Herder, Barcelona, 1978.
- TRÍAS, E.: *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 1985.
- VIRGOULAY, R.: *L’Action de Maurice Blondel (1893). Relecture pour un centenaire*, Beauchesne, Paris, 1992.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

–*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994.

–*El problema teológico del hombre: el cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997.

–*Escritos menores*, Alianza, Madrid, 2006.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Prosligion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘Pulchrum’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelectual racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)
- 249 Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real. Vocación al amor* (2013)
- 250 Sebastián Buzeta, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (2013)
- 251 Agustín Navarro González, *Arte y conocimiento. La estética de Wilhelm Dilthey* (2013)
- 252 Juan A. García González, *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo* (2015)
- 253 Rafael Corazón, *El voluntarismo de Descartes* (2016)
- 254 José Ángel García Cuadrado, *Tomás de Aquino, hoy* (2016)
- 255 Pablo Blanco Sarto, *La lectura del arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1918-1991)* (2016)
- 256 Arsenio Alonso Rodríguez, *Naturaleza y método. Para conocer a Blondel* (2016)