

308913



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

3
2.g.

LA DOCTRINA DE LA INTELIGENCIA EN
MAURICE BLONDEL.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

JESUS GUILLERMO FERRER ORTEGA

DIRECTOR DE TESIS: DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS.

MEXICO, D. F.

1998.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

266913



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción

Nadie negará que el problema de la inteligencia responde perfectamente a las expectativas de una tesis de filosofía. Si hay un tema que nunca ha dejado de ser objeto de reflexión, para bien o para mal, es precisamente el que concierne a lo que constituye la posibilidad misma de la teoría y de la ciencia.

La dificultad consiste en saber si la orientación de la mayor parte de las tentativas realizadas para discernir el carácter inteligible de la inteligencia misma, por así decirlo, es correcta y verdadera.

En efecto, ¿no se considera con frecuencia que para explicar la vida propiamente intelectual basta determinar las relaciones coherentes de una dialéctica absoluta, el contenido inmanente de una idea adecuada, o bien aislar, *per modum formae*, la facultad racional para estudiarla como una potencia de asimilación de lo real, sin que deba intervenir la consideración de la acción subjetiva y de la voluntad?

Se reconocerá, por supuesto, que el conocimiento abstracto es limitado e insuficiente respecto a la tendencia fundamentalmente realista del espíritu; sin embargo, se insistirá en que el contexto de la unión final del conocimiento con el ser es el ámbito de la teoría, de la ciencia demostrativa, de los conceptos precisos que abarcan la complejidad de lo real.

Ahora bien, esta postura es falsa desde un doble punto de vista:

a) Por una parte, el ser no es asimilable, *in stricto sensu*, como una mera idea o como un mero reflejo. Si el ser es verdaderamente alteridad respecto al sujeto cognoscente, no puede asimilarse sin más como una *noción*, sino como una *presencia real* libremente ofrecida y libremente aceptada, lo que de ninguna manera equivale a negar que la noción y la teoría puedan conformar una certeza objetiva. De ahí la importancia de restituir el verdadero significado del carácter unitario de la inteligencia, de acuerdo a la tradición clásica;

b) Por otra parte, es imposible fragmentar el espíritu en diversas potencias aisladas e incommunicables, *alia et non aliter*. Si hay un error grave que destruye la auténtica doctrina de la inteligencia es precisamente la idea de que el acto cognoscitivo puede definirse al margen de la acción integral del espíritu y prescindiendo además de la libertad original del sujeto. Se separa así la idea de la vida, y se busca, o bien una inmediata ecuación del concepto y de la realidad, o bien, reconociendo la insuficiencia del concepto, un modelo teórico que exprese definitivamente al ser deseado.

Pues bien, la razón fundamental de nuestra tesis y el motivo que justifica la elección del tema, son precisamente la convicción de que la unión suprema que bosqueja la tendencia intelectual, si se nos permite la expresión, no consiste en una representación, por perfecta que se le suponga, sino en una comunión amorosa, que respeta y conserva la subsistencia y la acción original de los seres, que les hace participar *in operibus lux* en la Verdad y en el Bien infinitos. *Multi unum corpus, cor unum in multis, anima multiplex et multiformis in uno Spiritu*; es también la convicción de que la voluntad y la acción no son extrañas o intrusas en el problema decisivo que se le propone a la inteligencia.

¿Y por qué Maurice Blondel? Porque explícitamente Blondel se propuso enfrentar este racionalismo y este idealismo que deforman, hasta sofocarla, la doctrina integral de la inteligencia, ¿y cómo? Determinando, por una parte, las características de la unión que proporciona un sentido al dinamismo intelectual, y por otra parte la relación profunda que une el conocimiento y la acción en la vida espiritual.

Quisiéramos también reivindicar un autor que, no obstante su grandeza filosófica y espiritual, ha sido criticado injustamente, y a veces relegado precisamente ahí donde más hace falta. De cualquier manera, estamos convencidos de que, tarde o temprano, Blondel será, si no aplaudido por el gran público ni el primero en una lista de popularidad, si reconocido como un verdadero maestro de la metafísica del espíritu.

Tales son las razones que justifican el tema de nuestra tesis. Expliquemos ahora nuestros objetivos:

a) En primer lugar, nos interesa definir con la mayor exactitud posible la vinculación estrecha de la postura cuyo único propósito es determinar una adecuación perfecta de la teoría y de la realidad y además definir la inteligencia al margen de la acción, con sistemas filosóficos concretos e históricos tales como el racionalismo, el inmanentismo y el idealismo (capítulo 1). La filosofía de Maurice Blondel debe estudiarse precisamente como un debate y un diálogo a la vez con estos sistemas.

b) En segundo lugar, nos interesa superar las oposiciones que separan al sujeto cognoscente del mundo físico y orgánico, de sus condiciones psicológicas, en suma, de su pertenencia al mundo. La trascendencia del espíritu humano no debe comprenderse como una evasión o como una caída: significa principalmente que el hombre debe comprender y asumir al mundo desde una perspectiva superior,

dibujando en éste, por así decirlo, los valores que expresan su propia novedad y originalidad. *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*. La tarea de una fenomenología de la inteligencia y del pensamiento no es otra que establecer, desde el punto de vista de la ciencia y no de la realización definitiva del espíritu, la relación específica que les une con sus condiciones antecedentes (capítulo 2), condiciones que, por demás, no se reducen a ser una pura materialidad, bruta y opaca, de hecho ininteligible.

c) En tercer lugar, nos interesa explicar la mutua implicación y el mutuo progreso del conocimiento y de la acción en el problema de la inteligencia. Esta solidaridad se manifiesta plenamente en la opción suprema que condiciona la vida del espíritu - opción que, en la existencia concreta y compleja del hombre se traduce en opciones constantes -. No se trata, sin embargo, de una opción que daría lugar a una decisión puramente individual, a una expansión final de nuestra iniciativa personal. Implica también la libertad, y por lo mismo la mediación, de otros individuos, de otras personas, y sobre todo del Ser infinito. Es lo que justifica una teoría sobre el carácter de inacabamiento de la inteligencia (capítulo 3).

c) En cuarto lugar, nos interesa explicar en qué sentido conviene hablar de un *inacabamiento* esencial de la inteligencia y del pensamiento; se trata, lo veremos, de una doctrina fundamentalmente metafísica, y no de una simple constatación empírica. Discernir el inacabamiento del espíritu, en efecto, nos conduce a plantearnos el problema supremo de la vida, a considerar desde un punto de vista filosófico las aportaciones históricas y reales de la religión positiva, y a disponernos prácticamente para recibir la acción divina. Nunca debe olvidarse, sin embargo, que el triunfo supremo del espíritu debe ser activo, y no meramente ideal o especulativo (capítulo 4).

Ahora bien, ¿cuáles son los límites de nuestro trabajo? Con el riesgo de incurrir en *excusationes non petitae*, señalemos los siguientes:

a) La necesidad de circunscribir nuestro tema nos obligó a pasar por alto ciertos problemas y ciertas soluciones que si bien no están incluidas en la doctrina de la inteligencia propiamente dicha, se relacionan estrechamente con ella, sea con una relación de antecedencia, sea con una relación de consecuencia: tal el problema ontológico, tal el problema de la metafísica del actuar, tal incluso, el problema de la filosofía y del espíritu cristiano. El lector debe considerar que la comprensión profunda

de la doctrina blondeliana de la inteligencia exige un estudio aparte de estas cuestiones, que de suyo conforman temas específicos y determinados, pero solidarios entre sí;

b) En segundo lugar, la complejidad de la filosofía de Maurice Blondel: sus textos son voluminosos (Presses Universitaires de France: prepara en este momento una edición de las obras completas de Maurice Blondel en nueve tomos, cada uno de un promedio de 800 páginas), su pensamiento es denso en ocasiones, aunque generalmente claro, sus ideas están saturadas de matices y de implicaciones importantes, su lenguaje es preciso, aunque adecuado a un diálogo querido con la filosofía moderna. Es imposible resumir esta doctrina en poco más de 150 páginas.

Estos límites deben constituir, para el lector, el criterio o lineamiento de interpretación de nuestro trabajo: sinceramente, creemos que el valor positivo de nuestra investigación radica en su contraste manifiesto con las interpretaciones negativas de algunos manuales de historia de la filosofía - en los que se abusa de dos o tres citas fuera de contexto, de lugares comunes o incluso de chismes infundados; de hecho, hemos sido testigos de cómo algunos espíritus, después de haber leído estas interpretaciones de manual, aterrorizados ante frases que, separadas de su contexto, pueden deformarse hasta parecer verdaderas monstruosidades y absurdos, consideran imposible e inútil toda tentativa de interpretación positiva de la filosofía blondeliana -.

Creemos igualmente que comprendemos bien el espíritu blondeliano, y es sobre todo lo que quisiéramos presentar al lector. Profundamente espiritual, profundamente practicante, profundamente religiosa, la filosofía de Blondel no es y no será del gusto de una mentalidad mundana. Su valor no está en función de una popularidad estruendosa en los *mass media* o de la solicitud de los vendedores de libros para ofrecer sus textos en los anaqueles a precios exorbitantes.

"Si Blondel es importante, si su obra merece atención, nos han preguntado algunos, ¿por qué no se le rinde culto en los ámbitos intelectuales de moda? ¿Por qué no le estudian a él, en lugar de estudiar a Gadamer, a Heidegger, a Wittgenstein o a Marcuse? ¿Por qué, en definitiva, perder el tiempo en una 'filosofía light', en un 'clásico de segunda clase', si ahí están Aristóteles, Kant y Hegel como objeto de estudio para una tesis de licenciatura?"

Para responder estas preguntas no intentaremos discernir los múltiples prejuicios que implican de fondo; nos limitaremos a decir lo siguiente: Blondel no está a la moda, no creemos que lo llegue a estar jamás, ni conviene tampoco que lo esté, aunque es un hecho real e indiscutible que en Europa se comienza a estudiar la filosofía blondeliana como nunca se había hecho hasta ahora.

Por otra parte, Blondel no puede ignorarse ya en el ámbito del pensamiento católico, puesto que de tal manera ha planteado problemas esenciales, de tal manera ha propuesto soluciones interesantes, que les ha conferido un carácter de *universalidad* - no digamos de verdad inmediata e indiscutible; para esto hace falta estudiarlo libre y pacientemente, como a cualquier otro autor -, esto es, de absoluta relevancia, que ningún filósofo cristiano que se proponga dar razón completa de sus creencias desde su propio punto de vista, puede prescindir de la consideración del pensamiento blondeliano, sea para estar o no de acuerdo con él.

Rogamos al lector no olvidar que nuestro trabajo no constituye un punto de partida para juzgar a Blondel, sino única y exclusivamente a nosotros mismos. Si al lector le parece que una idea, una cita o un texto amplio de Blondel son erróneos o ambiguos, no debe concluir contra Blondel, sino contra nosotros, y para resolver su duda o su inquietud debe acudir a la obra de Blondel, *sicut cervus, ad fontes*.

¿Qué método utilizamos para realizar nuestro trabajo? La exposición de nuestros objetivos lo sugiere de alguna manera: determinar las etapas de una dialéctica para así hacer comprensible una doctrina que comporta una tesis esencial, a saber, la inteligencia es ciertamente la facultad de posesión del ser, no porque lo represente pasivamente, sino porque lo restituye en sí activamente, de manera que su finalidad no es la representación conceptual o la sistematización teórica, sino la intersubjetividad y la comunión religiosa.

Para lograr este objetivo, hemos recurrido, sin prejuicio alguno, a las diversas obras de Blondel que nos parecieron convenientes para el tema de nuestro trabajo: tanto a la célebre tesis sobre *L'Action* (1893), como a la *Trilogie* final sobre *La Pensée, L'Être et les êtres* y *L'Action* (1936-7), así como otros escritos de menor envergadura. Se trata de textos difíciles de conseguir y de elevado precio. Sin

embargo, no escatimamos esfuerzo alguno para disponer de ellos y utilizarlos durante la elaboración de nuestro trabajo.

Todas las traducciones del francés y del latín al castellano son nuestras, salvo indicación expresa. El lector dispone así de un número considerable de textos que, muchos, todavía no han sido vertidos a nuestro idioma. Es verdad que la lectura directa del autor en su lengua original - y sobre todo la labor de traducción- significó un notable esfuerzo de nuestra parte; no obstante, se trató de una experiencia única y enriquecedora. Leyendo a Blondel en sus propios escritos, y no a través de intérpretes, por mucho que estos pudieran favorecer la obra del filósofo francés, confirmó nuestra sincera convicción del valor y de la profundidad de su pensamiento, que lamentablemente se conoce - si a eso se le puede llamar *conocimiento* - a través de manuales cuya exposición es por lo general muy pobre, y en ocasiones definitivamente falsa. El lector puede estar seguro de que estudiamos con detenimiento las principales obras de Blondel (*L'Action* (1893), la *Trilogie*, y los dos volúmenes sobre *La Philosophie et l'esprit chrétien*) y muchos escritos breves, pero igualmente valiosos, con excepción de aquellos que es absolutamente imposible conseguir en nuestro país.

A pesar de que hay excelentes estudios sobre la filosofía blondeliana, hemos preferido restringirnos lo más posible a los textos de nuestro autor; así se explican las múltiples omisiones que no obedecen a de ninguna manera a una valoración negativa de tales estudios, sino sencillamente a nuestro deseo de exponer principalmente a Blondel *in se*. No hemos ignorado, sin embargo, aquellos que destacan por su calidad interpretativa, y sobre todo porque contaron con el respaldo del propio Blondel.

Nuestro trabajo no pretende ser polémico o crítico, sino eminentemente constructivo; hemos leído y estudiado las principales interpretaciones negativas de Blondel, pero no creimos conveniente ni oportuno elaborar una investigación cuya característica principal fuese un debate, que a decir verdad, hoy en día ya no tiene razón de ser. Si el lector conoce algunas de estas posturas críticas, advertirá fácilmente que nuestra perspectiva se opone radicalmente a las mismas.

Hemos insistido en el carácter integral de la doctrina blondeliana de la inteligencia, esto es, en el sabio equilibrio que se propone respecto a la teoría y la acción; puesto que Blondel se esforzó constantemente por enfocar los problemas desde un punto de vista comprensivo y armónico, el abuso de las etiquetas

fáciles de los manuales de historia ("ismos", "ismos" y más "ismos"), cuando se aplican indiscriminadamente, es aquí particularmente nocivo y engañoso.

Nada hemos dicho de la pretendida implicación que en algún tiempo se quiso ver entre Blondel y el movimiento modernista. De tal manera son obvias las diferencias y las oposiciones, de tal manera son evidentes los numerosos textos de Blondel al respecto, así como los estudios de notables historiadores, teólogos y filósofos que tratan, *ex professo*, del tema, de tal manera son definitivos los testimonios de las más altas autoridades eclesiásticas, que cualquier tentativa de comparación o de establecer una complicidad o una afinidad de tendencias o de ideas, proviene de una ignorancia o de una insolencia insoportables. Mejor callar, de acuerdo a la divisa de Leibniz: *offensiones non necessariae merito vitantur*.

Finalmente, es nuestro deseo que los lectores de este trabajo adviertan la importancia del tema y del autor que escogimos; es también nuestro deseo que sirva como punto de partida, todavía muy imperfecto, para investigaciones ulteriores que no tendrían otro propósito que difundir una gran filosofía y una gran espiritualidad. Se trata de un propósito que exigió y exigirá un considerable esfuerzo, pero de ninguna manera inútil.

Capítulo 1: El problema y el método.

1.1 El problema de la inteligencia.

¿Cuáles son la definición y la función que convienen atribuir a la palabra *inteligencia*? ¿Qué itinerario debe seguir el espíritu para alcanzar la plenitud y perfección de la vida intelectual? He ahí las interrogantes fundamentales que intentaremos responder en este trabajo, apoyándonos en la obra filosófica de Maurice Blondel.

El problema de la inteligencia, cuyo enunciado se corresponde con las preguntas que acabamos de formular, no se limita en absoluto al orden puramente especulativo. Necesariamente, repercute en el complejo terreno de la vida moral y social. En efecto, ¿cuántas concepciones éticas, doctrinas sociales o modelos políticos no suponen implícitamente una determinada noción de la inteligencia, de su papel real, de su actividad rectora y de su alcance, de la cual viven y se nutren constantemente?¹

Es por ello que al abordar este problema, Blondel sabe no estar únicamente abocado a despejar una incógnita, *ignotum*, o a satisfacer una curiosidad exclusivamente teórica. "Trabajar por la inteligencia, por la extensión de su dominio tanto a lo bajo como a lo alto de la zona en donde con frecuencia se limita la investigación filosófica"² es también una tarea eminentemente práctica.

No es por lo tanto exagerado afirmar que los frecuentes conflictos que oponen irreductiblemente a los sistemas filosóficos y los desórdenes éticos que afectan dolorosamente la vida de las personas y de los pueblos se explican en gran parte por estar supeditados a distintas maneras de comprender la inteligencia. De ahí la urgencia de disipar la incertidumbre que reina respecto a su significado auténtico.

Esta labor exige un procedimiento metódico: en primer lugar, recoger y estudiar las más diversas acepciones de la palabra *inteligencia*, para determinar así su verdadera naturaleza y su valor real. No podría tratarse, inicialmente, de una investigación excluyente; en efecto, se impone ante todo un inventario integral de los distintos puntos de vista que se tiene sobre la *inteligencia*, de tal modo que no quede fuera ningún dato positivo.

Sólo de esta forma, y en segundo lugar, se podrá ordenar jerárquicamente los más variados aspectos de la vida intelectual y descubrir el *vínculo* oculto y la *unidad* profunda de la *inteligencia*. Si hay una constante en la filosofía blondeliana, trátase de tal o cual cuestión particular, es la preocupación de explicar la diversidad y complejidad de lo real a partir de un principio de unidad concreto, sin que haya confusión o ambigüedad alguna.³

Cuidado de no excluir o eliminar arbitrariamente los datos positivos que ofrece la experiencia - una experiencia que se conoce gracias al esfuerzo conjunto de todas las facultades humanas -; cuidado de explicar los fenómenos heterogéneos y cualitativamente diversos desde la perspectiva de su unidad esencial - sería más correcto decir, *unidad* y *unidades*, pues la unidad final y suprema del orden natural y espiritual, *ut unum sint*, que abarca y da sentido a la multiplicidad real, no destruye la unidad relativa de los seres singulares -, he ahí las principales características del *realismo integral*⁴ que propone Blondel, y que es además el resultado de un método muy preciso y perfectamente determinado que conviene ahora describir y valorar, antes de examinar su aplicación concreta al problema de la inteligencia.

1.2 El método de immanencia.

El método filosófico de Maurice Blondel se caracteriza, ante todo, por una preocupación de *universalidad*. En efecto, Blondel se esforzó por definir y aplicar un método "que no fuese solamente accidental o provisorio, sino que tocase la universalidad del problema filosófico, y que incluso relacionase el aspecto metafísico con los aspectos psicológico, moral y lógico, los cuales no forman en el fondo más que un sólo y mismo conjunto."⁵ El afán de universalidad se explica así por una inspiración fundamentalmente *metafísica*⁶.

Este método no podría disolverse en la pura abstracción⁷ o restringirse a cuestiones exclusivamente técnicas. Su valor es correlativo a su posibilidad de aplicarse al estudio de la vida concreta, "puesto que sería erróneo considerar a la filosofía como constituida al margen de la vida real"⁸. Por el contrario, la filosofía no es sino una parte de esta vida a la que "sirve de motor"⁹, aprovechando al mismo tiempo "los movimientos espontáneos de la civilización general"¹⁰. El temor de caer en los abusos de la abstracción o en el tecnicismo se explica por una inspiración fundamentalmente *realista* y por el interés de servir a las tendencias más profundas de la vida y del espíritu.

¿Por qué este método ha sido ignorado o evadido con mayor frecuencia de lo deseable? Será útil emprender una crítica de las actitudes que han conducido a los filósofos a preocuparse únicamente de ciertos aspectos y de ciertos problemas, sustrayéndoles así de las preocupaciones de la vida común. De esta manera, al concluir la parte negativa de la exposición del método blondeliano, *pars destruens*, se comprenderá mejor sus características y elementos positivos.

¿Qué hacen los filósofos la mayor parte de las veces, se pregunta Blondel? Unos reaccionan inmediatamente contra todas las ideas que les desagradan, y por consiguiente tienden a prescribirlas

"como si estas tesis adversas no tuvieran ningún derecho a la existencia, ninguna realidad histórica."¹¹ De ahí que el método verdaderamente universal y realista deba asumir una actitud contraria, como justamente observa Blondel: "Los errores mismos no son cosas inexistentes; las ideas que chocan con las nuestras no son insignificantes; encierran quizá una parte de verdad, y es bueno que seamos atentos incluso con aquellos que nos contradicen y más nos irritan."¹²

Otros, en cambio, buscan siempre ocasiones de conciliación; según ellos, "si han surgido contradicciones, es porque los filósofos no han planteado bien los problemas y han carecido de espíritu crítico."¹³ Lo que más les inquieta es poder encontrar una perspectiva supuestamente superior y sintética que disiparía cualquier conflicto. "Desgraciadamente, dice Blondel, las dificultades que creían abolir reaparecen siempre bajo formas con frecuencia apenas cambiadas y que, en el fondo, permanecen equivalentes y constantes; de manera que interminablemente renacen los conflictos que creían haber dominado, apaciguado o incluso suprimido."¹⁴

El realismo integral no puede constituirse ni a partir de una postura exclusiva y excluyente, ni a partir de un débil eclecticismo. Si combatientes y conciliadores fracasan, se debe a que unos y otros "razonan como si los verdaderos problemas debieran plantearse, no entre los datos reales, sino entre transposiciones de las cosas en el dominio del pensamiento; como si el pensamiento, viviendo aparte del resto, comprendiera y de alguna manera supliera todo el resto. Desde este punto de vista (que es muy universalmente adoptado, incluso sin que la mayor parte lo advierta), se hace abstracción del orden concreto, de los datos vitales, de todo lo que precede, acompaña, completa al pensamiento reflejo y las construcciones del espíritu".¹⁵

Es desde esta perspectiva que debe comprenderse la crítica que hace Blondel a los procedimientos arbitrarios de abstracción o de sistematización conceptual. Se trata de evitar la tentación de construir un mundo imaginario que se parezca al mundo real tan sólo en el nombre, puesto que ha excluido del mismo lo que le constituye esencialmente, o bien de sintetizar artificialmente toda clase de datos, sin crítica y discernimiento previos. El método blondeliano tiene precisamente como finalidad apartarnos de toda elaboración abstracta y de toda doctrina pretendidamente exhaustiva y acabada que finalmente resulten parciales e incomprensivas.

No son nuestros conceptos y nuestras representaciones lo que nos proporciona inmediatamente la visión perfecta de la realidad profunda. "La primera tarea del filósofo es ponerse en guardia contra esta ilusión que, por ser natural, muy frecuente y muy tenaz, no es menos una disposición totalmente injustificable y verdaderamente ruinosa para toda empresa especulativa."¹⁶

Esto significa simplemente que no se debe privilegiar de tal manera a las representaciones próximas o a los conceptos que se les confunda con lo real por excelencia. Por lo mismo, no se deben aislar para utilizarles como material de elevadas construcciones especulativas, pero abstractas e inoperantes. El valor realista de la filosofía está subordinado "a la observación respetuosa de los hechos y de las realidades auténticas"¹⁷, que podría llegar a oponerse irreductiblemente al "trabajo artificial de la discusión crítica de las ideas, como si las ideas fueran las cosas, e incluso más que las cosas."¹⁸

Hasta aquí hemos presentado el aspecto negativo del método blondeliano, a saber, la prevención contra uno de los mayores obstáculos que pueden detener y anquilosar la investigación filosófica: privilegiar de tal forma a las representaciones y a los conceptos que se termine por hacer de ellos el equivalente o el sustituto del ser y de la vida del espíritu; o bien aislarles, como si fuesen un material de trabajo constituido aparte, para edificar complejas teorías sin otro valor que su coherencia lógica.

En efecto, ni una ni otra cosa se deben intentar sin la precedencia y la primacia jerárquica de la observación dócil y atenta de los hechos. Si Blondel le concede, *de facto et de iure*, un lugar y un valor al realismo conceptual, es siempre bajo la condición de que se sitúe en el marco de una investigación exhaustiva de los hechos. La *constatación* es así previa a toda definición o sistematización de carácter absoluto.

Lo hasta aquí dicho se comprenderá mejor si presentamos ya la parte positiva, *pars construens*, del método blondeliano.

Se puede examinar las *ideas* considerando únicamente sus contornos lógicos, es decir, radicalizando de tal manera su definición y su presunto carácter suficiente, que todo esfuerzo de flexibilizarlas o hacerlas compatibles con otros aspectos o determinaciones resulte contradictorio; se termina así identificando el ser y la idea, o bien considerando a ésta como el único ser posible. Pero se desembocará inevitablemente en una postura en la que estas mismas ideas se excluyen y se repudian las unas a las otras. La imagen que se nos viene a la mente al contemplar esta ontología idealista, observa Blondel, es la de "unas figuras de hierro que no se ajustarían y que estarían por lo mismo reducidas a golpearse sin combinaciones posibles."¹⁹

Por el contrario, es preferible ver estas ideas como *realidades psicológicas* - esto es, como hechos constatados por la observación. No se pierda de vista que Blondel no quiere decir que lo único que nos es accesible es el ser de la representación psicológica, *esse est percipi*; como veremos, su método

excluye semejante postura, por ser el efecto arbitrario de una mera elaboración abstracta -, como hechos que deben ser comprendidos en el conjunto de la realidad.

En lugar de excluir las tesis adversas y los hechos susceptibles de ser constatados, es preciso ver cómo están incluidos en un complejo que en una primera instancia no logramos discernir armoniosamente, "pero que es preciso aceptar inicialmente, tal como lo encontramos en el orden histórico."²⁰

Estamos ya en condiciones de enunciar la *primera regla* del método filosófico de Maurice Blondel, a saber: "aceptar esta diversidad de datos sin introducir prematuramente una preocupación de exclusión."²¹ Más tarde será posible "operar una selección, emitir juicios, descubrir un criterio y considerar ciertos estados, ciertas doctrinas, como la expresión de una verdad o de un error, de una razón o de una falta."²²

Por consiguiente, lo más importante es evitar toda anticipación que arriesgaría dejar de lado o viciar irremediamente el examen completo de los datos que el filósofo debe tener en cuenta a lo largo de su investigación. Blondel procede en cierto sentido como Descartes, puesto que parte de "una suerte de suspensión del juicio con respecto de todos los prejuicios."²³ Hay, sin embargo, una diferencia esencial que importa sobremanera poner de relieve, particularmente porque caracteriza la postura que, en general, asume Blondel ante la filosofía moderna en algunos de sus aspectos negativos.

Descartes eliminaba sin más todos los prejuicios antiguos, "como si fuera posible vaciar al espíritu de su contenido previo"²⁴. No sucede lo mismo con Blondel: "nosotros, por el contrario, aceptamos, bajo título de inventario completo y minucioso, la totalidad de los datos que encontramos en nosotros o fuera de nosotros, en el mundo de las ideas, como entre toda la diversidad de las personas o de las doctrinas."²⁵

A Blondel le interesa por lo tanto no separar prematuramente el sujeto del objeto, el fenómeno del ser, la interioridad de la realidad externa. No hay entre todo esto confusión posible, pero tampoco una oposición radical. Hacer un inventario completo de la realidad externa e interna equivale a asumir los datos positivos como *fenómenos*²⁶ - y no, entiéndase bien, como puras representaciones psicológicas cuyo ser no es otro que el de la misma representación²⁷- que pueden y deben ser examinados en sus relaciones complejas y en su diversidad cualitativa, sin que algunos, sean pocos o muchos, se vean excluidos por una metafísica prematura del sujeto o del objeto, como si hubiese que optar por el uno o por el otro, como si colocarse en el punto de vista de la interioridad equivaliese a

prescindir necesariamente de toda perspectiva trascendente o viceversa, como si adoptar el criterio científico equivaliese a la obligación de rechazar toda investigación más profunda de la naturaleza de los seres o del espíritu.

Este método, en parte por circunstancias del momento histórico que vivió Blondel, en parte por una profunda concepción de la evolución de la filosofía moderna - como veremos más adelante- fue denominado *método de immanencia*²⁸, pero en un sentido único y perfectamente determinado que conviene precisar: "Así, colocarse en el punto de vista de todos los demás espíritus, buscar lo que cada uno aporta de luz, de verdades parciales, de estrecheces provisorias, es practicar lo que se ha denominado 'el método de immanencia'; significa que se entra, por así decirlo, en el interior de todas las conciencias, de todas las realidades, en lugar de evocarlas en el estrecho pensar que podemos hacernos inicialmente de ellas, como si tuviéramos el poder de realizarlas instantáneamente en nosotros tales como son en sí mismas."²⁹

Para evitar cualquier malentendido, será muy útil hacer algunas observaciones:

En primer lugar, sería un error restringir el método de immanencia al examen de las disposiciones subjetivas de los hombres o del contenido intrínseco de las doctrinas filosóficas. "Este método no se refiere por lo tanto solamente a los aspectos psicológicos y a los datos subjetivos; se amplía para considerar y para restituir las complejidades objetivas y las riquezas de la realidad que un conocimiento puramente nocional simplifica y mutila; en una palabra, nos habitúa a colocarnos no solamente enfrente, sino también, si se puede decirlo, en el interior de los datos más exteriores, más desconcertantes incluso para nuestros hábitos de vivir y de actuar. Bajo esta forma, un método semejante de adaptación universal es realmente la expresión de la probidad científica, de la humildad intelectual, de la docilidad a la escuela de los hechos, y, como se ha dicho, expresa el estado de pureza de una razón que evita por encima de todo hacerse centro de las cosas, mientras que debe 'dejarse hacer e instruir por las cosas mismas', siguiendo la luz que se ofrece sobre todo a quienes no pretenden de entrada extraerla de sí mismos."³⁰

La práctica efectiva del método de immanencia exige la adopción de una actitud determinada, así como una labor paciente en la observación y en el examen de los hechos. Pero, ¿qué beneficios reales nos procura el uso constante y correcto de este método?

Ante todo, contribuye a revelarnos el orden profundo que subyace bajo el complejo inmenso de la realidad. Inicialmente - y nos referimos al orden metafísico, moral, artístico y religioso- se está tentado de oponer o de excluir algún aspecto parcial del todo que debemos examinar. No obstante, el

método de inmanencia nos muestra que "no solamente estos datos reales son (...) según la expresión de Leibniz, 'ajustables', puesto que coexisten de hecho, sino que además aparecen como solidarios, incluso con frecuencia como convergentes, y finalmente se sostienen en lugar de destruirse."³¹

Ante dificultades que se juzgaba insolubles e insuperables, el método de inmanencia nos enseña que se puede descubrir una conveniencia profunda y una mutua colaboración entre aspectos que aparentemente son opuestos e irreductibles.

Por otra parte, y de acuerdo con la tradición filosófica, Blondel se preocupa por constituir una verdadera ciencia filosófica, es decir, aquella que, revistiendo un carácter de necesidad y de *universalidad*, puede alcanzar también al ser real, que es siempre *concreto y singular*³². Esto sólo puede lograrse evitando toda aseercción prematura, toda "extrapolación". En otras palabras, evitando el fraude "por el cual se supone que, sin haber hecho el inventario completo de los datos auténticos que nos suministran la naturaleza y el pensamiento, podemos hacer como si hubiéramos agotado efectivamente lo que está por conocerse."³³

Es verdad que las rigurosas exigencias del método de inmanencia son difícilmente comprensibles para espíritus habituados "a la disciplina de las ciencias positivas o de la metafísica ideológica"³⁴, lo que no obsta ni debe obstar para que se mantengan en toda su extensión.

Tal vez una imagen que nos sugiere Blondel ayude a comprender mejor este punto decisivo: "se podría creer, por ejemplo, que lo que más exactamente ofrece la idea de un conocimiento de los individuos es una lista nominal en un cuartel, o los registros del estado civil para el uso de las estadísticas; pero ahí está, por el contrario, el desconocimiento de las cualidades singulares y de la realidad original de todos aquellos que, perdiendo su propia identidad, no son más que números, mientras que para una madre, para un director de conciencia, para un observador penetrante, cada uno conserva su relieve, su aspecto único, sin que por ello el conocimiento adquirido pierda en claridad, en valor instructivo, muy al contrario. Se trata, para nosotros, de escapar de la falsa ciencia que transforma los hechos y los seres en simples números, en abstracciones, en generalidades muy empobrecidas e incluso decepcionantes; y debemos tender cada vez más a esta verdadera ciencia que une lo que hay de incomparable, de único, de singular en toda realidad, con el orden universal que repercute efectivamente en todos los hechos, en todos los seres subsistentes."³⁵

Esta es la condición necesaria del verdadero realismo filosófico. La filosofía digna de este nombre debe aspirar a alcanzar y a mantenerse en el punto en donde lo singular y lo universal convergen en lo

concreto, y para lograrlo, debe evitar la tentación de pretender agotar el conocimiento de lo real antes de haber llegado a este punto.

Desde esta perspectiva, la filosofía es más un itinerario que un sistema cerrado y suficiente - conforme al voto de Platón -: lo que debemos hacer es desconfiar de la "filosofía fácil" que tanto denunciaba David Hume, recordando siempre la doble advertencia del método de inmanencia: por una parte, "no sobrepasar jamás los datos positivos que verifican experiencias precisas y renovables"³⁶, y por otra parte, "no eximirse jamás de una preocupación constante y benéfica de lo universal: es decir, que ninguno de los hechos, ninguna de las experiencias que nos servirán para ilustrar y para realizar las afirmaciones que estaremos conducidos a emitir cesará de reservar la solución ulterior que no adquirirá su sentido exacto y no encontrará su justificación entera más que insertándose en el conjunto."³⁷

Que no hay soluciones parciales del problema filosófico lo prueba suficientemente la unidad que conforma el mundo. Por otra parte, un estudio profundo de la doctrina de los místicos desde el punto de vista filosófico - y tendremos la oportunidad de mostrarlo a propósito del problema de la inteligencia- nos enseña que la vida contemplativa y unitiva conduce a los espíritus a considerar todas las cosas "desde un tal punto de vista, que todo el detalle no existe más que en función del 'Unico Necesario'"³⁸. Esto significa que la ciencia verdadera de lo singular y de lo universal es aquella que, al final, todo lo considera desde la perspectiva divina, desde el punto de vista de la Inteligencia y la Voluntad creadoras.

Ciertamente, ni la teoría ni el esfuerzo del hombre bastarán para alcanzar esta perspectiva privilegiada, *secretum meum mihi!* Clama el Gran Rey. No obstante, la filosofía puede muy bien y debe llevarnos al punto en que se encuentran el problema filosófico y el problema religioso, esto es, en la tendencia esencial del hombre hacia Dios, a participar de Su Vida y a conocerle tal como Es, y en la imposibilidad natural de lograr tal deseo, *desiderium naturae et inefficax*. Más adelante, consideraremos de qué manera, y de acuerdo con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, esta cuestión afecta radicalmente a la doctrina de la inteligencia.

Es así como el método de inmanencia contribuye eficazmente a la promoción del orden espiritual que, en palabras de Santo Tomás de Aquino, es la forma final de la creación entera. Se vislumbra así la posibilidad de una auténtica *filosofía católica*, de la cual puede servirse la enseñanza tradicional para apoyar "su doctrina de la trascendencia sobrenatural y de la gracia elevadora y transformadora."³⁹

La descripción que hemos proporcionado del método de inmanencia pone de manifiesto el carácter eminentemente realista de la inspiración filosófica de Maurice Blondel, y sugiere al mismo tiempo la oposición radical que le separa de ciertas tendencias a las que su carácter parcial y abstracto lleva a encerrarse en un subjetivismo o en un inmanentismo irremediables. Importa sobremanera, sin embargo, mostrar que el uso del vocablo *método de inmanencia* en un sentido realista, sin que implique ello la menor contradicción, se justifica históricamente, puesto que el método es justamente el antídoto contra una *doctrina de la inmanencia* excluyente y arbitraria. Y no sólo eso, conviene mostrar además que el abandono de una doctrina de la inmanencia en favor de un método de inmanencia no equivale en absoluto a una abdicación del elemento positivo que es intrínseco a la filosofía moderna, sino que responde a una evolución lógica de la misma y a una expectativa razonable. Es la tarea que realizaremos en el siguiente apartado.

1.3. Justificación histórica del método de inmanencia.

Hemos explicado brevemente en qué consiste el método de inmanencia; hemos visto que se propone establecer la base de un verdadero realismo, que muy bien podría denominarse integral; hemos visto también de qué manera el método de inmanencia se opone de entrada, *de facto et de iure*, a una doctrina de la inmanencia en tanto que ésta procede de una actitud excluyente e injustificada. Parecería, por lo tanto, que estamos ya en condición de abordar directamente el problema de la inteligencia, mostrando al mismo tiempo una aplicación concreta del método blondeliano.

No obstante, y este es uno de los aspectos de la filosofía blondeliana que más nos interesa poner de relieve, conviene que mostremos cómo este método arraiga profundamente en la línea de evolución del pensamiento moderno. Al manifestar la preocupación de Blondel por no desvincularse de la historia de la filosofía lograremos justificar las siguientes afirmaciones: primera, el método de inmanencia es consecuente con el desarrollo de la filosofía moderna, de manera que no pretende imponerse a la misma mediante un criterio extrínseco o mediante la proclamación injustificada de un simple retorno a la filosofía antigua o medieval; segunda, en razón de esta continuidad misma con la filosofía moderna, el método de inmanencia no sólo no se compromete con las conclusiones negativas del racionalismo, del idealismo y del positivismo, sino que incluso se opone radicalmente a ellas. De ahí que la filosofía blondeliana se presente como un instrumento idóneo para proponer un diálogo justo y constructivo con nuestros contemporáneos.

1.3.1. Spinoza: punto de partida de la filosofía moderna.

Se ha dicho, no sin motivo, que el surgimiento de la obra filosófica de Spinoza fue el acontecimiento más importante en la historia del pensamiento moderno⁴⁰. Maurice Blondel compartía en gran medida esta opinión. Es justamente la razón que explica el que haya consagrado un importante artículo al estudio del spinozismo como doctrina original y a su evolución histórica⁴¹.

Ahora bien, la investigación histórica no se limita, para Blondel, a la pura explicitación de un sistema, al discernimiento de su orden interno y de su coherencia lógica. Se trata, sobre todo, de revelar o descubrir un problema fundamental que exige el esfuerzo reflexivo y moral del filósofo⁴². En este caso la cuestión puede formularse mediante las siguientes interrogantes: ¿Qué problema esencial suscitó la filosofía de Spinoza? ¿Cómo es que este problema permanece aún en la línea de evolución de la filosofía, no obstante que se han presentado doctrinas que no se reducen al método y a las conclusiones originales de Spinoza? ¿Qué respuesta se debe proporcionar hoy en día a este problema? ¿Bajo qué forma de método y de doctrina se presenta la respuesta actual a este problema?

La propuesta de Blondel se resume así: Spinoza, cuya preocupación primordial consistía en ofrecer al problema de la felicidad del hombre y de la salvación del alma una respuesta metafísica, fue el primero en los tiempos modernos en establecer el siguiente principio: "el espíritu puede encontrar en sí solo y por sí solo toda la verdad necesaria para la vida."⁴³ Se trata de la formulación más exacta y precisa del *principio moderno de inmanencia*, principio que "ha podido flexibilizarse y ampliarse para abarcar más formas diversas de pensamiento y de vida, para absorber más elementos heterogéneos o refractarios, para resucitarse a sí mismo en sistemas originales que han parecido agotar poco a poco su sentido."⁴⁴ Han surgido así diversas *doctrinas de la inmanencia*, siempre apoyándose en el principio establecido originariamente por Spinoza.

Ahora bien, la pregunta decisiva que debe plantearse al respecto es la siguiente: este principio, ¿no ha perdido su carácter rígido y parcial para desembocar en una *noción legítima de inmanencia* que, "lejos de excluir requiere, si es completamente desarrollada, las verdades trascendentes a las que parecía en primera instancia radicalmente hostil?"⁴⁵

De acuerdo a Blondel, la respuesta a esta pregunta debe ser categóricamente afirmativa. En efecto, la evolución coherente del spinozismo, originalmente una doctrina de la inmanencia, exige la

aparición de un método de inmanencia que no está necesariamente vinculado con las formas extremas del racionalismo o del idealismo absoluto. En otras palabras: es en su propio nombre y por un deber de congruencia que la filosofía moderna debe abrirse a la *doctrina de la trascendencia* que inicialmente se esforzaba en negar. Trataremos de explicar detalladamente cada una de las aserciones que hemos enunciado.

Un lector de la *Ética* muy bien podría creer que para la comprensión adecuada de la misma no se requiere más que seguir el desarrollo lineal del método geométrico que en ella se propone como modelo de la demostración filosófica. Es verdad en parte, pero si se asume esta clave de interpretación como la única posible y conveniente, se corre el riesgo de perder de vista la intención profunda de Spinoza, intención que se explica principalmente por un trabajo previo a la exposición sistemática de su filosofía.

En efecto, observa Blondel, si hay una finalidad secreta, un *primum movens* de la filosofía de Spinoza, "es el designio de resolver el problema de la felicidad humana con los solos recursos del pensamiento."⁴⁶

No debemos, sin embargo, simplificar al extremo la filosofía de Spinoza. Se impone una aclaración que, bien comprendida, ofrece la explicación justa de la paradoja que afecta radicalmente al spinozismo, que constituye por una parte su verdad y por otra parte su error, su valor perenne y su drama intenso.

Spinoza parte de una intuición profunda que Victor Delbos describió perfectamente: "No es el puro problema moral lo que se planteó Spinoza; no se preguntó simplemente: ¿Qué debo hacer? sino: ¿Qué debo hacer para estar seguro de ser feliz? Más precisamente todavía, en la manera como entiende la felicidad o el bien por obtener, introduce la idea de lo que la conciencia religiosa llama la salvación. Ahora bien, esta idea representa el destino del hombre como una alternativa entre la muerte eterna y la vida eterna; envuelve la convicción de que, para la obra del nuevo nacimiento, no basta la virtud aislada del esfuerzo individual, sino ante todo una cooperación de la Potencia o Realidad infinita (...) La salvación está en el amor de Dios, en la unión inmediata e indisoluble del alma con Dios, de tal manera que ella no ama nada más que en él y por él."⁴⁷

¿Cómo se justifica entonces la afirmación de Blondel, según la cual el principio de inmanencia establecido por Spinoza se caracteriza por atribuir exclusivamente al espíritu del hombre la solución del problema de la salvación? Para responder a esta pregunta debemos situar en su contexto, con el

mayor cuidado posible la intuición spinoziana, ciertamente opuesta a toda forma de *individualismo*, pero no de *inmanentismo*. Como advirtió V. Delbos:

"Solamente que el vínculo que la relaciona [se refiere a la teoría spinoziana de la salvación que expusimos en la cita anterior, n. del tr.] con la posición del problema es de otra clase que el que ofrece la Religión, judía o cristiana. El valor y la eficacia soberanas del amor de Dios no dependen de la autoridad de una revelación y de una orden externas; nos son manifestadas y aseguradas por un conocimiento racional. Ahora bien, este conocimiento racional establece, según Spinoza, una coincidencia perfecta entre el acto mediante el cual amamos a Dios y la operación mediante la cual Dios nos produce, no como seres independientes, sino como modos de su substancia. Por lo tanto, sólo una metafísica panteísta puede justificar lo que ha sido aceptado como la verdadera solución del problema: metafísica cuyo tema esencial, antes de desarrollarse lógicamente, se ha impuesto sin duda a Spinoza en una especie de intuición, y ha buscado después los medios de ordenarse y hacerse evidente."⁴⁸

La doctrina inmanentista de Spinoza acusaría, por lo tanto, dos rasgos fundamentales: por una parte, un *antropomorfismo radical* en tanto que el objeto por excelencia de la filosofía es discernir lo que en el hombre conduce al conocimiento de su alma y de su soberana felicidad; por otra parte, un *monismo absoluto*, en tanto que "admite no solamente que el problema moral debe imponer a las ciencias diversas su unidad, sino además que la ciencia así constituida basta para la vida; que la verdad conocida aporta, sin adición exterior, toda la solución; que el pensamiento adecuado comprende la beatitud."⁴⁹

No perdamos de vista, ya que es esencial dentro de la argumentación blondeliana, un punto notable que apenas comienza a insinuarse: Spinoza desea trascender, es la palabra exacta, el individualismo que no puede ofrecer al hombre más opción o expectativa que la muerte eterna. Quiere hacerlo, sin embargo, sin ceder en absoluto a la idea de un Dios separado y de una heteronomía que sería una intrusión intolerable. Es al mismo tiempo lo que explica su panteísmo radical y el alcance ontológico que atribuye al conocimiento racional. La unión real de Dios y del hombre, inmediata, es lo que justifica nuestra transcendencia respecto al yo empírico que constantemente se disuelve, y nada se opondría más a esta teoría que la concepción de una substancia individual distinta de la Substancia única y eterna; la posibilidad de reconocer y ser partícipe de esta unión por medio del conocimiento racional justifica la permanencia del hombre en su ser, en su espíritu, y nada se opondría más a esta teoría que la limitación rigurosa del alcance del conocimiento, *a nosse ad esse non valet*

consequentia, y la consiguiente apertura a la fe, que de suyo implica el sometimiento oneroso y mortificante a una ley trascendente.

Ahora bien, la única razón de ser, desde el punto de vista teórico, del monismo de Spinoza consiste en esta valoración absoluta del conocimiento, en la afirmación de la identidad perfecta del Ser y de la idea. El uno y la otra, desde el punto de vista de Spinoza, son la condición *sine qua non* de la solución efectiva del problema moral: "¿No parece claro, en efecto, pregunta Blondel comentando la tesis spinoziana, que la solución particular del problema está realmente comprendida en la verdad universal, como la parte está comprendida en el todo? Y por lo tanto, ¿no parece manifiesto que el conocimiento integral de lo que es resolverá la cuestión parcial subordinándola a la solución total?(...) Comprender mediante el pensamiento lo que nos comprende a nosotros mismos en la realidad, y encontrar esta verdad universal que funda nuestra individualidad mostrándonosla bajo la forma de la necesidad y de la eternidad, he ahí pues, para Spinoza, la verdad, el bien, la libertad, la felicidad."⁵⁰

No es falso, por lo tanto, afirmar que la filosofía de Spinoza se caracteriza esencialmente por ofrecer una solución exclusivamente humana e immanentista al problema de la salvación. El principio de immanencia, y la doctrina que de él se sigue, poseen dos rasgos fundamentales que constituyen su originalidad: en primer lugar, la idea de una verdadera identidad de lo absoluto y de lo relativo; en segundo lugar, la idea de que el conocimiento, en su grado más alto de perfección, procura la unión real de lo infinito y lo finito, pues si la salvación se encuentra en la participación de la verdad universal, ¿cómo acceder a ella sino mediante el conocimiento racional?

¿Se comprende la profundidad y el alcance del planteamiento de Spinoza? La cuestión por excelencia de la indagación filosófica, la más importante de todas, la que versa sobre la felicidad de nuestra alma, tan sólo admite una respuesta satisfactoria: que nuestra individualidad esté comprendida en la eternidad y en la necesidad de la Substancia única, infinita y eterna. ¿Y cómo podemos unimos con ella? Por medio del conocimiento racional llevado a su última perfección.

Este es, por lo tanto, el "trabajo previo de regresión" que informa secretamente a la *Ética*. Todo el aparato demostrativo de la misma no hace más que confirmarlo con la necesidad de la ciencia. En primer lugar, es una certeza inquebrantable que hay una sola Substancia, un solo Objeto infinito que abarca todo pensamiento y toda realidad; en segundo lugar, la aplicación rigurosa del método geométrico nos permite "encajar en ella [en la Substancia única, n. del tr.] todas las aparentes negaciones que parecen desconocer o dividir su unidad necesaria, todas las ilusiones por las que nos persuadimos que somos aparte del todo, que nuestra acción es una suerte de creación *ex nihilo*, y que

nuestra efímera pasión de ser independiente constituye verdaderamente lo que hay de absoluto y de substancial en nosotros."⁵¹

El error decisivo, la ilusión fundamental es desvincular a los individuos y a las cosas del Ser absoluto para conferirles un ser imaginario y aislado. Por el contrario, la verdad definitiva es "fundar, en el desarrollo mismo del Ser, la realidad del individuo. Por lo tanto, es completamente erróneo interpretar la doctrina de Spinoza como hostil a toda definición individual, puesto que, por el contrario, el término del conocimiento es, según él, alcanzar la 'esencia particular afirmativa', y puesto que la operación absoluta del espíritu consiste en unirse con la verdad de las existencias particulares".⁵²

Por consiguiente, la filosofía de Spinoza, al menos de intención, no se opone a la afirmación de existencias particulares - al contrario, y en esto consiste la finura del spinozismo- su realidad se sustenta firmemente en la eternidad y en la necesidad del Ser absoluto. Se podría objetar, sin embargo, que la Substancia infinita que describe el libro I de la *Ética* se opone al Dios que presenta el libro V como el principio de nuestro amor intelectual y de nuestra felicidad. No es así, puesto que *real y efectivamente*, entre la Substancia infinita y anterior a nuestra existencia particular, y el Dios que comprende en su necesidad y eternidad esta misma existencia, "se ha insertado el despliegue de la vida humana y el progreso dialéctico que del Ser absoluto extrae el Pensamiento Eterno y lo expresa 'no más en tanto que es infinito, sino en tanto que su naturaleza puede producirse por la esencia del alma humana considerada bajo la forma de la Eternidad. Sólo, en efecto, los individuos pueden expresar el Ser infinito sin limitarlo"⁵³

Para Spinoza Dios no conoce cosas universales, sino únicamente cosas singulares. Desde este punto de vista la función del Pensamiento divino es *constituirse en individuos*, de tal manera que al Dios que *es* desde toda la eternidad le es consubstancial un Dios que *evoluciona* desde toda la eternidad. El Dios conocido y amado ha surgido del Dios real gracias a la *mediación* del hombre. De aquí se sigue una conclusión muy importante que indica Blondel: "No solamente nuestra moralidad es nuestra vida en Dios, sino que incluso es la vida misma de Dios. El problema humano al que, en su origen, parecía estar subordinado el problema total, se presenta desde entonces como un elemento capital en la solución del problema divino. Y así el antropomorfismo de Spinoza resulta la esencia misma de su monismo."⁵⁴

La doctrina de la immanencia se nos manifiesta así poseyendo diversos rasgos esenciales: por una parte, supone la unión inmediata, real y necesaria, de lo absoluto y de lo relativo; por otra parte,

supone que esta unión, para explicitarse, no requiere, *a parte hominis*, más que el acto perfecto del conocimiento racional; finalmente, supone que esta explicitación equivale a una intervención eficaz de la vida espiritual del hombre en la vida divina, o mejor dicho, que es un momento real del devenir de Dios.

Un antropomorfismo que constituye esencialmente al monismo establecido, habíamos dicho. Ahora bien, justamente esto es lo que constituye el punto débil de la doctrina de Spinoza y lo que la condena a la inestabilidad. Igualmente, es lo que explica su aceptación inicial y lo que constituye el punto de partida de la evolución de la filosofía moderna, absolutamente deudora del spinozismo.

En efecto, Spinoza introduce en el Ser la necesidad de un desarrollo y de un progreso, ¿por qué? "Porque, en suma, en el momento en que parecía excluir de la Substancia que afirmaba toda determinación humana, la concebía aún, bajo el imperio de su preocupación ética, como un ser que se hace o que deviene, como un sujeto viviente y activo."⁵⁵ Dicho con otras palabras, "para erigir en primer principio la substancia fue necesario, mediante una substitución sutil, tomar del yo que somos el secreto de la afirmación que se finge no hacer depender en ningún grado del yo. No es, si se puede decirlo, el modo lo que se relaciona con la substancia, sino la substancia lo que se relaciona con el modo."⁵⁶

Spinoza buscaba desesperadamente erradicar lo relativo y lo contingente de nuestro ser fundándolo en el Ser absoluto y necesario. Pero esta operación, en su planteamiento radical, no podía llevarse a cabo sino a condición de hacer relativo lo absoluto. De esta manera y sin justificación alguna, se vio obligado a introducir el *fieri* en el Ser.

Un ejemplo claro de esta substitución se observa en la concepción spinoziana del entendimiento: "La pretensión del spinozismo es hacerlo todo inteligible, y resolver el problema del ser y de la vida con el solo esfuerzo del entendimiento, con exclusión de las determinaciones antropomórficas de la sensibilidad o de la conciencia. Ahora bien, la ley de la inteligencia humana es proponerse siempre un término exterior a ella y ser finalista: pero Spinoza considera precisamente la inteligibilidad bajo la forma de una relación interna y de una síntesis geométrica, que son excluyentes de toda finalidad. De suerte que, para sustraer las cosas a las determinaciones del entendimiento, sustrae el entendimiento mismo a lo que da como las condiciones absolutas de la inteligibilidad: *Nihil est quod non sit intelligibile nisi ipse intellectus*. A fin de no elevar el absoluto y resolver los datos particulares desde nuestro punto de vista de ser en apariencia separado, erige en absoluto lo que es relativo a este relativo mismo; y a fin de no caer en el antropomorfismo del sujeto cognoscente, cae

imperceptiblemente en el antropomorfismo más sutil, puesto que está mejor disfrazado bajo la apariencia de su contrario, y más grave, puesto que se desconfía menos, en el antropomorfismo del objeto conocido, del objeto establecido de golpe como el absoluto principio de todo."⁵⁷ Spinoza introdujo en su primer principio categorías propias y exclusivas del hombre.

Pero esta ambigüedad, esta oscilación que condena al spinozismo a deslizarse en los cauces del antropomorfismo que se presumía evitar, se advierte sobre todo, como justamente observa Blondel, en la teoría del *atributo*: "Si se quiere que la *Ética* subsista y que el hombre sea capaz de felicidad, es preciso que la verdad para nosotros sea idéntica a la verdad en sí, y que el conocimiento de un atributo o de dos solamente entre la infinidad de atributos que componen la perfección del Ser, exprese adecuadamente la Substancia misma, toda entera presente en cada uno de ellos. Para Spinoza somos modos finitos comprendidos en la substancia infinita, es decir que somos ideas particulares comprendidas en la verdad eterna; y la traducción es, pretende, si bien al modo de nuestra inteligencia, de una exactitud absoluta. Pero ahí está el punto delicado. No conocemos más que dos atributos, la extensión y el pensamiento; y no obstante este pensamiento puede y debe resultar adecuado en nosotros a todo el ser; traduce, contiene en sí los atributos mismos que ignora; tiene una plenitud divina; guarda su límite humano."⁵⁸

A la exageración del alcance del conocimiento racional se añade otra consecuencia negativa de la doctrina de la immanencia que se sigue precisamente de esta valoración excesiva de la razón: "La acción humana no es un imperio en un imperio, un todo al lado de un todo. La solución del problema que plantea existe de hecho; no tenemos que inventarla, sino descubrirla y reconocerla. No es una solución práctica, sino intelectual, la que comporta el problema práctico: el entendimiento es el instrumento de la salvación; la verdad conocida hace toda la felicidad, y esta verdad el hombre la encuentra en sí y por sí como la expresión adecuada de su propia esencia individual. La única moral es reintegrarnos en la verdad universal que comprende igualmente todas las formas del pensamiento y de la vida."⁵⁹

Retengamos, pues, dos conclusiones significativas del estudio de Blondel: por una parte, al reducir la solución del problema práctico a una cuestión de índole intelectual, Spinoza le resta todo valor real, todo carácter de novedad, toda aportación original a la acción humana; por otra parte, al pretender que la especulación humana es adecuada al ser y a la verdad universal, establece el principio de un racionalismo injustificado cuya premisa fundamental es la pretendida equivalencia de la realidad y de la idea. La posibilidad de que el hombre sea feliz depende de que logre adecuar su

pensamiento con el Ser infinito; y sin embargo, aún suponiendo que esta reintegración se lograra de hecho, permanece siempre el misterio incognoscible de lo que no somos, de los atributos desconocidos cuyo número es infinito. "Es, por lo tanto, por un artificio inadvertido que Spinoza hace coincidir dos problemas de los que no puede dejar de ver la desigualdad. Niega y afirma al mismo tiempo que el hombre, al hacer inteligible todo lo que existe, hace a la vez inteligible todo lo que existe: su panteísmo declarado no es, si se se osa decirlo, más que un 'panantropismo' disfrazado."⁶⁰

De este modo, la doctrina immanentista de Spinoza no escapa del antropomorfismo contradictorio que presumía erradicar; y no lo hace justamente por la manera como concibe la solución del problema del destino humano: por una parte, su panteísmo no se sostiene más que introduciendo el devenir en la supuesta suficiencia de la Substancia; por otra parte, propone un racionalismo extremo que, al mismo tiempo que ostenta la posibilidad de un conocimiento absoluto y adecuado, no deja de advertir la insuficiencia *ad infinitum* del conocimiento humano, como se manifiesta claramente en la teoría del atributo.

La filosofía posterior a Spinoza tratará, sin dejar de moverse en la misma línea y permaneciendo fiel al mismo principio fundamental, de superar las dificultades, las contradicciones y los *impasses* que el filósofo no pudo evitar: "Elaborar la idea del *devenir* en el ser; extender esta noción del *fieri* a todo el campo de la historia y determinar sus aplicaciones concretas; poner en evidencia este principio mismo del devenir que Spinoza había dejado en la sombra, pero que era el agente invisible de su sistema, y unir la doctrina de la inteligibilidad absoluta con la filosofía del Espíritu o de la Idea: tal fue el desarrollo de este idealismo alemán que ha pretendido resucitar y agotar el sentido del spinozismo. Es esta pretensión lo que hace falta exponer primeramente para criticarla después."⁶¹

1.3.2. La evolución del spinozismo.

Quienes se interesaron primeramente por la filosofía de Spinoza lo hicieron ante todo motivados por el profundo sentido moral, religioso e incluso místico que la caracteriza; y es que el spinozismo es bastante claro en sus pretensiones: se presenta a sí mismo como una doctrina de la vida capaz de substituir a las enseñanzas y a los preceptos de la religión positiva y como una solución real al problema del destino. Ahora bien, este sistema debía resucitar en nuevas doctrinas capaces de asimilar su espíritu: "Es con el espíritu germánico que se advierte lo más posiblemente esta armonía preestablecida que favoreció la larga elaboración y el amplio crecimiento del germen depositado en la *Ética*. Sin duda, antes de reaparecer en su integridad y de asumirse nuevamente bajo una forma

engrandecida, el problema que había considerado principalmente Spinoza se desnaturalizó o transformó; pero una misma preocupación presidía invisiblemente este trabajo; y es después de haber encontrado en el pensamiento alemán una aparente contradicción que este pensamiento, por un poderoso esfuerzo al cual Fichte, Schelling y Hegel fijaron su nombre, intentó la reconstrucción de un Spinozismo nuevo.⁶²

Ante todo, debe señalarse que la profunda influencia del spinozismo en Alemania no se explicaría si aquel no tuviera puntos en común con la filosofía de *Leibniz*: "La unidad esencial de la razón y de la naturaleza, de la libertad y de la necesidad, del Ser y de los seres, por ser representada diversamente por los dos filósofos, no era menos (...) el fondo común de sus doctrinas: Leibniz, es verdad, con un sentimiento más grande de la vida concreta y móvil, concebía bajo la forma de desarrollo y de armonía lo que Spinoza concebía bajo la forma de acto inmediato y de identidad pura; pero es justamente por ahí que contribuyó a revelar las virtualidades latentes de la *Ética*."⁶³

Una vez adquirida plena conciencia de la perspectiva unitiva que caracteriza su punto de partida, el pensamiento alemán tendrá como objetivo agotar la doctrina inmanentista de Spinoza en tanto que ésta implica necesariamente la idea de que el *fieri* es intrínseco al ser. Pero la aportación original de la filosofía alemana consistirá en el esfuerzo de mostrar que esta noción del devenir encuentra su aplicación concreta en la naturaleza y en la historia, y que todo aquello que Spinoza había calificado como ilusorio, malo o erróneo posee una realidad positiva en el marco de un proceso dialéctico.

"El mundo es el resultado de que la Perfección no se contenta con ser actualmente, sino que evoluciona necesariamente, bajo la forma de progreso, en seres singulares que poco a poco desarrollan todas sus potencialidades."

Estas palabras de *Lessing* revelan claramente el propósito que anima a todo el idealismo alemán. A diferencia de Spinoza, quien a pesar de su intención manifiestamente contraria no lograba incluir la multiplicidad concreta y dinámica en la fijeza del Ser, *Lessing* piensa que la unidad del Ser debe encontrarse en la movilidad infinitamente variada de la vida: "En lugar de operar, por así decirlo, una selección de los elementos racionales en detrimento de las formas de existencia empírica y concreta, ¿no era necesario considerar todos los hechos, todas las manifestaciones de la vida en la naturaleza, todas las obras incluso malas que el hombre ha introducido en el curso de las cosas, como potencias antitéticas, teniendo una verdad intrínseca, guardando en sí la inmanencia de la substancia y, por ahí, permitiendo a la verdad y al bien ser otra cosa que abstracciones, tener también, en razón del esfuerzo que les hace ser, una realidad auténtica y positiva?"⁶⁴

Es muy importante advertir la diferencia que, en este punto preciso, separa al spinozismo del idealismo alemán. Por una parte, esta tendencia de abarcarlo todo en una construcción o en un ordenamiento racional era una consecuencia normal de la filosofía de Spinoza en tanto que ésta nos enseña que absolutamente todo expresa a Dios y está comprendido en su Ser necesario, y que por consiguiente nada es contingente o irracional. Hasta aquí no hay que señalar diferencia alguna, pero por otra parte Spinoza había limitado su idea de inmanencia - la verdad intrínseca a toda realidad - a un aspecto demasiado estrecho, preocupándose más por la coherencia lógica de sus proposiciones que por lo concreto. Ahí radica justamente la diferencia: "era, por lo tanto, una tentativa nueva y difícil buscar abrazar en la unidad, establecida por Spinoza, la multitud simultánea y sucesiva de los acontecimientos humanos, de los empleos de nuestra actividad moral y artística, de los hechos naturales y de la evolución misma del mundo."⁶⁵

Así, autores como Lessing, Jacobi, Herder, Schiller, Goethe, Novalis y Schleiermacher son el ejemplo evidente de la preocupación característica del idealismo alemán por estudiar y justificar, si se puede decirlo, objetos que Spinoza no había considerado, o bien había descuidado notablemente, "a saber, el desarrollo histórico de la humanidad, la unidad profunda y la espontaneidad absoluta de la acción espiritual, cualquiera que sea la forma bajo la cual se manifiesta, ciencia, arte, filosofía, moralidad, religión."⁶⁶ La doctrina de la inmanencia, tal como había sido establecida inicialmente por Spinoza, arriesgaba ser demasiado excluyente; gracias a una evolución consecuente de la misma, se advierte la necesidad de una consideración más atenta de la realidad concreta y su verdad intrínseca. Sin embargo, antes de que este proyecto pudiera llevarse a cabo, el idealismo alemán tuvo que afrontar la dura prueba de la filosofía kantiana. Es lo que ahora debemos examinar.

Al parecer, nada hay más opuesto o más contrastante que la doctrina de la *Ética* y la doctrina de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. "Y la oposición fundamental de estas dos filosofías surge de que el spinozismo descubre en la afirmación del Ser pleno, del objeto infinito, la solución que el idealismo busca, por el contrario, en la libre actividad del Sujeto y en la realización sin fin del Deber puro."⁶⁷

Kant se preocupa sobre todo no por *lo que es*, sino por *lo que debe ser*. Acentúa principalmente el absoluto moral de la libertad y de la autonomía de la persona, y se tiene la convicción "de que lo que es no es la cosa, sino lo que se hace, lo que actúa, esta razón que no es pura más que extrayendo de sí misma sus fines prácticos sin compromiso con las representaciones sensibles o los objetos del entendimiento."⁶⁸

De esta manera, se prepara una especie de inversión, por la cual se trasladarán las características propias de la Substancia spinoziana al Sujeto moral kantiano. La una y el otro son absolutos - Kant, sin embargo, al conservar la noción de la 'cosa en sí' y al mantener la oposición radical del fenómeno y del noumeno, imposibilitaba cualquier tentativa de construir una metafísica a partir del sujeto trascendental; únicamente el idealismo absoluto podrá explicar esta inversión. En efecto, en Spinoza lo que importa es "la reintegración del hombre en el todo, la comprensión de la moralidad en el determinismo universal, en el que puede ser un resultado, jamás un principio de acción." En cambio, Kant lo relaciona todo con el sujeto, y hace de la razón pura "el centro de gravitación del mundo intelectual y moral."⁶⁹

¿Cómo se prepara entonces, dentro de esta oposición misma, la confrontación y la conversión de ambas doctrinas? Por una parte, tanto Kant como Spinoza se preocupan principalmente por la solución del problema ético, y esta solución no deja de ser immanente, puesto que "su designio es explicar, reducir o producir en nosotros este devenir que constituye manifiestamente nuestro papel de hombre y nuestro destino moral."⁷⁰

Por otra parte, al considerar Kant al deber como un absoluto, al afirmar la autonomía de la voluntad, al colocar los procedimientos sintéticos de la razón práctica por encima de los procedimientos analíticos de la razón pura, asumía un principio "que permanecía oculto en el corazón del spinozismo". En efecto, atribuía la solución exclusiva del problema moral al hombre, y situaba esta solución en el ámbito de un absoluto, el absoluto del sujeto, de la razón pura y de la voluntad autónoma. Si se examina con cuidado su filosofía, no ha desaparecido el principio que justifica el antropomorfismo y el monismo de Spinoza: ni el problema moral es susceptible de una solución que implique una heteronomía real en la conducta del hombre, ni es posible conjuntar o reunir de nuevo al yo empírico y al yo trascendental, razón por la que el sujeto kantiano muy bien podrá ser el punto de partida de la metafísica idealista, la cual explicará a partir de aquél la totalidad de la vida espiritual.

No es extraño, por lo tanto, que al final de su vida Kant fuese testigo del renacimiento enérgico del género de especulación que su *Crítica* parecía haber prescrito para siempre. Las oposiciones y las antinomias que Kant había denunciado, y que consideraba insolubles para cualquier tentativa metafísica, no fueron más que un poderoso estimulante para los filósofos posteriores, quienes buscarán abarcarlas en una unidad más amplia y más elevada. El espíritu de Spinoza sigue presente en la filosofía idealista en tanto que ésta aplica la idea monista a la concepción del deber y de la libertad moral.

"De la doctrina de *Fichte* se dijo con profundidad que es un Spinozismo renovado, y renovado con la idea maestra de la moral de Kant: como centro de revolución."⁷¹ La filosofía de Fichte parte de un reproche preciso a Kant: no es posible mantener la noción de una *cosa en sí*, a la vez real e incognoscible. Por el contrario, todo debe reducirse a la unidad absoluta, y es en el sujeto que evoluciona en donde hace falta buscar el principio de todo lo que existe: "Transportar el ser de la substancia a la acción, y el infinito de la realidad a la idea; concebir al *Yo* no como la expresión derivada, sino como la forma eminente del absoluto." He ahí, en palabras del propio Fichte, el designio esencial de su filosofía.

El monismo permanece en el fondo de esta doctrina, si bien a la Substancia spinoziana se substituye la ley moral, cuyo devenir constituye el *uno* y el *todo*. Se conserva igualmente la idea de que Dios requiere del *fieri* de la moralidad humana para manifestarse: el *Yo* está obligado a hacerse naturaleza. No se podría tratar, sin embargo, de un puro devenir. Por el contrario, el *ser* debe predicarse absolutamente del *devenir* mismo, debe incluirse en él, puesto que "el Infinito no es tal más que si, suprimiendo todo límite y toda negación, es." Es por ello que, al igual que Spinoza, Fichte encuentra en la certeza y en el amor del Ser - definido de manera distinta por el uno y por el otro- la fuente de la vida bienaventurada.

La especulación filosófica de *Schelling* parte de un problema que Fichte no había logrado resolver satisfactoriamente: ¿cómo reconciliar o reunir el *fieri* indefinido del deber y la realidad compleja y viviente del Ser determinado? La posibilidad de esta síntesis - son palabras del propio Schelling - es la auténtica pendiente de la *Ética*, "de la *Ética* resucitada enteramente, comenta Blondel, pero bajo la forma que debía adquirir necesariamente después del desarrollo del idealismo crítico. Pues el criticismo, desde su punto de vista, no es el enemigo de la especulación sistemática; tiende solamente a establecer que la filosofía debe desarrollarse no a partir del objeto, sino a partir del sujeto."⁷²

En efecto, el absoluto no puede, no podría concebirse como un objeto, puesto que en el acto de la intuición intelectual - acto que está liberado de toda relación, de todo límite y de toda materia- se nos revela como un *Yo*. El error de Spinoza, en opinión de Schelling, no radica en su concepción monista de la realidad, sino en su concepción del absoluto como un *no-yo*.

La rehabilitación del spinozismo, para Schelling, consiste esencialmente en afirmar el *Yo* absoluto no solamente como el ideal que debe ser, sino además como el verdadero Ser en sí que se manifiesta en toda existencia. Fichte no había logrado superar el dualismo del deber y del ser, Schelling

establece la adecuación inmediata del sujeto y del objeto; por otra parte deduce, para el ser finito, la necesidad del devenir y la imposibilidad de ser inmediatamente lo que debe ser; finalmente, lo real, lo concreto, ya no es considerado como un simple fenómeno o una apariencia, sino como una producción efectiva del Espíritu.

Esta doctrina de la identidad permitirá a Schelling afirmar que el idealismo y el realismo están igualmente fundados. La producción de lo real es, en sí misma, adecuada a su principio, y por lo tanto es autónoma. La Naturaleza es tan real como el Espíritu, puesto que, al igual que él, "es al mismo tiempo sujeto y objeto, actividad productora ideal y sistema de productos reales." *Ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum.* "Así, observa Blondel, se rehabilita esta Naturaleza que Fichte trataba como una simple ilusión de la conciencia, como un simple órgano de la libertad; y la moralidad, lejos de consistir en un ascetismo que la condena y la mata, reside, según Schelling, en la unidad indisoluble de nuestro ser y del Ser, de la naturaleza y del yo, en un retorno a este absoluto, que es identidad de lo real y de lo ideal."⁷³

Como puede advertirse, la tentativa de la filosofía idealista consiste en reintegrar todos los aspectos de la realidad concreta en un principio supremo: la espiritualidad del yo, la ley moral, la naturaleza. No obstante, a pesar del enorme esfuerzo realizado, la dificultad inherente a la doctrina inmanentista de Spinoza permanecía: ¿cómo deducir lo finito de lo infinito? ¿Cómo justificar la necesidad del *fieri* en el Ser?

Ni Fichte ni Schelling lograron resolver el problema. De forma distinta, ciertamente, pero ambos consideraban la necesidad de un desarrollo o de un devenir como algo *derivado* o *subordinado*. Es la razón profunda de que, al introducir lo relativo en lo absoluto, su filosofía se encuentre en un *impasse*: el Ser, lo absolutamente perfecto, tiene necesidad de evolucionar para ser, y se desemboca irremediamente en la paradoja de un Dios que "como principio, no es todavía lo que es como fin."

Hegel, todavía en consonancia con la premisa fundamental de la filosofía de Spinoza, tratará de superar las dificultades de sus predecesores haciendo del *fieri* la primera de las verdades, incluso la única: "Spinoza se había limitado en suma, nos dice Blondel, a desvanecer el ser finito, el mal, el libre arbitrio, como otras tantas ilusiones, en la unidad que concebía bajo su forma abstracta. Esta noción spinozista de la inmanencia, Hegel la conduce hasta su rigor extremo: por una parte, muestra que lo que es negación en relación con la verdad inmediata que admite Spinoza tiene una realidad necesaria; y así se establece la necesidad de lo contingente, el devenir es la expresión concreta y sintética de la idea; todo lo que es real es racional; por otra parte, concluye que no hay nada que no sea la expresión

determinada de la Razón, es decir, no solamente que todo suceso traduce la Idea, sino que la Idea no se acaba en ningún suceso; todo lo que es racional es real."⁷⁴

¿Se comprende cuál es ahora el problema esencial que afronta Hegel? En primer lugar, debe mostrar que el desarrollo o la dialéctica de la Idea comprende integralmente el contenido concreto de la experiencia; en segundo lugar, debe mostrar que la contingencia aparente del hecho empírico es una ilusión sin desnaturalizar este hecho mismo: "Hegel asume la doble obligación de reconstruir idealmente el doble mundo de la naturaleza y del espíritu: el devenir es el ser. Pues, según él, si bien las relaciones de las cosas entre sí o con el espíritu que las piensa son accidentales o exteriores, son estas relaciones las que, en su conjunto sistemático, constituyen toda la verdad y todo lo real; esta relatividad universal, he ahí el absoluto mismo."⁷⁵

De esta dificultad Hegel no podrá deshacerse jamás. Por el momento, lo que importa señalar es que Hegel conduce a su término los principios subyacentes a la filosofía de Spinoza, arrastrando sin embargo como un lastre la paradoja que le es inherente. Es lo que observa justamente Blondel: "Gracias sin duda a la intervención del idealismo alemán, la noción de devenir, la presencia del espíritu que *no es*, sino que *se hace*, la idea antropomórfica que se había insinuado en el panteísmo objetivo de Spinoza para permitirle resolver el problema humano en el problema total, produjo poco a poco sus últimas consecuencias. No se podía, en efecto, suprimir o reducir el ser de lo relativo más que estableciendo implícitamente el devenir del absoluto; pero desde el momento mismo en que se ha colocado lo relativo del devenir en lo absoluto del ser, es necesario colocar lo absoluto del ser en lo relativo del devenir. Spinoza había absorbido todo nuestro ser y todo ser en el Ser; era, en definitiva, disolver el Ser en nuestro ser, y bajo el pretexto de hacernos inmanentes en él, hacerle inmanente a nosotros."⁷⁶

En suma, Spinoza quería resolver el problema moral mostrando ante todo que la conciencia común se equivoca al atribuirle un carácter de particularidad, como si la acción humana desempeñase un papel original en la construcción de nuestro destino. La única solución posible del mismo, de acuerdo a Spinoza, es mostrar por el contrario que este problema no es más que un aspecto del problema del Ser o del Absoluto: nuestro *ser* está comprendido en la unidad total del *Ser* como la parte en el todo. Coherentemente, Spinoza sostenía además que el conocimiento de la verdad absoluta conforma, *per se*, la unidad de la ciencia y de la vida en el Ser.

De todo esto, sin embargo, se siguen dos consecuencias negativas que Blondel denuncia con energía. En efecto, bajo el pretexto de desarrollar toda la grandeza del destino moral del hombre

implicándole necesariamente en la cuestión total, se restringe por partida doble el problema universal a condiciones que son exclusivas del conocimiento humano: en primer lugar, se supone que llevamos en nosotros, en nuestra vida, "todo el secreto del enigma único; y después, se admite que este secreto está, en nosotros, contenido enteramente y comprendido solamente por el entendimiento."⁷⁷

En otras palabras, el problema teórico se presenta como la solución verdadera del problema moral, no obstante que éste había determinado a aquel: es la premisa inicial de una doctrina imanentista excluyente. Además, al establecer una completa adecuación de la idea y del ser, de los procesos discursivos y de la realidad concreta, o al desarrollar el pretendido progreso del Dios que evoluciona en la naturaleza o en la historia, se termina inevitablemente construyendo una especie de "teogonia trascendental", que no es, en definitiva, "más que el esfuerzo del hombre para hacer de su pensamiento mismo el Absoluto, y para justificar la apoteosis de su razón. Spinoza había sublimado lo humano en Dios; Hegel confía al hombre el papel de constituir a Dios con lo humano mismo"⁷⁸, y es la segunda premisa de una doctrina imanentista excluyente.

Como sistema, el spinozismo concluye lógicamente con la filosofía de Hegel, y por consiguiente, muere con ella. No obstante, escribe Blondel, "la descomposición que opera su obra de muerte es todavía una evolución de esta vida espiritual, de la que no hay jamás comienzo ni interrupción: hay un progreso en la aparente decadencia de las doctrinas, y el punto que parece indicar su perfección lógica es con frecuencia el que revela su debilidad y su insuficiencia reales."⁷⁹

Es muy posible que el spinozismo sea una filosofía muerta en el sentido de que no logra salvar la contradicción inherente a una *doctrina de la inmanencia* que pretende imponer al estudio del Ser y de los seres, de manera extrínseca e injustificada, la unidad supuestamente total e inmediata de lo divino y de lo humano, de lo absoluto y de lo relativo, lo que en el fondo no es más que un condicionamiento arbitrario de la realidad a nuestro modo de conocer. Sin embargo, una vez que se ha adquirido conciencia de esta imposibilidad, es preciso observar y estudiar a fondo el movimiento natural de la filosofía que asume su error. Esta continuidad misma puede muy bien ser el preludio de una renovación positiva en el pensamiento moderno.

1.3.3. Transición de una doctrina de la inmanencia a un método de inmanencia.

"La idea maestra del spinozismo, aquella misma que parece sobrevivir a todas las formas caducas del sistema, es la noción de inmanencia: las cosas llevan en sí su explicación y su justificación por la sola razón de que hay reintegración de las mismas en el todo que las comprende; el hombre lleva en sí la

ley de su destino, sin que haga falta buscar el juicio de sus pensamientos y de sus acciones en lo que no son, pues se encuentra en lo que son efectivamente. Esta doctrina se presentó primeramente en la forma de una afirmación ontológica. Pero cómo el *sistema* se redujo cada vez más a un *método*, he ahí lo que es esencial comprender bien.⁸⁰

¿Qué significa, desde este punto de vista, la noción de inmanencia? Significa que es posible, a partir de la realidad que se considera, determinar una verdad intrínseca, definir relaciones originales, describir o exponer un orden inteligible.

El matiz profundo que separa una doctrina de la inmanencia de un método de inmanencia consiste, en primer lugar, en la limitación rigurosa del alcance del conocimiento racional que este último exige y propone. El monismo de un Spinoza o de un Hegel se caracteriza por restringir el problema metafísico a las condiciones del conocimiento, y concretamente del conocimiento humano. Ahora bien, escribe Blondel, "era inevitable que lo que daba [el monismo de Spinoza o de Hegel, n. del tr.] por el absoluto real y por el devenir del Ser apareciese menos como la verdad de la Substancia o como la historia de lo divino que como el juego continuo de nuestras representaciones y como el encadenamiento de los fenómenos."⁸¹

El rasgo fundamental de la *ontología de la idea* es justamente la pretensión de definir el ser de manera absoluta a partir de las determinaciones propias de la razón. A consecuencia de una evolución profunda y consecuente, la doctrina de la inmanencia había enriquecido la noción de fenómeno - lo que se advierte principalmente en Hegel -; en efecto, Spinoza concebía la esencia de las cosas bajo una forma de universalidad abstracta y eterna. Para los filósofos idealistas, en cambio, los hechos en apariencia contingentes, los aspectos móviles de la realidad concreta, la historia perpetuamente renovada de la naturaleza y de la humanidad conforman igualmente el orden real que la razón debe abarcar y justificar.

Ahora bien, la perspectiva desde la cual consideraban los fenómenos era *exclusivamente ontológica*, en el sentido de que los integraban en *el Ser* como su constitutivo intrínseco y necesario. En efecto, la dialéctica hegeliana pretende aplicarse al fenómeno como la forma a la materia, dando lugar así a una *Metafísica del absoluto* que comprende incluso lo relativo.

Si se abandona esta perspectiva, si se considera a los fenómenos como lo que son, esto es, como una realidad contingente que no es parte esencial o un momento del Ser absoluto, se adopta entonces una *crítica inmanente*, que le reconoce a la razón la capacidad de descubrir la ligazón necesaria y metódica de los hechos y de penetrar los datos *a posteriori* para determinar su orden inteligible, y

que se denomina así porque "se limita a comprender la organización interna de las cosas y de las obras sin relacionarlas con un modelo exterior ni con un criterio preconcebido (...)"⁸²

Los fenómenos pueden y deben estudiarse en su riqueza y complejidad multiforme; la consideración de un aspecto de la realidad no debe permitir la exclusión injustificada de otro aspecto de la realidad. No se puede, sin embargo, presentar como equivalentes la fenomenología integral y la ontología de la idea o del *Yo*. En efecto, determinar el orden de los fenómenos no es lo mismo que describir la naturaleza y el devenir del Ser absoluto, y la ciencia real de lo contingente y relativo no es precisamente más que eso mismo que la define.

Si la filosofía tiene como tarea primordial aplicar esta crítica inmanente a los fenómenos para discernir la diversidad y originalidad de las realidades particulares y para situarlas en el orden universal del que forman parte, se sigue de ahí que el juicio verdadero sea precisamente aquel que determina *aquello a lo que son relativos* los seres y los actos del hombre. Primero es comprender integralmente, luego juzgar.

Este juicio válido, cuyo punto de apoyo es el conocimiento de la verdad y de la ley que es inmanente a los hechos, establece la relación real que une todo hecho y todo acto con un orden trascendente. Los fenómenos reales no pueden dejar de considerarse como contingentes - lo que impide postular la identidad de lo relativo y de lo absoluto- y como relativos - lo que exige comprenderlos a partir de una norma y de una verdad que los trasciende -.

Así, en oposición al racionalismo y al idealismo, Blondel concluye que el retorno a una doctrina de la trascendencia es la única forma de ser consecuente con la evolución de la filosofía moderna. Las verdades trascendentes no se aplican extrínsecamente a los fenómenos de la naturaleza y del espíritu; se imponen a partir de la crítica inmanente de los propios fenómenos, necesariamente.

Se advierte por lo tanto un triple progreso de la crítica inmanente, desde su formulación primera en la filosofía de Spinoza, hasta la explicitación de las características, del alcance y del valor del método de inmanencia:

1º Un momento inicial en el que parece imponerse el monismo en razón de la exclusión de toda calificación de las cosas y de las obras - por más que, de manera verbal e inconsecuente, Spinoza creyese que la definición de la Substancia única incluía, *ipso facto*, la determinación intrínseca de las existencias particulares - . Es así como Spinoza disolvía lo diverso, lo múltiple y lo finito en la Unidad absoluta. Se puede decir, por lo tanto, "que su sistema era radicalmente excluyente, y su crítica completamente negativa".⁸³

2° Un segundo momento, con Hegel, en el que ya no hay identidad pura, sino identidad de los contrarios. De esta manera, la crítica inmanente "comprende lo que niega, absorbe lo que limita; hace entrar lo contingente y lo accidental en la constitución de su orden y de su potencia. Desde entonces la crítica, en lugar de eliminar radicalmente, reintegra igualmente en la trama de la necesidad universal las formas más heterogéneas de la vida y del pensamiento. Comprender, para Spinoza, era excluir todo lo que no entra en el Ser. Comprender, para Hegel, es incluir en el Ser todo lo que pareciendo salir de él, no hace más que desarrollarle"⁸⁴.

3° La crítica ha sido conducida, finalmente, a reconocer que comprenderlo todo no es incluirlo todo sea en lo absoluto, sea en lo relativo: puesto que lo relativo se define como tal precisamente por su subordinación a una norma y a una verdad trascendentes, comprenderlo todo es "señalar en lo relativo mismo diferencias absolutas. Así, sin renegar de los principios del método crítico, sin ser infiel a la noción de inmanencia, sin cesar de colocarse en el interior de los hechos y de los actos para explicarlos, he ahí que resulta posible juzgarlos absolutamente y encontrar en ellos el fundamento de un discernimiento radical: he ahí, en una palabra, que la noción de una regla, de un criterio, de una verdad trascendente se impone en el nombre mismo de esta idea de la inmanencia plenamente desarrollada. No, no es necesario colocarse fuera o por encima y por encima de las cosas y de las obras, no se tiene necesidad de aplicarles violentamente una medida exterior a ellas, no se tiene necesidad de recurrir primeramente a un tipo de realidad o a un modelo previo para pronunciar sobre ellas una apreciación absoluta. Este juicio, que les somete a la autoridad soberana de una ley y que establece en ellas diferencias radicales de verdad y de error, de bien y de mal, lo tienen ya en sí."⁸⁵

Este progreso en el método, observa Blondel, tiene como corolario un progreso en la doctrina: si se puede juzgar con base en una verdad trascendente, que al mismo tiempo es inmanente, a los hechos y a los actos, a los pensamientos y a las acciones del hombre, es porque, para la solución del problema de la vida, no basta comprender con el entendimiento: "(...) aunque es capaz de penetrarlo todo, el entendimiento no lo es todo: no supe a la acción en el momento mismo que la hace inteligible; y es por la acción que se justifican las diferencias fundamentales en nuestros destinos, las calificaciones absolutas de bien o de mal en nuestras obras; es por ella, en una palabra, que un principio de verdad y de realidad trascendente se hace inmanente en nosotros, sin que el pensamiento que descubre esta inmanencia supla la necesidad o cambie nada el carácter de este trascendente."⁸⁶

Si hay que señalar un vicio radical en la filosofía moderna, advierte Blondel, es justamente "crear, sin notarlo siquiera, que la solución especulativa del problema de la vida, bajo cualquier forma que se

presente, es equivalente o superior a la solución efectiva; a tal punto que, aún cuando se opone la teoría y la práctica, se habla aún de la teoría de la práctica. ¿Qué había pretendido Spinoza? Mostrar cómo la posición del problema moral es una manera de transformar, para poder resolverle, un problema metafísico que, bajo su forma primera, permanecería insoluble; de manera que, inversamente, la verdad comprendida es, por sí misma y sin añadido exterior, toda la moral."⁸⁷

La crítica immanente nos muestra, sin embargo, que el principio de verdad y de juicio, así como de calificación moral respecto a la vida humana no se encuentra en el puro pensamiento, sino en la acción. ¿Por qué esta substitución de la acción por el pensamiento en la doctrina de la immanencia, se pregunta Blondel? Al parecer, "lo que constituye el fondo de toda la empresa, es el deseo, es la necesidad de ver el problema de la vida absolutamente resuelto con el solo esfuerzo del hombre. Ahora bien, de lo que no nos pertenece, de lo que no depende de nosotros, parece que el pensamiento, y sólo el pensamiento, nos proporciona una representación que, ella sí, nos pertenece. Sí, por lo tanto, es necesario que el problema sea resuelto por el hombre, es preciso también que sea por el solo esfuerzo del pensamiento, por el libre pensamiento."⁸⁸

Sobra decir que una filosofía que no acepta la identidad de la representación de la realidad y de la realidad representada rechaza por lo mismo la solución exclusivamente especulativa del problema de la vida, pues no basta conocer la verdad del Ser y de los seres para disponer de una experiencia moral e incluso religiosa de los mismos, como si la representación fuese el equivalente o incluso el substituto perfecto de la actividad original y profunda de las realidades singulares.

"Toda doctrina de la immanencia implica una solución exclusivamente especulativa: pero, para que semejante doctrina estuviese justificada, haría falta que la recíproca estuviese justificada, y no lo está; haría falta que toda doctrina especulativa estableciera necesariamente la noción de immanencia como la condición vital de la filosofía, y la verdad es precisamente lo contrario. Pues, si hay una idea común al idealismo de Kant y al panteísmo de Spinoza, una idea que sea como el *próton pseudos* de todo racionalismo excluyente, es que el hombre logra por sí solo reintegrarse en el absoluto e igualarse plenamente a su ser o a su deber: he ahí el punto sobre el cual es urgente corregir al pensamiento moderno."⁸⁹

Es la razón de que haya que establecer, contra Kant, que es imposible extraer de la autonomía formal, tal como la concibe, la definición de obligaciones positivas y la materia misma de los deberes precisos, puesto que no resulta posible aislarse definitivamente en la autonomía de la razón pura.

Como magníficamente lo señaló Victor Delbos, "no es posible quererse completamente a sí mismo sin querer, por la mediación de la idea del Ser infinito, el orden universal."⁹⁰

Es la razón de que haya que establecer, contra Spinoza, que es imposible alcanzar la salvación y la beatitud por una liberación que no implica la lucha, por una alegría que no implica el sacrificio. El pensamiento encerrado en su inmanencia no es el escenario de la vida, "y jamás será verdad, como finalmente observa Blondel, que la ecuación pueda ser obtenida por nosotros mismos sin que se produzca un desgarramiento entre lo actual y lo ideal, sin que padezcamos en nuestro desarrollo personal la intrusión dolorosa de un infinito que nos dilata y parece hacernos estallar: por lo tanto, es bajo la forma de la dualidad y de la contradicción que se realiza en nosotros el progreso de la vida; hay heterogeneidad entre lo que somos y lo que queremos: la humildad es el camino de la gloria; la muerte y la prueba, el de la vida."⁹¹

Es la razón de que haya que establecer, contra Hegel, que la unión de lo finito y de lo infinito no supone tan sólo la expresión que la traduce, y menos todavía se debe aceptar la idea de que la verdad entera se deja traducir en la dialéctica. De hecho, el principio de trascendencia que es inmanente al pensamiento y a la voluntad, nos impone la obligación de salir de nosotros constantemente, puesto que es imposible aislarnos en nuestra individualidad como si conformase un mundo separado e impenetrable.

Es la razón de que haya que establecer, contra el positivismo, que es vano el esfuerzo de atenerse a la pura ciencia, eliminando así la investigación filosófica y la vida propiamente religiosa.

¿Se comprende ahora de qué manera el estudio profundo de la filosofía de Spinoza y de su evolución nos conduce a reconocer una verdad que el Cristianismo implicaba y que la reflexión filosófica puede ya poner de relieve: el conocimiento, incluso adecuado, no supe a la acción? "Todo sistema especulativo, por lo tanto, es superado por un progreso de la especulación, y el único que puede contener una verdad definitiva es aquel que no busca de ninguna manera su acabamiento en sí mismo, puesto que concluye en la acción (...)"⁹²

¿Qué lección podemos extraer de todo este análisis? Medítese el siguiente texto, que bosqueja lo que será la constante de nuestro trabajo: "(...) por lo tanto, lo que es preciso considerar como el alimento siempre renovado de la dialéctica especulativa no es, con Spinoza o Kant o Fichte o Hegel, la substancia o la cosa en sí, ni el sujeto o la razón pura, ni el sujeto-objeto en la identidad de los contrarios, ni siquiera el fenómeno: es la acción; pues por ella el misterio de lo real nos es inmediatamente presente, es nosotros mismos; y al descubrir, según las exigencias de la crítica

racionalista, lo que es inmanente a nosotros, somos conducidos forzosamente a reconocer la necesidad de las verdades trascendentes que le son inmanentes."⁹³

En resumen, la evolución consecuente del pensamiento moderno, cuyo punto de partida es, en cierto sentido, la filosofía de Spinoza, comporta un progreso real que concluye en el acuerdo de la reflexión filosófica con las enseñanzas profundas de la vida moral y religiosa. Asimismo, debe reconocerse que los elementos más negativos de la doctrina de la inmanencia ya no pueden sostenerse *simpliciter*; en efecto, esta implica, desde el punto de vista metafísico, una concepción panteísta que no subsiste sino con base en la yuxtaposición de teorías contradictorias, como la supuesta unión inmediata y absoluta de lo finito y de lo infinito o como la presencia del devenir en el Ser. Por otra parte, esta doctrina de la inmanencia supone que el problema moral se resuelve mediante la pura especulación, como si no tuviera importancia la acción libre y original de los seres, o incluso la iniciativa gratuita de Dios mismo.

Ahora bien, el método de inmanencia descubre y denuncia uno y otro error, corrigiéndoles en nombre de las más rigurosas exigencias de la observación científica y de la crítica filosófica. Para confundirle con una doctrina de la inmanencia haría falta, o bien manejar una noción empobrecida e incluso viciada de los términos, o bien no comprender la diferencia real de los sistemas históricos. Finalmente, señalemos que este examen - necesario a pesar de su amplitud- nos sugiere uno de los temas esenciales que definirán nuestro trabajo: ni el problema del ser, ni el problema del pensamiento, se resuelven al margen del problema de la acción; y como veremos, un estudio filosófico que se proponga determinar la noción auténtica de *inteligencia*, no puede ignorar la implicación profunda que une, en el espíritu, el pensamiento y la acción. El dinamismo profundo de la inteligencia, comprendida como la facultad que procura la unión real del espíritu y de su objeto, no debe orientarse a conseguir una representación que supuestamente es equivalente a su objeto, sino a la acción efectiva que implica la comunión real y querida de los seres entre sí, unión que no es posible, *in stricto sensu*, más que gracias a la mediación del Ser infinito. Es lo que ahora se requiere mostrar.

Notas del capítulo 1.

¹ "Usted me pregunta, escribía Blondel a Paul Archambault, lo que pienso de las controversias actualmente suscitadas de muchos lados alrededor del 'problema de la inteligencia'. Hace mucho tiempo que se abrió este proceso; incluso, lo ha estado siempre, desde que hay filósofos; y lo que se denomina 'la nueva filosofía' es antigua en esto, como por otra parte en muchos otros puntos. Pero finalmente, la discusión es hoy tal vez más viva y más amplia que nunca: se ha hecho cuestión de 'partido'; interesa al arte, a la política, a la religión; y tanto por el esfuerzo de la especulación sabia como por el impulso de las voluntades ardientes, se crea entre nosotros no solamente sistemas y explicaciones teóricas, sino también 'estados' del pensamiento, actitudes complejas del ser espiritual, corrientes que se confrontan en la confusión de las más apasionadas campañas de ideas y de acción." Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 217-218.

Que la repercusión de una doctrina de la inteligencia en el orden práctico sea una realidad, lo prueba la circunstancia histórica que vivió Blondel en Francia, en la que participó notablemente desde su propio punto de vista, esto es, el de filósofo. Veamos cómo Archambault describe la situación que debía afrontar Blondel junto con algunos simpatizantes de su pensamiento: "Los lectores de la *Nouvelle Journée* conocen el origen de esta obra capital [se refiere a *Le procès de l'intelligence*, n. del tr.]. Después de la guerra, se había fundado un 'Partido de la Inteligencia' -¡en la acción muy efímero y platónico!, que, bajo un aparente eclecticismo, se proponía coalisionar, promover, galvanizar, en el nombre y mediante un intelectualismo doctrinal muy estricto, todas las fuerzas de pensamiento hostiles, y a las filosofías de la contingencia y de la intuición, y a la emotividad romántica o al sensualismo impresionista, y al evolucionismo democrático, y al misticismo religioso (...)

En la *Nouvelle Journée* había unanimidad para juzgar semejante iniciativa como estéril, si no es que peligrosa. Pero, fácilmente unánimes en nuestras negaciones, hubiéramos tenido quizá mayor dificultad en ponernos de acuerdo sobre una concepción positiva del conocimiento. Rogamos a M. Blondel que quisiese iluminarnos. Esperábamos una palabra, una idea que nos orientase, un indicio. Impulsado por esta generosidad que no sabe medir sus dones, quizá también deseoso de someter a prueba algunas de las tesis que, desde esta época, ponía en forma en vista de la *Pensée* prometido y esperado, de discernir algunas de las reacciones y dificultades que podían suscitar, es un monumento lo que iba a ofrecernos M. Blondel." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Librairie Bloud & Gay, Paris, 1928, pág. 165.

² Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 218.

³ Si se nos pidiese expresar en una fórmula exacta la esencia de la filosofía blondeliana, diríamos gustosamente que se trata de una *Metafísica del Vinculum Substantiale*. El problema metafísico del que toda la filosofía blondeliana no es más que una respuesta se plantea a partir de una investigación histórica y crítica sobre la doctrina del *Vinculum Substantiale*, propuesta por Leibniz al P. Des Bosses, S.I. (Cf. C.J Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, t. II, págs. 285-522; t. VII, pág. 381), quien se interrogaba sobre la posibilidad de la transubstanciación en la eucaristía y sobre la posibilidad de las substancias compuestas. Blondel hace suya la enunciación del problema y se inspira en el bosquejo de solución ofrecido por Leibniz, si bien debe afirmarse de manera absoluta que es mérito propio de Blondel la formulación exacta del problema y la determinación del método adecuado para resolverlo.

He aquí cómo expone Blondel la cuestión del *Vinculum* en su origen histórico:

"Es un esfuerzo hipotético, pero sincero de Leibniz, para definir la condición de una doctrina realista, en función de su propio idealismo. Este *Vinculum* no es nada del orden sensible, nada del orden científico, deja intacto todo el monadismo, con las relaciones ideales que le constituyen; ahora bien, todo esto permaneciendo salvo en su rango, se puede concebir además un orden superior, en donde los compuestos no simbolizan solamente con los simples, sino que forman una realidad nueva por unión, siendo verdaderamente el *vinculo* una nueva criatura substancial de la voluntad divina, y ya no una simple visión del entendimiento, puros *phenomena Dei*...

Esta hipótesis es, según Leibniz, la condición necesaria de la realidad de la materia o *Substantia composita*; y abriría el acceso a una filosofía de la voluntad y de la acción que, manteniendo las tesis habituales del idealismo leibniziano, le añadiría una doctrina concreta, que sería ulterior a la armonía preestablecida como ésta es ulterior al mecanicismo cartesiano y a las apariencias sensibles." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, 10e éd., pág. 1209.

Presentamos a continuación un resumen que hace Blondel de la hipótesis del *Vinculum* en relación con su propio espíritu filosófico, mediante un lenguaje más bien alegórico. Quien desee conocer la formulación técnica del problema deberá consultar las siguientes obras: Maurice Blondel, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, texte latin (1893), Introduction et traduction par Claude Troisfontaines, Centre d'archives Maurice Blondel, Éditions Nauwelaerts,

Louvain, 1972; Maurice Blondel, *Une énigme historique. Le "Vinculum Substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Gabriel Beauchesne, Éditeur, Paris, 1930:

"Mi pequeño bastión amenaza con arruinarse: los muros se separan; los cielos se ahuecan y parecen hundirse, el techado se disloca. ¿Qué ha sucedido? Por una disposición singular, la armadura en cuatro caras relacionadas con un vértice único tenía toda su solidez del herraje que unía por la punta superior las vigas que, gracias a este *vinculum* de la cumbre, formaban como una sola pieza. Sobreviene una ruptura de este vínculo de hierro. Entonces la armadura juguetea (...). ¡Todo se disloca! Por lo tanto, era la grapa minúscula la que, en la cumbre, 'recapitulaba' el orden entero del edificio. constituía también toda la fuerza, toda la solidez - borremos la palabra- todo el ser del bastión. Se puede decir que la casa reposaba sobre su punta. Seguramente había sido necesario primeramente poner piedra sobre piedra, colocar las vigas y a decir verdad acabar el edificio antes de poder instalar este *Vinculum*. Pero sin él, no obstante, el edificio no estaba acabado, no era viable; y si bien es verdad que los pisos inferiores son primeros en el tiempo, lógicamente necesarios, efectivamente portadores de la armadura, es sin embargo más verdadero aún decir que sin su coronamiento el edificio, aunque ya constituido, hubiera sido precario, caduco, condenado a la ruina inminente (...).

Hay en el universo, se puede decir, el *vinculante* universal, el *vinculum vinculorum*, la pieza suprema y única que contribuye a la consolidación de todo el nsto. Es este vinculante del que San Pablo decía: *in quo omnia constant. Primogenitus omnis creaturae*. Aquel de quien san Juan declara que todo ha sido hecho por Él y que todo lo que existe sería como nada sin él, aún cuando pareciera haber un comienzo de existencia, como un edificio sin remate, que pronto se derrumbaría." Cf. Maurice Blondel, *Un énigme historique*, págs. 143-144, Apéndice D.

Como habrá advertido el lector, el *Vinculum vinculorum* corresponde a la figura de Cristo. Se trata de una hipótesis de solución que ofrece la consideración filosófica de la religión católica a la interrogante metafísica que, en definitiva, no se puede responder con el solo esfuerzo de la razón natural. El elemento constitutivo de la filosofía blondeliana de la religión lo constituye la dialéctica enigma-misterio. La filosofía plantea inevitablemente problemas que sólo la filosofía puede resolver, como justamente observó Maine de Biran.

El "pancrístismo" blondeliano es, por lo tanto, la clave de la *Metafísica del Vinculum Substantiale*.

El lector interesado en estos problemas obtendrá provecho consultando los siguientes estudios, además de los ya citados, tanto de Blondel como de algunos de sus intérpretes:

Sobre la *Metafísica del Vinculum Substantiale*: Maurice Blondel - Auguste Valensin, *Correspondance*, t. III (1912-1947), texte annoté par Henri de Lubac, S.J., Aubier, Paris, 1965, págs. 142-143; 151-151; 167-71. Yves de Montcheuil, "Le problème du vinculum leibnizien d'après M. Blondel", in *Revue apologetique*, 52, (févr. 1931), 142-149; Claude Troisfontaines, *Blondel et Leibniz*, Introduction de *Le lien substantiel*, págs. 3-153. Marc Leclerc S.J., *L'Union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, préface de X. Tilliette, S.J., Namur, Culture et Vérité, 1991.

Sobre el "pancrístismo" blondeliano: Maurice Blondel - Auguste Valensin, *Correspondance* (1899-1912), 2. vol, Aubier, Paris, 1957, págs. 43-48. *Au Coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel*, Henri Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehré...présentées par René Maréchal, S.J., Aubier, Paris, 1950, págs. 210-243; 255-296. *Blondel et Teilhard de Chardin*. Correspondance commentée par Henri de Lubac, S.J., Beauchesne, Paris, 1965. Maurice Blondel, *La Philosophie et L'Esprit chrétien*, t. I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, PUF, Paris, 1944; dicho sea de paso, este volumen fue ocasión de una felicitación pública de Pio XII dirigida a Blondel, cf. J. B. Montini, "Lettre de la Secrétaire d'État à M. Maurice Blondel", in *Vie intellectuelle* (mars 1945), 40; in *Documentation catholique* (8 juil. 1945), col. 498-9. J. Flamand, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Nauwelaerts, Louvain, 1969. Xavier Tilliette S.J., *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1990, págs. 125-135.

Sería interesante, para comprender las semejanzas y las diferencias que hay entre Blondel y Bergson a partir de una cuestión central en la que convergen sus filosofías, si bien el planteamiento final revela notables divergencias, leer el magnífico estudio de Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Le signe, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1961.

⁴ La expresión fue utilizada primeramente por Paul Archambault, magnífico intérprete de la obra de Maurice Blondel: "No se nos había escapado jamás que la filosofía blondeliana de la acción - muy alejada, se verá, de todas las formas del pragmatismo y del 'romanticismo utilitario' - constituía de hecho un 'realismo integral', y no enseñaba menos la solidez intrínseca del pensamiento y del ser que la de la acción" (*op. cit.*, pág. 7).

Michele Federico Sciacca también comprendió perfectamente esta característica fundamental de la filosofía de Blondel: "Para Blondel, el ser implica el pensamiento y la acción; la acción, el ser y el pensamiento: *realismo integral*, precisamente; es el pleno riquísimo concepto de 'espíritu' que es necesario tener presente si se quiere entender la filosofía." Michele Federico Sciacca, *Diálogo con Mauricio Blondel*, Biblioteca de Filosofía Troquel, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1964.

Este aspecto del pensamiento blondeliano ha merecido incluso que se le consagre un libro: R. Crippa, *Il realismo integrale di M. Blondel*, Milano-Roma, Bocca, 1954.

En un texto muy notable por su finura y exactitud, Blondel describe así el afán de integralidad que constituye el rasgo más propio de su esfuerzo filosófico: "Siempre he querido principalmente hacer obra técnica y autónoma de filósofo, en continuidad con el esfuerzo colectivo y el sentido tradicional, sin otra ambición que explorar pacientemente todo el campo accesible a la razón en las cuestiones mixtas; precisar y extender hacia sus extremos confines la competencia filosófica; recordar o llevar a la audiencia de todos los espíritus críticos ciertos problemas primeros o últimos, de los que se habían desviado o que, a falta de método apropiado, no se había planteado expresamente sobre el terreno racional. De manera que la empresa así concebida no puede lograrse más que desembocando en una doctrina integral del Pensamiento, del Ser y de la Acción, en una filosofía que no sea ni 'separada' ni 'dependiente' de la ciencia, como tampoco de la religión positiva, y que - religiosa por esencia, pero no por accidente, prejuicio o añadidura -, cohabite espontáneamente, en nuestro conocimiento como en nuestra vida, con la crítica más intrépida y con el catolicismo más auténtico." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 21-22.

Así, la filosofía blondeliana puede reclamar a justo título el calificativo de *realismo integral*: porque no descuida ni separa el estudio conjunto del Pensamiento, del Ser y de la Acción, y porque la investigación racional autónoma se encuentra libremente, sin violencia o sin emplazamiento alguno, con la religión católica.

¿Se comprende ahora por qué sería injusto reducir a Blondel a ser "el filósofo de la acción" y del dinamismo voluntario, por más que su aportación en este terreno sea de las más notables? (cf. *Infra*, nota 6) "*L'Action* no es una filosofía entera (como tampoco un tratado de *Spiritu Sancto* sería un tratado *De Verbo, De Patre, De Trinitate*, aunque en un sentido y bajo un aspecto esencial se hable ahí de todo esto)...[Ella, n. del tr.] No se me presenta más que como un capítulo de una doctrina general que tendría que suponer en primer lugar una *Unidad congénital*, una inmediatez primitiva, un realismo original, pero unidad implícita que, por el progreso mismo de la vida y del pensamiento, se analizaría en una *trinidad real* del pensamiento, de la acción y del ser, antes de concluir en la unión final y explícita... En suma, me haría falta (...) una teoría del conocimiento, 'La Pensée', obra en la que tendría que considerar desde un punto de vista opuesto, pero correlativo, todo el objetivismo de la ciencia y de la metafísica; una teoría de la realidad, 'L'Être', obra en la que tendría que restituir la ontología tradicional, el realismo integral." Carta de M. Blondel a Paul Archambault, 4 de marzo de 1915. P. Archambault, *op.cit.*, págs. 5-6.

Tal vez con demasiada brusquedad, pero no sin razones válidas, Claude Tresmontant protestó contra la tentativa de explicar la filosofía de Blondel apoyándose única y exclusivamente en la tesis sobre *L'Action*: "Pretender conocer, y con mayor razón exponer el pensamiento de Blondel ateniéndose a *l'Action* de 1893 es tan ilusorio como pensar conocer la obra de Kant si se atiene a la disertación de 1770." Claude Tresmontant, *Introduction a la Métaphysique de Maurice Blondel*, Éditions Du Seuil, Paris, 1963, pág. 16.

⁵ *Dialogues sur La Pensée*, págs. 36-37.

⁶ Una explicación universal es aquella que atañe a las condiciones fundamentales de la realidad y al sentido profundo de su devenir, de tal manera que, si es verdaderamente completa y rigurosa, no puede prescindir de la reflexión metafísica. Siempre protestando justamente contra una interpretación reduccionista de su filosofía, Blondel explicaba de la siguiente manera su inspiración esencialmente metafísica: "¿Cuál es la idea maestra de la que se inspira el todo? ¿Cómo este principio director se expande en tres direcciones [es decir, los estudios sobre *La Pensée, L'Être et les êtres* y *L'Action*, n. del tr.] para desembocar en una convergencia final en *l'Esprit chrétien*?"

Mi esfuerzo primitivo había parecido, incluso a mi propia consideración, versar sobre el problema de nuestro destino, y se me había clasificado inicialmente entre los autores de obras de moral; algunos incluso me atribuían más bien un papel de predicador, como si hiciese llamado, según la expresión de un dominico, al sentimiento más bien que a la razón, y como si, moralista de corazón, dejara a la dialéctica afectiva usurpar el papel del pensamiento hasta en el dominio de la mística.

Falsa desde el origen, esta última interpretación no está ni siquiera justificada cuando se restringe a ver en mi tentativa inicial un simple ensayo de moralista. Pero la verdad es que, cada vez más, he sido llevado a considerar el aspecto metafísico de los problemas que interesan no solamente a nuestro destino personal, sino también las condiciones fundamentales del orden creado: de suerte que, si la expresión no pareciera ridículamente temeraria, me sitúo en la perspectiva divina a fin de dar cuenta de las posibilidades, de las razones, de los modos de realización de la creación misma considerada en su integralidad y preparando el cumplimiento del voto formulado por Cristo: que todos y todo sean consumados en la Unidad como mi Padre y yo somos uno por el Espíritu. Desde entonces se trata para nosotros de seguir y hacer tan inteligible como sea posible la obra de los siete días, de la cual la Biblia repite a cada etapa que Dios, al considerarla, la juzga 'buena' y 'muy buena': *vidit quod essent bona et valde bona*." Maurice Blondel, *Sur l'idée directrice de la Trilogie*, in *Archives de Philosophie*, XXIV, 1961, pág. 116.

Es muy importante desde ahora tener en cuenta que Blondel, al abordar un problema concreto y específico, se preocupa sobre todo por discernir el sentido inteligible de la realidad particular que estudia en tanto que su dinamismo se explica por la precedencia y causalidad de un principio trascendente.

Ahora bien, en esta demostración no hay ni un artificio dialéctico, ni un criterio puramente extrínseco o postizo, sino una verdadera reflexión que agota el contenido intrínseco de la realidad que se está examinando. Se trata, evidentemente, de una exigencia legítima de la investigación racional, y, como veremos, de una de las características esenciales del método de inmanencia.

Asimismo, es parte constitutiva y esencial de la argumentación filosófica de Blondel interrogarse por las condiciones de posibilidad o de actualización efectiva de lo que se manifiesta como tendencia real o bosquejo de una nueva realidad. *nondum apparuit quod erimus...Initium aliquod creaturae.*

Así, al estudiar el problema de la inteligencia, Blondel descubrirá un movimiento dinámico perfectamente orientado, pero que naturalmente no culmina ni puede culminar. Es entonces cuando hay que interrogarse por las condiciones de posibilidad del equilibrio de la vida intelectual y espiritual - equilibrio que implica también la plenitud de nuestro ser y de nuestra acción - a la luz de la hipótesis del cristianismo, última tarea que le corresponde legítimamente a la filosofía.

⁷ Blondel nunca dejó de protestar contra los abusos de la reflexión abstracta, y que a veces desembocan en verdaderas sistematizaciones. Esta recriminación frecuente no significa en modo alguno la desvalorización radical de las posibilidades naturales de nuestras facultades cognoscitivas: por una parte, implica la conciencia sobria y equilibrada de nuestra limitación normal en el orden de la actividad científica y metafísica; por otra parte y sobre todo, implica la crítica de un abuso de método susceptible de corregirse *metódicamente*.

En efecto - anticipando un poco lo que más adelante se explicará -, Blondel afirma que la perfección de la inteligencia es inconcebible sin la integración real de todas; nuestras facultades en la acción, y sin la pasión mortificante que, solamente ella, permite la vida y la presencia real de los demás seres en nosotros. Pero también propone, en el nivel de la teoría, una reflexión metódica más comprensiva que la reflexión abstracta y parcial del falso realismo, del racionalismo, del idealismo o del positivismo.

Resulta difícil, para quien se consagra seriamente a la lectura de la voluminosa obra de Blondel, encontrar afirmaciones fuertes que al mismo tiempo no se maticen y se compensen. Es, por supuesto, el caso de la noción blondeliana de *abstracción*:

"Tenemos que distinguir por lo tanto dos especies de abstracción: una constituye una ficción subjetiva por la cual aislamos, en el medio realmente complejo sobre el cual versan nuestras observaciones, escalafones extraídos del complejo total, pero por una operación arbitraria que corresponde a una elección y a una necesidad sistemática del espíritu. Pero hay una abstracción completamente distinta, objetiva, que consiste en determinar la cadena de los hechos reales que se producen en un medio de donde se encuentra excluida la multiplicidad de los fenómenos ordinarios; y entonces ya no se trata de una construcción del espíritu que se coloca como una red artificial y tendenciosa sobre un conjunto que permanece complejo y fuera del análisis, sino que es la realidad misma que escuchamos en su testimonio espontáneo y simplificado." Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 66. Más adelante tendremos que volver sobre esta importante cuestión.

⁸ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37. Medítense, por ejemplo, en la definición que propone Blondel de *filosofía*: "En este concepto, dos elementos distintos y solidarios 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 sobre una certeza pensada, sobre la base de una realidad tan adecuadamente conocida y tan resueltamente poseída 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 así decir la homogeneidad del conocimiento y de la acción puede ser obtenida por la filosofía, o, si no, buscar bajo qué condiciones puede serlo; pues tendemos invenciblemente a esta totalización de la verdad integrada en nosotros, como a la adaptación saludable de nuestro ser en el Ser." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{ed}, Paris, 1968, págs. 775-776.

⁹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37. No se trata de aserciones literarias cuyo valor no trascendería el ámbito del placer estético. Por el contrario, Blondel estudió metódica y científicamente el contenido y el dinamismo integral de la vida subjetiva, para concluir justificadamente que las diversas formas de la reflexión y la teoría constituyen un orden relativamente consistente. En efecto, por una parte son presididas por ciertas reglas y por un método lógico que determinan su validez y su coherencia; por otra parte, son el preámbulo, el bosquejo de un acto todavía más perfecto, la prueba de una tendencia irresistible que caracteriza esencialmente la vida del espíritu. Considérese, por ejemplo, la explicación que ofrece Blondel de la *reflexión*: "Los diversos sentidos del término reflexión podrían, al parecer, exponerse de manera continua y sistemática. Si primeramente, de una manera general, la reflexión implica un redoblamiento, más o menos espontáneo o más o menos voluntario, y como un repliegue de la vida psicológica sobre sí misma (de donde la inhibición aparente y provisoria), constituye por otra parte un hecho nuevo, una iniciativa original, una fuerza ulterior y

superior a la de los elementos que fueron su ocasión. Y esta fuerza se aplica o se orienta en dos direcciones simétricamente inversas. Unas veces, en efecto, atañe a las condiciones antecedentes y eficientes del hecho de conciencia o de la realidad dada que es el objeto de su estudio y que relaciona con ideas generales o con leyes, y es una *retrospección* analítica. Otras veces se conduce, por así decirlo, hacia adelante, hacia la intención y la realización final, concreta y singular que es el término práctico de su movimiento complejo y total; y es una *prospección* sintética. Y si la palabra reflexión designa igualmente estos dos procedimientos tan desemejantes, es que, de una manera ordinariamente implícita, pero que puede explicitarse, hay solidaridad entre ellos: la reflexión, aunque parezca detenerse en los dos sentidos en intermediarios muy diversos y muy independientes los unos de los otros, no es posible sino porque tiende a constituir, en la unidad del sujeto de inherencia, la solución del problema ontológico y la solución del problema del destino." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{ed}, Paris, 1968, pág. 905. Leyendo a Blondel, se puede comprobar que constantemente llama la atención sobre las diversas maneras cómo puede explicarse un aspecto determinado de la vida espiritual, en este caso, la reflexión. Estas explicaciones distintas podrían llegar a oponerse irreductiblemente en el plano de la reflexión abstracta, por lo que Blondel se esfuerza en mostrar su solidaridad desde un punto de vista superior.

¹⁰ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37.

¹¹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37.

¹² Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37. En *L'Action* (1893), por ejemplo, que trata del problema de la acción moral y del destino humano, se asume como punto de partida la negación misma de uno y otro problema para demostrar que tal negación es imposible. La ventaja de este método es evidente: la crítica y la refutación no provienen jamás de un criterio puramente extrínseco que sería más la aplicación de una fuerza bruta que una verdadera demostración. Algo parecido hace santo Tomás de Aquino al anteponer una serie de objeciones, *videtur quod*, al desarrollo propiamente doctrinal, *respondeo dicendum...* "Sin investigación completa, no hay demostración concluyente y constrictiva. Si, en las ciencias de la naturaleza, el espíritu no se rinde más que ante una imposibilidad de dudar, con mayor razón, en el mundo de sus pasiones, de sus sufrimientos y de sus combates íntimos, el hombre se mantiene firme y permanece en donde está, en tanto que no es removido de la posición, cualquiera que sea, en donde el amor propio, a falta de otro interés, le retiene: que no se pida a nadie dar el primer paso. La ciencia no tiene nada que conceder." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. XVIII-XIX.

"En la raíz de las más impertinentes negaciones o de las más locas extravagancias de la voluntad es preciso investigar si no hay un movimiento inicial que persiste siempre, que se ama y se quiere, aún cuando se reniega o se abusa de él. Es en cada uno que es necesario encontrar el principio del juicio a pronunciar sobre cada uno. Y la independencia del espíritu resulta indispensable en esta investigación, no solamente porque importa, sin prejuicio de ninguna especie, admitir primeramente toda la infinidad diversa de las conciencias humanas, sino sobre todo porque en cada una, bajo los sofismas ignorados y los desfallecimientos no confesados, es preciso encontrar la primitiva aspiración, con el fin de conducir las a todas, en plena sinceridad, hasta el término de su tendencia voluntaria. Así, en lugar de partir de un punto único de donde irradiaría la doctrina particular en un solo espíritu, es necesario colocarse en las extremidades de los radios más divergentes con el fin de captar, en el centro mismo, la verdad esencial a toda conciencia y el movimiento común a toda voluntad." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. XX-XXI.

"La dificultad es no introducir nada exterior ni artificial en este drama profundo de la vida; es corregir, si hay lugar para ello, la razón y la voluntad por la razón y la voluntad misma; es, por un progreso metódico, hacer producir a los errores, a las negaciones y a los desfallecimientos de cualquier naturaleza, la verdad latente de la que viven las almas y de la quizá pueden morir para la eternidad." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. XXII.

¹³ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 37.

¹⁴ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 37-38.

¹⁵ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 37-38.

¹⁶ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 38. Cf. Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, A la recherche de l'être, Démarche liminaire: faux et vrai réalisme, págs. 35-39, P.U.F., Paris, 1963.

"¿De qué manera se expresa espontáneamente el realismo inevitable que, se ha repetido con frecuencia, hace de todo ser pensante un metafísico? Esta invencible tendencia se traduce, se encarna, se precisa por la afirmación que, implícita o formulada, establece un acto de fe en lo real, fuese este real el pensamiento; y el verbo es el alma de esta aserción. Así, el poder de proporcionar un sentido a la pequeña palabra *es* y establecerlo primeramente como el acto vital del espíritu se presenta, así como lo dice J.J. Rousseau, como la razón misma que, de entrada y primitivamente, va directamente a lo real, al ser como a su objeto propio.

No podría ser cuestión de impugnar esta tendencia congenital, esta afirmación fundamental; pero es necesario controlar su aplicación, purificar su desarrollo y conducirlo hasta su término." Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, págs. 35-36.

¹⁷ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 38.

¹⁸ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 38.

¹⁹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 38.

²⁰ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39.

²¹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39.

²² Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39. Una imagen ayudará tal vez a comprender mejor el sentido del método blondeliano: "Ante el inmenso problema filosófico, o mejor dicho, ante la más inmensa realidad de este mundo que comprende el pensamiento y la historia misma de la filosofía y de sus desfallecimientos entre los misteriosos ingredientes de que se compone, estamos como en presencia de un ovillo terriblemente complejo, ya naturalmente enredado, más embrollado todavía por los esfuerzos artificiales intentados para devanarlo. De ordinario, ¿qué hacen especulativos o prácticos? Tiran del hilo tanto como se puede. Y siempre surge un poco, más o menos, sin que se sepa exactamente por qué. Y cada uno se vanagloria de triunfar, como si la naturaleza le diera la razón, alabándose de la longitud del hilo que ha logrado liberar aparentemente, salvo para deber retroceder ante los otros que tiran de su lado. Pues si los nudos que se forman parecen, a semejanza de los conceptos, ofrecer una resistencia que se cree poder asumir como punto de partida y de apoyo, no son sin embargo más que falsas ranuras, secuaces imaginarios que la inconsistencia de las palabras siempre equívocas y la habilidad dialéctica o práctica llegan a desplazar por múltiples deslizamientos. ¿Pero qué se obtiene en definitiva con semejante manera de proceder? Nada, sino embrollar más el ovillo, comprimir alternativamente los nudos artificiales, hacer la tarea tan desesperante que muchos renuncian a ella o declaran incluso que hay conflicto entre lo real y lo inteligible. A otros se les ocurre romper o cortar el hilo por en medio; pero en el momento en que se imaginan haber resuelto así el problema, ¿no se evaden de él fraudulentamente sin suprimirlo por ello, y no han hecho para ellos el mal irremediable? Pues lo que hace falta es, como pronto lo veremos claramente, respetar la unidad y la continuidad totales, aflojar las nudos nocionales y las generalidades prematuras, amansar mediante una dulce paciencia las dificultades intermedias, hacer aparecer poco a poco el flexible y bien llevado orden jerárquico que nos conduce prudentemente a pulir todas las partes; y entonces podemos enrollar y desenrollarlo todo, sin ruptura, en el orden y la alegría. Quisiera hacer vislumbrar al menos el sentido de este problema de método en lo que tiene de inédito: no descarrilar jamás en la abstracción sin dejar de servirse de ella, no perder jamás de vista el contacto con lo concreto. Quien adivina la dificultad y el beneficio de semejante disposición entra ya en mi punto de vista inexplorado; y es, me parece, la vía de la salvación para el pensamiento, bamboleado con mucha frecuencia entre un idealismo y un realismo decepcionantes." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 79-80.

²³ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39.

²⁴ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39.

²⁵ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39.

²⁶ Las construcciones sistemáticas, cuyo punto de partida es una o varias nociones rigurosamente delimitadas que se caracterizan por excluir otras construcciones sistemáticas igualmente elaboradas, no admiten ni pueden admitir una *fenomenología* cuya finalidad consiste precisamente en reunir todos los hechos susceptibles de ser constatados que son el material de que se debe servir el filósofo para explicar la realidad o un aspecto determinado de la misma.

La fenomenología blondeliana es anterior a cualquier doctrina que, en razón de una elaboración abstracta, pretendiese situarse exclusivamente desde el punto de vista del sujeto o del objeto, del ser o del conocer, de la pura immanencia o de la pura trascendencia. Por lo mismo, es anterior a una *doctrina fenomenista*, que reduce el ser a la representación, o bien establece que el único objeto posible del conocimiento es la representación psicológica.

Ahora bien, la fenomenología blondeliana nos indica dos premisas fundamentales que deben servir como base de todo realismo auténtico: por una parte, la construcción científica y filosófica no es refractaria de lo real. Puede y debe, si es fiel a las reglas rigurosas que le impone su método, expresar la realidad a la que se adecua (el fenómeno no se opone al ser); por otra parte, la teoría, aún supuesta en su estado de mayor perfección, no es el equivalente, el sustituto o el principio de explicación de la realidad, como pretendería una doctrina imanentista (el fenómeno no se confunde con el ser). Es lo que explicaba Blondel al P. Fr. Taymans D'Eypernon, S.I:

"Le estoy agradecido del vigoroso esfuerzo para explicar el sentido preciso y especial que he proporcionado a la palabra *fenómeno* con la intención de no excluir del diálogo a los idealistas, los imanentistas y los fenomenistas, quienes, muy a su pesar, insinúan en su idea de fenómeno una suerte de suficiencia, a fin de servirse indebidamente de tal noción extrapolada para eliminar todo problema ontológico. He querido, por lo tanto, mostrar que permaneciendo más fiel que ellos mismos a sus pretensiones fenomenistas, llego a suspender forzosamente la fenomenología integral a una ontología constantemente subyacente al determinismo integral. De donde estas dos consecuencias: por una parte, la distinción del fenómeno y de la realidad es artificial en la misma medida en que se quisiera aislar el uno del otro los dos términos, como si hubiera dos estancos totalmente heterogéneos en el conocer o en el ser; por otra parte, fenómeno es lo que, por así decirlo, es visto desde el exterior y en la multiplicidad de las manifestaciones posibles de los seres, la unidad profunda que

constituye el ser mismo permaneciendo inaccesible en su secreto real, sobre todo cuando se trata de la vida espiritual, o más todavía, del orden sobrenatural." Fr. Taymans D'Eyperron, S.J., *Le Blondélisme*, Museum Lessianum, Section Philosophique Nº 15, Louvain, 1933, pág. 189.

Elaborar una fenomenología implica, por lo tanto, estudiar la realidad, sea interior o exterior, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía, sin que un criterio exclusivo y unilateral aplicado injustificadamente reduzca este estudio a una perspectiva parcial o cerrada - como sería el caso de un inmanentismo subjetivista o de un realismo ingenuo y dogmático - o intervenga para excluir del examen metódico e integral aspectos, relaciones y elementos constitutivos de la realidad. Implica asimismo la idea de que la teoría, si bien no se opone irreductiblemente al conocimiento de la realidad, es exterior al ser en tanto que no llega a su fondo más radical y definitivo.

Así, no hay una oposición tal entre el fenómeno y el ser que sería imposible una afirmación de alcance ontológico inmanente a la observación científica y a la reflexión metafísica. Pero el hecho innegable de que el secreto profundo de los seres y del Ser no nos es proporcionado *absolutamente* por la ciencia o por la metafísica deja lugar a una promoción superior del conocimiento y de la vida intelectual, esta vez acompañada por la acción y por el amor. Tendremos oportunidad de considerar este problema decisivo. De momento, advertimos que la limitación que impone Blondel a la ciencia o a la metafísica se desarrolla en un plano distinto al del relativismo o al de una doctrina de la inmanencia. Si Blondel limita y critica el conocimiento especulativo que pretende ser exhaustivo y suficiente es porque considera, justamente, que la pura teoría no basta para ofrecernos el secreto íntimo de los seres. Para ello, se requiere el concurso total y pleno de las facultades del hombre, sensitivas y espirituales, así como la *passio* mortificante que permite *al otro ser en nosotros* tal como es, y no como nuestra representación, nuestros conceptos o nuestras teorías pretenderían que fuese cuando son erigidas como el modelo perfecto, e incluso el sustituto, de la realidad.

²⁷ Cf. Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, Escursus 23, L'évolution et les abus du psychologisme, págs. 356-363.

²⁸ La mayor parte de las confusiones sobre la naturaleza y el sentido del método de inmanencia provienen de un notable equívoco: no se distingue adecuadamente una *doctrina de la inmanencia* o *inmanentista* de un *procedimiento ordenado* que tiene como finalidad no excluir ningún dato concreto, pertenezca a la realidad externa o a la conciencia, de la investigación filosófica.

"El término *inmanentismo*, explica Blondel, (que por otra parte se tiene razón de condenar como un neologismo vago, e incluso ambiguo) no podría en todo caso más que designar una *teoría sistematizada* (y no un método), una *doctrina excluyente*, directamente contradicha por toda nuestra actitud moral y todo nuestro designio especulativo. No repudiamos menos la cosa que la palabra. Una expresión semejante evoca en efecto la idea de un sistema que nos encierra en nuestra propia inmanencia, y no ve en todo desarrollo intelectual o vital más que pura *emergencia*: ahora bien, lo que queremos poner en evidencia, es la imposibilidad de hecho en que estamos de 'encerrar' 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 abrimos a la doble *inherencia* de las íntimas estimulaciones gratuitas y de las enseñanzas autorizadas por el supremo esfuerzo de nuestra razón y de nuestra sinceridad." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{ed}, Paris, 1968, pág. 470.

En otras palabras, el método de inmanencia, por su tendencia esencial a evitar toda exclusión abusiva durante el desarrollo de la investigación filosófica, se opone a toda forma de inmanentismo del pensamiento y de la acción. En efecto, para colocarse de golpe en el *puro sujeto* se requiere una elaboración abstracta que no está justificada de ninguna manera. Tal vez las críticas incomprensivas que se dirigieron a Blondel a propósito del método de inmanencia se deben tanto a una verdadera *ignoratio elenchi* de su sentido como a una noción empobrecida, o incluso falsa, de la palabra *inmanencia* - que si bien es cierto no se encuentra en Aristóteles o en Santo Tomás de Aquino, encuentra en la filosofía del uno y del otro un claro precedente -.

El error más grave que podría cometerse al respecto se explica en el siguiente diálogo:

*MONOTIME.- Pero entonces usted no saldrá jamás de su propia inmanencia. Y se ha tenido razón de acusarle de pactar en el fondo y a fondo con el inmanentismo, y de constatar (es una palabra que usted ama y que vuelvo contra usted) que, bajo pretexto de colocarse en el punto de vista del pensamiento inmanente, por una concesión metodológica, se ve arrojado en la prisión de la que pretendería temerariamente liberar a tantos espíritus que se encierran o incluso se complacen ahí. Es la moda imperante en Italia, en Alemania, por todas partes.

PALÉONÉOS.- Me cuido poco de las modas y mucho de las curas que operar: así, no me detengo en los puros síntomas, y no recorro a paliativos. Si el 'inmanentismo' castiga con severidad, es quizá porque partidarios o adversarios se hacen una idea falsa de la inmanencia, y que los unos se apegan a una parte de verdad esencial que los otros desconocen, y reciprocamente. Su última cuestión me lleva a una explicación que desearía ofrecerle un poco más tarde, pero de la que no es inútil que le instruya parcialmente. Quisiera corregir un falso sentido continuamente cometido sobre las palabras

'inmanente' y 'trascendente'. Lo más frecuentemente se les interpreta como si se tratara de una imagen espacial y como si lo inmanente fuera lo que está en nosotros mismos, como nuestras vísceras, mientras que lo trascendente sería lo que está fuera, por encima de nosotros, en una especie de imperio. Nada más peligroso que una materialización de estos conceptos esenciales que, según su carácter psicológico y su valor espiritual, escapan totalmente a la categoría del espacio y no podrían interpretarse impunemente como si se fuera cuestión de cosas locales. Lo trascendente no nos es menos interior. lo es incluso más que lo inmanente, si es verdad, como veremos más tarde, que Dios nos es más próximo de lo que somos nosotros de nosotros mismos. San Agustín y san Bernardo, como también muchos filósofos, han sabido describir esta búsqueda de nuestro pensamiento que, según expresiones con frecuencia repetidas, encuentra, en lo más bajo, en lo más íntimo, en lo más elevado de sí mismo, una presencia velada y cierta, un trascendente que le envuelve, le penetra. le excede, sin que tenga que salir de sí mismo, puesto que es entrando en sí como constata este huésped misterioso. Falso problema el del imanentismo, por consiguiente, y fundado sobre una abstracción ilegítima y sobre una confusión de planos, subordinando todo el esfuerzo filosófico a la tentativa, siempre infructuosa, de un pensamiento que, bajo pretexto de 'trascenderse' a sí mismo, recae inevitablemente en la prisión de la que no se evade jamás; ¡como si por otra parte pudiera tener conciencia de ser prisionero y de tender a un éxodo sin afirmar al mismo tiempo lo que le excede y lo que posee ya!" Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 77-78.

¿Cuál es, entonces, el sentido correcto, legítimo y útil de la palabra inmanencia? Blondel discierne dos significados:

"Etimológicamente y según su acepción primitiva, *inmanente e imanencia* designan: desde un punto de vista estático, lo que reside en algún sujeto de una manera permanente y fundamental; desde un punto de vista dinámico, lo que procede de un ser como la expresión de lo que lleva esencialmente en él; y al mismo tiempo lo que regresa y se incorpora a este ser, como la satisfacción de una necesidad ínfusa, como la respuesta esperada o buscada a un llamado interior, como el complemento de un don inicial y estimulante. Es por lo tanto lo opuesto de lo que es accidental y extrínseco, transitorio y transitivo, simplemente exterior o definitivamente exteriorizado." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{éd}, Paris, 1968, págs. 468-469.

²⁹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 39. Las siguientes observaciones de Blondel son todavía más precisas: "Sobre el método de imanencia y el 'principio de imanencia'.

Sería restringir y desnaturalizar absolutamente lo que entendemos por *el principio de imanencia* sujetarlo o una metafísica intelectualista o a una tesis pragmatista. Es falso notablemente reducirlo a significar que 'implicándose el pensamiento todo entero 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 formado, explicitar por el análisis un implícito en donde 'todo es interior a todo', realizar un inventario sin intención verdadera, sin aporte exterior, sin dilatación nueva, sin progreso efectivo. El método de imanencia se apoya tan poco sobre este principio así comprendido, que es precisamente su negación y su antídoto. Ni histórica ni doctrinalmente procede de él y se relaciona con él. Señala solamente el punto de partida de la reflexión, que no puede colocarse de entrada en una trascendencia ruinosa para la filosofía, y que debe, por el contrario, partir de la realidad dada. Y este procedimiento de un pensamiento que quiere simplemente utilizar todo lo que lleva en sí está tan lejos de desembocar en un 'imanentismo', que ineluctablemente engendra una actitud contraria.

Desde el momento en que intentamos relacionar el pensamiento consciente con sus orígenes reales y encaminarle deliberadamente hacia los fines a donde tiende por sí mismo, desde el momento, en una palabra, en que buscamos igualar la voluntad querida con la voluntad que quiere, estamos obligados a reconocer cada vez más precisamente que, para ir así de nosotros a nosotros mismos, tenemos que salir de nosotros antes de entrar ahí, sufrir múltiples intrusiones y como un despojamiento provisorio que, en todo orden, científico o moral, social o religioso, hace de una heteronomía laboriosamente definida y onerosamente práctica, el camino necesario hacia la verdadera autonomía. No se trata por lo tanto, en absoluto, de un puro proceso dialéctico o de un simple pasaje de lo implícito a lo explícito; se trata de un progreso real, de una conquista, de una creación continua que, lejos de encerrarnos en nuestra imanencia inicial, nos abre, nos conduce a excedernos sin cesar, y no nos permite detenernos en nosotros mismos antes de una reintegración total." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, págs. 469-470.

³⁰ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 39-40.

³¹ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 40.

³² "Se ha casi siempre mezclado, observa Blondel, (...) *general y universal, individual y singular*, como si estos términos fuesen equivalentes dos por dos o se opusieran dos a dos. Y se ha oscilado de una pretendida ciencia de lo general a una pretendida ciencia de lo individual, rivales o enemigas la una de la otra, mientras que en realidad no hay, para hablar rigurosamente, ni ciencia real de lo general, ni ciencia verdadera de lo individual. Lo que debemos buscar y alcanzar, es una ciencia de lo concreto en la que confluyen lo singular y lo universal en el pensamiento y en la acción." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 42.

³³ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 40.

³⁴ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 40.

³⁵ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 41-42.

"Es que *general* e *individual* son términos: del lenguaje abstracto y del conocimiento nocional en los que las definiciones lógicas desembocan en exclusiones formales: sobre el modelo de las cosas espaciales mismas. Reflexione un instante en las representaciones mentales que evoca la palabra *individuo*: advierte una especie de sistema cerrado, extraño a todos los demás, concebido y delimitado por lo que tiene de propio e irreductible, un *unicum*, una especie de átomo de fenómeno. No hay medio de hacerle entrar tal cual en la unidad de la ciencia, *unum*. Y entonces no se conserva *lo individual* mismo más que en el estado transformado y traicionero de *general*, de noción; mientras que se desvía de los 'accidentes individuales' como de un lugar de perdición para el espíritu. 'Los escombros de lo individual', ¡es lo inviable por excelencia! De donde la tentación de refugiarse sobre 'las terrazas a pico' de lo *general*, de un general supuestamente captado y aprehendido de entrada por la maravillosa ojeada del espíritu. Pero qué arbitrariedad en esta captación; qué imposibilidad de volver a descender al valle nutritivo y hospitalario; qué extraña escapatoria declarar, después de haber fundado la ciencia sobre la observación de los hechos, que no puede regresar científicamente a la práctica, a los hechos, a los actos.

Sucede totalmente distinto con *lo singular* y *lo universal*, términos y datos del orden real. Hace un momento no era posible ninguna ligazón entre conceptos rígidos y antitéticos. Ahora es todo lo contrario. Lo singular es la repercusión, en un ser original, del orden total, como lo universal está presente en cada punto real que contribuye a la armonía del conjunto. Se acuerdan por lo tanto, y se abrazan en lo *concreto*, lo concreto que, como la palabra misma lo indica, significa a la vez una unidad expresiva y distinta y una multiplicidad efectiva y sintética." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 43-44.

³⁶ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 41.

³⁷ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 41-42.

³⁸ Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 44.

³⁹ Corresponde a Blondel el mérito particular de haber establecido y desarrollado metódicamente una *filosofía de la religión*, que al final resulta ser una verdadera *filosofía católica*.

Desgraciadamente, y no obstante su carácter decisivo, no se ha comprendido correctamente el problema de la filosofía cristiana o católica. La mayor parte de las veces, se razona como si quienes defendemos esta noción tratáramos de identificar el orden filosófico y el orden teológico -¿no se llegó hasta decirnos incluso, en las discusiones relativas al problema de la filosofía cristiana, que no comprendíamos la simple distinción que existe entre una licenciatura de filosofía y una de teología? ¿No se nos dijo también e insinuó en muchas ocasiones, tal vez con buena voluntad, que habíamos equivocado nuestra vocación, que sería el estudio de la teología y no el de la filosofía?-

Desde este punto de vista, los detractores de la noción de filosofía cristiana siempre tendrán razón: filosofía y teología no se confunden, y toda argumentación verdaderamente filosófica tiene, y debe tener como apoyo una premisa racional.

Se trata, sin embargo, de una auténtica *ignoratio elenchi* de la cuestión discutida. Étienne Gilson insistió con razón en el hecho histórico de la influencia positiva de la religión cristiana en la filosofía *qua talis*, especialmente en san Agustín, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, así como en el hecho no menos real de la necesidad que tiene la ciencia teológica de apoyarse en razonamientos filosóficos.

Maurice Blondel, desde una perspectiva todavía más profunda y eminentemente superior, definió con exactitud el problema planteado en la noción de filosofía católica:

"(...) ¿sí o no, las doctrinas filosóficas, en cualquier grado de desarrollo al que lleguen, pueden, deben tender a ser suficientes, a *encerrarse*? ¿O bien, por razón, por deber, constitucionalmente, si se puede decirlo, la filosofía debe concluir, cualquiera que sea el estado de su evolución, reconociendo en qué es normalmente incompleta, cómo abre en ella y delante de ella un vacío preparado no solamente por sus descubrimientos ulteriores y sobre su propio terreno, sino por luces y aportaciones de lo que es distinto de ella y de las que no puede ser el origen real? Ahora bien, es solamente esta segunda tesis, filosóficamente definible y sostenible la que, sin proceder de una revelación, está en acuerdo espontáneo y profundo con el cristianismo". Maurice Blondel, "Lettre concernant le rapport de M. Gilson, La notion de philosophie chrétienne", in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 31 (1931), 86-92 (Séance du 21 mars 1931), tomamos la cita de la pág. 88.

El planteamiento parece sencillo; no obstante, es particularmente difícil proponer un método y una doctrina filosófica que procuren el encuentro normal de la investigación racional y de la religión cristiana. El método de inmanencia posee la virtud de situar el problema en su punto álgido, resolviéndole conforme a las legítimas exigencias del rigor filosófico y de la teología ortodoxa. El lector que desee instruirse sobre este tema deberá consultar y estudiar con esmero los siguientes escritos: *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière*

d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896), P.U.F., Paris, 1963; Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, Bloud & Gay, Paris, 1932.

Es imprescindible leer además el artículo del P. Auguste Valensin, S.J., *Immanence (méthode d')*, publicado originalmente en el *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, 1912, col. 579-93. Posteriormente fue reproducido en Maurice Blondel et Auguste Valensin, *Correspondance III. Extraits de la correspondance de 1912 à 1947*, texte annoté par Henri de Lubac, S.J., Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1965, págs. 229-252. Principalmente dirigido a los teólogos, ayuda sin embargo a comprender la profundidad en el planteamiento y en el método de la filosofía religiosa de Maurice Blondel.

Valensin define en primer lugar el significado de la doctrina de la inmanencia, observando justamente que el método de inmanencia no necesariamente se identifica o se vincula con ella:

"No hay, si se considera las cosas de manera general, más que una 'doctrina de la inmanencia': todo lo que se coloca bajo este nombre se reduce a un panteísmo místico, vagamente teñido, a destiempo, de cristianismo, y cuyas formas, desde el punto de vista católico, casi no importan, puesto que una misma condenación de principio les alcanza.

Por el contrario, existen varios 'métodos de inmanencia, sin que por otra parte este hecho sea inicial ni corresponda a un derecho. Empleada en primer lugar por Maurice Blondel, a consecuencia de circunstancias accidentales que se la impusieron, la expresión 'método de inmanencia' sirve ante todo para designar la concepción que este filósofo se hacía de los deberes y de las necesidades de la apologética." (pág. 232, *Maurice Blondel et Auguste Valensin...*)

Después, Valensin explica con finura cuál es el único modo como puede plantearse el problema religioso, en su carácter propiamente sobrenatural y católico, desde el punto de vista estrictamente filosófico, y cómo se requiere para ello del método de inmanencia:

"Ahora bien, este método está determinado por el fin mismo que se propone. Puesto que se trata de ver si el hombre se basta, y como no se basta, de revelarle su propia indigencia, de iluminarle sobre esto mismo que piensa y quiere, manifestando lo que conforma el fondo real y la substancia de sus actos, es forzoso instalarse primeramente en él, simpatizar aunque sea con sus ilusiones y su orgullo, asumir sus ideas y sus aspiraciones por lo que se presentan, hasta que se les haya visto manifestar, mediante un implacable análisis, lo que llevan y hacia dónde van.

Así, tratando de acreditar lo sobrenatural ante las almas, no se partirá del *objeto*, para demostrar su existencia con todos los recursos de la historia; para señalar sus conveniencias intelectuales, morales o estéticas; para señalar su conformidad con las 'leyes de la vida'; para desplegar su disposición arquitectónica; sería abandonar al hombre en la ilusión de su suficiencia, y por muy buenas cosas que se diga, y útiles y fecundas en su tiempo, no se hace nada para suprimir el problema tal como se plantea desde el punto de vista filosófico, obstruyendo el acceso de la religión.

Pero es preciso añadir que hablando exactamente, procediendo en rigor, no es tampoco del *sujeto* que se trata de partir, como si estuviera constituido aisladamente y fuera cognoscible aisladamente. Considerar en efecto un sujeto frente a un objeto, como si ofreciera por sí mismo un dato concreto, mientras que la discriminación misma que lo establece, al oponerle, da testimonio de una elaboración previa, es ya ser infiel a la ambición completamente realista de la que se inspira y condenarse infaliblemente a oscilar entre estos dos escollos: o tratar este sujeto, que es una abstracción, como si fuera rico de todas las demandas de la vida, y es el error del naturalismo; o atenerse deliberadamente a lo que implica su concepto para hacer como si la pobreza de la noción expresara la riqueza histórica de la naturaleza; y es el error, completamente opuesto, del filosofismo.

En verdad, se trata de tomar como materia del análisis, como terreno de la investigación, la vida misma en su complejidad sintética, esta vida transnaturalizada que colma, sin que se tenga necesidad de saberlo expresamente para aprovecharse de ella, la obra común del sujeto y del objeto; se trata de colocarse, antes de que el entendimiento haya intervenido para distinguir dos corrientes, en la confluencia en donde las aguas se compenetran sin identificarse; y es poco a poco, bajo el esfuerzo que se hará para precisar su contenido, para descubrir su orientación, para calcular su alcance, que debe revelarse en la acción que se creería completamente humana, la presencia y el concurso de otro factor." (*Ibidem*, págs. 245-246).

La bibliografía sobre el tema de la filosofía religiosa de Blondel es abundante. Indicaremos tan sólo algunos estudios, sin duda los más relevantes y significativos:

Y. de Montcheuil, S.J., *Maurice Blondel. Pages religieuses*, Aubier, Paris, 1942; Blaise Romeyer, S.J., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier, Paris, 1943; H. Duméry, *Blondel et la Religion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896*, P.U.F., Paris, 1954; H. Bouillard, S.J., *Blondel et le christianisme*, Seuil, Paris, 1961; H. Duméry, *Raison et Religion dans la philosophie de l'action*, Seuil, Paris, 1963; R. Saint-Jean, *L'Apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Aubier, Paris, 1966.

⁴⁰ Se conoce la apreciación profunda de Hegel: "Spinoza es un punto crucial en la filosofía moderna. La alternativa es: Spinoza, o no hay filosofía..."

⁴¹ Maurice Blondel, *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*, préface par Henri Gouhier, Aubier. Éditions Montaigne, Paris, 1966, págs. 11-40 (Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du Spinozisme). Utilizaremos esta obra póstuma para elaborar este apartado. Originalmente, "L'évolution du Spinozisme" se publicó como artículo en dos partes en los *Annales de Philosophie Chrétienne*, juin et juillet, 1895, págs. 261-275 y 324-341, bajo el seudónimo de Bernard Aimant.

⁴² Cf. Maurice Blondel, *Dialogues avec les philosophes*, págs. 281-288 (La méthode et le rôle de l'histoire de la philosophie): "El verdadero historiador de la filosofía evita por lo tanto hacerse centro, como también abstenerse de filosofar. No se limita a una restitución ideológica y crítica: tiene en cuenta a la vez el aporte ofrecido por la naturaleza y el medio social, del genio personal del autor y de la fuerza impersonal de las ideas, de la proliferación espontánea de los conceptos y de los actos, de las determinaciones voluntarias, de la aspiración moral, de la vida vivida bajo la influencia de las tendencias que suscitan la reflexión, la ciencia, la especulación metafísica, el problema religioso. Tanto más penetrado del carácter relativo y limitado de su esfuerzo propio en cuanto ha asistido a más pretensiones excesivas, sabe que la verdad es más amplia que nuestros sistemas, pero que los sistemas son sin embargo el seno que contiene, protege y propaga la vida." (pág. 287).

⁴³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 13.

⁴⁴ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 13.

⁴⁵ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 13. Con el fin de orientar al lector, creímos conveniente citar la explicación que ofrece Claude Troisfontaines de la tesis blondeliana sobre la transición, susceptible de ser constatada, de una doctrina de la inmanencia a un método de inmanencia: "En cuanto a la demostración, se realiza en tres momentos. El autor establece en primer lugar que el spinozismo, que parece hacer residir la salvación humana en la aceptación de la necesidad universal y que excluye aparentemente toda búsqueda finalista de sí, contiene en realidad un principio subjetivo, e incluso un secreto 'antropomorfismo' (...) El segundo momento de la demostración está consagrado a Kant (...) si la substancia spinozista implica tácitamente un cierto devenir en y por el sujeto, inversamente, se puede mostrar que el Sujeto kantiano no está completamente desvinculado del Ser. Kant, en efecto, mantiene la afirmación de la 'cosa en sí' y, en el problema del mal, parece postular que la acción humana encuentra una sanción en el mundo, lo que corrige su formalismo. Desde esta perspectiva, se puede comprender el proyecto del idealismo postkantiano, que era reconciliar la Substancia spinozista y el sujeto kantiano, haciendo renacer el género de especulación que la *Crítica* parecía excluir (...) El tercer momento de la demostración consiste en establecer que el spinozismo, incluso enriquecido por sus prolongamientos en el idealismo alemán, debía conocer un último desarrollo: de sistema ontológico, debía tornarse un método fenomenológico. El postulado tácito del spinozismo, se ha señalado en varias ocasiones, es que basta con pensar al Ser en su totalidad para adecuarse con él. Ahora bien, si es verdad, en un sentido, que el Ser en su totalidad repercute en la inmanencia del pensamiento, es preciso decir, en otro sentido, que no repercute más que bajo la forma de un llamado que ratificar. Es preciso mantener que 'el conocimiento, incluso adecuado, no suple a la acción'. ¿Qué quiere decir esto? ¿Que la filosofía debe renunciar a pensar el devenir del hombre en el seno del Ser? De ninguna manera: se debe incluso exigirle ir hasta el fin de su tarea y considerar lo que debe ser el cumplimiento último del hombre. Pero lo que la filosofía debe reconocer, por fidelidad a sus propias exigencias, es que no se basta a sí misma para proveer el Ser, del que sin embargo es capaz de mostrar, a título fenomenológico, que es 'necesario' para la acción del hombre para que éste pueda quererle plenamente." Claude Troisfontaines, "Maurice Blondel et Victor Delbos: à propos de Spinoza", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, oct-déc 1986, págs. 479-481.

⁴⁶ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 14.

⁴⁷ Victor Delbos, *Le Spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1916, pág. 9. La interpretación que hizo Blondel de la filosofía de Spinoza, además de la lectura directa de los textos - Blondel fue profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Aix -, está muy relacionada con la obra histórica de Victor Delbos. Sobre la afinidad intelectual de Blondel y Delbos, cf. Claude Troisfontaines, *art. cit.*

⁴⁸ Victor Delbos, *Le Spinozisme*, págs. 9-10.

⁴⁹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 14.

⁵⁰ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 15.

⁵¹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 16.

⁵² Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 16. Spinoza protesta, y no sin algunos motivos válidos, contra la pretensión de otorgar al hombre un carácter eminentemente substancial que le desvincularía de toda relación con Dios. Ahora bien, como es imposible definir al hombre como un ser aislado, no encuentra mejor manera de afirmar su existencia que incluyéndola, con todas sus determinaciones particulares, en la necesidad y eternidad de la Substancia. Conviene

advertir al lector que si el lenguaje de Blondel pareciera en ocasiones asumir las tesis spinozistas, se debe más bien a un procedimiento metodológico, *posse assumere rationes, ad eorum errores destruyendo*, y de ninguna manera a una verdadera concesión. De hecho, Blondel opone a la doctrina de la inmanencia, cuyos rasgos más específicos son el panteísmo y el racionalismo, una filosofía de la acción y de la trascendencia, sin que por ello abandone una perspectiva esencialmente *unitiva*. Como veremos a propósito de la doctrina de la inteligencia, la unión concreta y final de los espíritus con su Principio Supremo no implica confusión, absorción o destrucción alguna. La filosofía blondeliana de la unión, la Metafísica del *Vinculum Substantiale*, por más que algunos autores tomistas no la hayan comprendido en absoluto, tiene el mérito de plantear las condiciones de la comunión real que es la razón profunda de ser del dinamismo universal y espiritual, *omnia intendunt assimilari Dei*

⁵³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 17.

⁵⁴ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 17.

⁵⁵ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 18.

⁵⁶ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, págs. 18-19.

⁵⁷ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 18.

⁵⁸ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 19.

⁵⁹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, págs. 15-16. Blondel no quiere decir, por supuesto, que Spinoza excluya sin más toda regla de conducta o justifique las acciones más bajas. Simplemente advierte que en una doctrina panteísta y determinista la libertad humana no es realmente un principio de acción original, o no lo es al modo de la filosofía tradicional.

⁶⁰ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 20.

⁶¹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 20.

⁶² Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 21.

⁶³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 21.

⁶⁴ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 22.

⁶⁵ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, págs. 22-23.

⁶⁶ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 23.

⁶⁷ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 23.

⁶⁸ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 24.

⁶⁹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 24.

⁷⁰ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 24.

⁷¹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 25, la cursiva en la cita es nuestra.

⁷² Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 26.

⁷³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 27.

⁷⁴ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 28.

⁷⁵ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 29.

⁷⁶ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 29.

⁷⁷ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 66.

⁷⁸ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 30.

⁷⁹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 30.

⁸⁰ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 31.

⁸¹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 31.

⁸² Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 33.

⁸³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 34.

⁸⁴ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 35.

⁸⁵ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 35.

⁸⁶ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 35.

⁸⁷ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 37.

⁸⁸ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, págs. 37-38.

⁸⁹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 38.

⁹⁰ Victor Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*. Alcan, in 8°, Paris, 1893, pág. 540.

⁹¹ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 38.

⁹² Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 39.

⁹³ Maurice Blondel, *L'évolution du Spinozisme*, pág. 40.

Capítulo 2. La fenomenología de la inteligencia y del pensamiento.

Era necesario definir el método filosófico que empleó Maurice Blondel en sus obras. Asimismo, era necesario mostrar la raíz histórica de este método. Ahora nuestra tarea debe consistir en examinar cómo lo utiliza Blondel para resolver el problema específico de la inteligencia.

Se trata de encontrar la verdadera significación del término e indicar su función real. Por lo tanto, es preciso estudiar inicialmente las acepciones más indeterminadas o incluso más abusivas, para terminar considerando las más exactas y ricas en contenido.

2.1. Acepción inmanente de la palabra *pensamiento*.

En diversas ocasiones se ha comprendido el término *inteligencia* de una manera más bien *inmanente*, esto es, como coextendido a toda manifestación de organización y de ingenio, así como a toda señal de orden y de armonía. Ya el propio Aristóteles habló del mundo como de "un pensamiento que no se piensa a sí mismo", y los estoicos y Spinoza creían en la existencia de "una razón universalmente infusa". Más todavía, ¿no se ha llegado a hablar incluso de una "inteligencia de las flores?"

Lo que caracteriza esta amplia acepción, de acuerdo a Blondel, es que "la inteligencia es de alguna manera lo inteligible considerado menos desde el exterior, como un objeto para el espíritu, que desde el interior, como una potencia de adaptación infinitamente plástica y de asimilación total; es una finalidad interna realizándose instintivamente o identificándose con la causalidad misma, lo real y lo racional tendiendo a coincidir, o por una inmediata virtud de la vida, o por el progreso de una especie de dialéctica inmanente."¹

En pocas palabras, el problema de la inteligencia se resuelve declarando la identidad de la misma y de su objeto en el ser, del cual manifestaría o constituiría incluso la estructura intrínseca y la orientación precisa de su devenir.

Ahora bien, la insuficiencia de semejante acepción radica en que ignora los rasgos esenciales de la inteligencia y su carácter de novedad respecto al orden inanimado y al orden puramente psíquico. La inteligencia, en su sentido más propio, incluye necesariamente *la entera conciencia de sí y la posesión*

real de su objeto verdadero. Por consiguiente, la crítica filosófica debe recorrer toda una serie de distinciones y de oposiciones provisorias, hasta llegar al punto exacto en donde la inteligencia se manifieste comportando todo su contenido.

Por otra parte, se debe advertir el carácter eminentemente *realista* de la inteligencia: "parte de una intermediación, tiende y aspira a una unión, no solamente a una representación, no solamente a una presencia, sino a una intususcepción."²

Ahora bien, la unión real que constituye el acto propio de la inteligencia no equivale a una fusión que implicaría una confusión o una disolución. De hecho, nos dice Blondel, en la vida de la inteligencia hay dos elementos inseparables: por una parte, la posesión de sí por la *intensidad* de la vida interior; por otra parte, el conocimiento *extensivo* y realmente poseedor de los demás seres. Lo que importa sobremanera poner de relieve es que la una está en función del otro a tal grado, que resultaría del todo inconcebible una verdadera interioridad sin un realismo del conocimiento.³

Puesto que se debe determinar exactamente de qué manera y bajo qué condiciones se produce el acto propiamente intelectual, o mejor dicho, el acto perfecto de la inteligencia, conviene que haya momentos en los que se advierta la distinción del sujeto y del objeto. Se trata, sin embargo, de fases transitorias, de oposiciones provisorias.

Desde ahora es importante indicar el sentido en que se plantean estas oposiciones. Cuando Blondel tuvo que afrontar las falsas críticas que le presentaban como un detractor del valor objetivo de la ciencia o de la filosofía, se ignoraba profundamente la distinción real de dos clases de conocimiento, no obstante que la misma se apoya en la tradición clásica:

"Cuando reflexiono en los equívocos del P. de T. (y esto me sucede involuntariamente en mis duros insomnios), me doy cuenta, como escribía a su hermano [Albert Valensin, S.J., hermano del P. Auguste Valensin, n. del tr.], que ignora absolutamente el sentido, la existencia misma del problema del conocimiento *per connaturalitatem et habitum*, y que ahí donde comparo, con este conocimiento poseedor el conocimiento *per notionem* (objetivo y realista también, sin duda, pero pudiendo llegar a ser privativo, como lo es el conocimiento del condenado), el P. de T. comprende que las restricciones que aporto al alcance de esta ciencia objetiva en favor de la ciencia integrante y realizadora es una negación

o un debilitamiento del valor metafísico de la especulación. Nada de esto: porque determine un reconocimiento más pleno, no por ello vacío el conocimiento antecedente; lejos de ahí, pues, en este conocimiento previo, que se impone como un hecho o incluso como una necesidad, encuentro ya la presencia de la realidad misma, la condición de la responsabilidad y de la sanción, según que nuestra actitud subjetiva deba ser y será efectivamente tal o tal respecto a la verdad conocida, objetivamente conocida. En pocas palabras, en donde veo dos problemas distintos (el problema de la relación del conocimiento nocional y objetivo con lo real, el problema de la relación de este conocimiento teórico con el conocimiento vivificante y subjetivamente poseedor), él no ve más que uno, el primero, y todo lo que digo en provecho del segundo, le parece en detrimento del otro, mientras que en verdad es lo contrario."⁴

Como justamente observa Blondel, los términos *objetivo* y *subjetivo* tendrán un significado distinto según se refieran a una u otra clase de conocimiento:

"(...) pues si hay un primer aspecto subjetivo del conocimiento que, por abstracción, es puramente psicológico (al menos en apariencia) o simplemente ideal en el sentido peyorativo y artificial de la palabra subjetivo, hay un aspecto final del conocimiento que une, asimila el sujeto y el objeto, al punto que lo que no es más que *representación* objetiva es mucho menos todavía que la *presencia* realizada del ser en nuestro ser. Inversamente, por lo tanto, *objetivo*, que implica ya un realismo metafísico del conocimiento *per modum speculationis*, y que en este sentido es lo opuesto de lo 'subjetivo' artificialmente aislado y pretendidamente enmurallado en el sujeto, no es más que un estado preparatorio y un pasaje preparatorio para el realismo más completo del *ecsis* o al endeudamiento de la *stéresis*."⁵

La comunión final a que aspira la inteligencia no se puede concebir, por lo tanto, como un puro juego de espejos o como un simple acuerdo de representaciones, sino como una verdadera compenetración y asimilación de lo que la inteligencia debe conocer.

Ahora bien, aunque la acepción inmanente, si se propone de manera unilateral, deja de lado los rasgos esenciales de la inteligencia, contiene sin embargo una parte de verdad que no se puede desconocer: veremos, por un lado, que la inteligibilidad intrínseca de la realidad *extra percipientis* es innegable; por otro lado, veremos que la vida espiritual propia del hombre es incomprendible si éste no asume

efectivamente, a través de la mediación de la inteligencia, la finalidad inmanente al orden universal, sea en su aspecto cósmico, orgánico o psíquico.

2.1.1. El falso punto de partida del idealismo.

Para resolver integralmente el problema del pensamiento - y decimos que es un problema en tanto es necesario que la reflexión descubra todo lo relativo a su origen, su naturaleza y su destino- hay que tener en cuenta tres aspectos esenciales del mismo: primero, que se funda en el ser y en los diversos seres; segundo, que se trata de una realidad subjetiva, esto es, que se atribuye a un sujeto real; tercero, que la unión del sujeto y del objeto da lugar a una subsistencia original y verdaderamente promotora. En otras palabras, para plantear y solucionar correctamente el problema del pensamiento es preciso no abstraer, aislar o yuxtaponer sus tres elementos fundamentales: el objeto, el sujeto y la relación que se establece entre uno y otro.

Blondel insistirá, por lo tanto, en la insuficiencia de las filosofías que, a lo largo de la historia, han privilegiado uno u otro de estos aspectos en detrimento de los demás. Se trata, en definitiva, de aspectos susceptibles de ser constatados por una reflexión atenta a las lecciones de la experiencia, y de los que se debe manifestar la armonía de sus funciones.

El método blondeliano no permite aislar el pensamiento de toda consideración objetiva. Al restringir al ámbito de la subjetividad pura los caracteres propios de la inteligencia o de la inteligibilidad, la filosofía idealista despojaba al orden cósmico, orgánico y psíquico de cualquier formalidad y finalidad originales; asimismo, desvinculaba la vida intelectual del hombre de sus raíces naturales. Blondel plantea esta dificultad en sus *Dialogues sur la Pensée*⁶ en términos bastante claros. Nos permitimos citar un largo texto sobre el que convendría meditar atentamente:

"SOPHRONE: Su punto de partida me desconcierta, y es quizá esta impresión lo que hace que me parezca artificial. Para comenzar el estudio del Pensamiento, ¿es necesario acudir a lo más lejano de todo lo que es pensante y emplear la palabra misma pensamiento en una acepción tan vaga, tan lejana incluso, que se trata, al parecer, de una simple metáfora y casi un desafío al sentido más seguro y más claro? [se refiere a la expresión *pensée cosmique*, n. del tr.]. ¡Si tan sólo, mediante este preámbulo,

quisiera, así como me lo anunciaba en otra ocasión, imitar en esta nueva obra el itinerario que seguían la introducción y los primeros capítulos de *l'Action*! Ahí, en efecto, suponía las aberraciones más extremas para reducirnos gradualmente a las exigencias más íntimas, más incoercibles, más saludables de la vida conforme a su ley secreta. Pero aquí no indica nada semejante; y si comprendí bien este primer capítulo de *la Pensée*, no busca extraer de las negaciones mismas y del materialismo más denso las afirmaciones que ahí se contienen. Me hubiera gustado verle asumir de nuevo los procedimientos análogos o simétricos a los de *l'Action*, desarrollando ciertos puntos de vista de Lachelier que me habían impresionado mucho cuando mostraba que no se podía negar el ser y el pensamiento sin afirmarlos en el acto y por el acto mismo que pretende negarlos; ¿y no está ahí la verdadera tradición filosófica, tal como se expresa desde Parménides, y en toda luz en un san Agustín o en un Descartes?

"PALÉONÉOS: Había, en efecto, pensado inicialmente en aventurarme en el camino tan recorrido frecuentemente ya; y me parecía incluso que había mucho por descubrir; pero es precisamente explorándolo como advertí los inconvenientes de esta ruta y la feliz necesidad de abrir otra. En primer lugar, la ingeniosa hazaña mediante la cual se restablece de un solo golpe al pensamiento valiéndose del atentado dirigido contra el mismo, deja al espíritu más encantado con esta prestidigitación que iluminado sobre la presencia, la naturaleza y el alcance de este fuego creador tan pronto a desaparecer como a reaparecer. Pero hay mucho más que objetar contra el método de la hazaña idealista: realiza en bloque una abstracción, sin permitirnos sospechar la evasión de cuestiones muy anteriores y muy profundas; y de entrada, nos habitúa a un procedimiento demasiado expeditivo para no ser ilegítimo y decepcionante. Pues lo que debemos buscar primeramente es todo lo que implica, para nacer y manifestarse a sí mismo, el pensamiento pensante. Hay un inmenso postulado, un presupuesto enorme e injustificado en admitir que, tal como un aerolito, nuestro pensamiento brilla sin soporte, sin preparación, y que ningún estudio genético es posible y necesario antes de que recurramos al juego dialéctico de los conceptos, o incluso a la utilización de nuestras percepciones: como si pudiéramos tomar como datos inmediatos y hechos primitivos estos presuntos materiales. Fundar todo el edificio filosófico sobre tales cimientos es, por poco que se reflexione en ello, prohibirse definitivamente toda ciencia del pensamiento, toda doctrina verdaderamente fecunda del espíritu."⁷

El pensamiento reflexivo no podría suponerse de tal manera evidente - digamos mejor, suficiente -, que no requiera ninguna explicación, que no implique ninguna condición antecedente o ninguna raíz. Si se considera con atención esta dificultad, se advertirá que las doctrinas inmanentistas se relacionan estrechamente con semejante punto de partida.

En efecto, se asume el dato inmediato de nuestra conciencia como si fuese absolutamente claro y suficiente, pero no se toma en cuenta que se ignoran o se excluyen aspectos previos que se requiere manifestar y comprender. Blondel sigue un camino distinto, estudiando en primer lugar el despertar de la conciencia y el desarrollo de las fases implicadas por la percepción y la reflexión.

Las razones de este procedimiento son estrictamente doctrinales. Por una parte "el movimiento inicial del conocimiento se dirige espontánea, normal e indispensablemente hacia el objeto y (...) el repliegue del pensamiento sobre sí mismo es posterior a esta aprehensión inicial suscitada por la realidad que especifica al cognoscente por lo conocido."⁸ Por otra parte es un error, y grave, estudiar el pensamiento reflexivo sin comprender la naturaleza y el sentido de la relación real que le une con la realidad cósmica y biológica.

¿Qué sucede, sin embargo, cuando se considera el estado subjetivo como un dato enteramente primitivo, "como un estado absolutamente simple, bastándose en su originalidad aparente?" Se termina, irremediabilmente, separando el *cogito* del *cogitatum*, colocando el pensamiento de un lado y el mundo real del otro lado. Este dualismo abstracto no puede más que dar lugar a un idealismo y a un inmanentismo total.

Para Blondel, en cambio, hay un movimiento ascendente - del orden natural al orden espiritual- y un movimiento descendente - del orden espiritual al orden natural- que no podríamos, ni dejar de explicar por medio de la investigación filosófica, ni dejar de procurar mediante la acción efectiva. De hecho, la inteligencia del hombre no se podría comprender sin discernir previamente el carácter y el sentido de esta doble relación que une al sujeto con el objeto⁹

Es precisamente este doble movimiento lo que debe constatar y explicar ante todo una verdadera ciencia del espíritu. Se comprenderá así la finalidad intrínseca de la realidad cósmica, orgánica y psíquica; se comprenderá, además, la radical distinción que separa al espíritu humano de sus condiciones

antecedentes; finalmente, se comprenderá cómo en la vida intelectual se implican, y deben implicarse, de alguna manera, la inteligibilidad inmanente al mundo y el esfuerzo constante de nuestro espíritu.

La filosofía del *sujeto puro*, por consiguiente, depende de un falso punto de partida. En cambio, la doctrina integral de la inteligencia debe explicar, por una parte, la estructura ordenada y la finalidad propias del universo; por otra parte, debe explicar cómo y por qué nuestra vida espiritual incluye un necesario retorno al objeto, al mundo. En otras palabras, es conveniente examinar la teoría de un *pensamiento cósmico* que contribuye realmente a la génesis del *pensamiento pensante*. Lograremos así entender la función mediadora de los seres espirituales en la tendencia real del mundo hacia la unidad.

Omnia intendunt assimilari Dei.

2.1.2. Doble aspecto y finalidad del *pensamiento cósmico*.

Hay un hecho innegable, incluso una necesidad que condiciona nuestro pensamiento y nuestra acción: el universo conforma una unidad real, un conjunto coherente "del que ni práctica ni especulativamente podemos aislarnos".¹⁰

Es una verdad que constantemente está implicada en nuestro lenguaje, en nuestro conocimiento y en nuestro obrar - esto es, la afirmación de la unidad del universo -. Además, es un hecho independiente de nosotros, que puede y debe predicarse de la realidad *qua talis*; y justamente esta unidad es lo que, desde la consideración objetiva del orden universal, nos remite al ámbito del *pensamiento cósmico* o no pensante - *la pensée réelle hors de la pensée pensante ou pensée* -, "pues esta unidad global, esta interdependencia total, son verdades no menos que realidades: verdades en el sentido de que 'tal unidad en tal multiplicidad' es, como observaba Leibniz, la definición misma del aspecto inmaterial en el seno de la existencia más materializada que se pueda concebir. Por lo tanto, el mundo es un pensamiento subsistente, aunque simplemente bosquejado; no solamente ofrece un espectáculo que nos parece ya parcialmente inteligible; sino que, en ausencia de cualquier espectador, tiende a realizar ciertas de las condiciones de un pensamiento de alguna manera encarnado y positivamente subsistente."¹¹

Este pensamiento cósmico, anterior al pensamiento propiamente pensante y reflexivo, se nos presenta como un hecho ineluctable, como una condición de nuestro conocimiento e incluso del devenir

universal. Es una presencia real en la materia, en la naturaleza, "en lo que suscita y organiza ya el movimiento estelar, el principio de la vida y la aparición del psiquismo inconsciente."¹² Blondel trató de explicar este pensamiento cósmico de acuerdo a sus características propias así como su finalidad, que se manifiestan en un doble aspecto.

I. En efecto, la verdad concerniente a la unidad del mundo se utiliza inevitablemente. Lo prueba el simple hecho de que está contenida - adviértase o no- en nuestra conciencia espontánea, en nuestra conciencia positiva, en las certezas que componen la ontología natural e indestructible "sobre la que reposa nuestra vida tanto y más que nuestro conocimiento (...)"¹³. La multiplicidad misma que se observa en el mundo está subordinada a "una especie de interdependencia de todos los momentos, de todas las partes."¹⁴

No se trata, comprendase bien, de un elemento introducido a la fuerza o de una proyección ideal de nuestra razón. El mundo no sería lo que pensamos de él y lo que impone imperiosamente a nuestra acción si no implicáramos una doble afirmación: "Este mundo subsistente como un *solidum quid* lo constatamos al mismo tiempo que lo concebimos como un verdadero y efectivo pensamiento, a la vez difuso y sinérgico. He ahí el doble hecho, la doble verdad que ningún espíritu consciente del contenido y del alcance de sus aserciones suprime ni discute."¹⁵ Sería un grave error, sin embargo, querer construir una ontología a partir de la constatación inicial de estas verdades. El pensamiento cósmico no podría considerarse como un material suficiente a partir del cual habría que explicar el Ser, *simpliciter*.¹⁶

II. Hay otro aspecto del pensamiento cósmico que es preciso examinar. Lo notable es que, inicialmente, este aspecto parece contradecir al primero que mencionamos: sea que el mundo *es* un pensamiento en el sentido que explicamos: no se puede decir, sin embargo, que el mundo *es* de manera absoluta, puesto que hay en él un devenir real; menos todavía se puede decir que el cosmos es un bloque compacto en el que todo es idéntico a todo. Por el contrario, el cosmos "no es dado, no es pensado, más que bajo las especies de la multiplicidad, de la variedad, del cambio."¹⁷

¿Cómo afirmar al mismo tiempo la unidad del mundo y su multiplicidad indefinida? Y si este doble aspecto es una realidad de hecho, ¿cuál es su razón de ser? ¿A qué designio inteligente e inteligible responde? He ahí el problema que nos impone la consideración filosófica del pensamiento cósmico.

Es ahora sobre todo cuando debemos prevenimos contra los abusos de la reflexión abstracta. Desde un punto de vista parcial y excluyente, se opondrían uno y otro aspecto, como si fuesen entidades puras y materialmente refractarias. El método de inmanencia o de *implicación*¹⁸, tal como lo define y utiliza Blondel, debe procurar que ambos hechos, reales y susceptibles de constatarse mediante la observación y la reflexión atenta, se expliquen en su solidaridad actual, anterior a la disociación que podría resultar de una tarea especulativa insuficiente.

La cuestión no es, por lo tanto, optar por uno u otro de estos aspectos. "Sin retirar nada de lo que fue necesario afirmar, no de la unidad y de la totalidad, sino de la unicidad y de la universalidad del mundo, tenemos que mantener la pluralidad, la heterogeneidad, las diferencias cuantitativas y cualitativas que comporta sin límites asignables."¹⁹

En efecto, estos aspectos contrastantes son en realidad solidarios, y contribuyen uno y otro a la explicación adecuada del orden universal. La innegable heterogeneidad del mundo parece oponerse a la tendencia hacia la unidad; pero tal oposición proviene de una noción pobre e incluso falsa de esta tendencia, que lejos de excluir, requiere la diversidad de seres y de formas:

"Es la tendencia misma hacia la unidad y el acabamiento lo que determina la diversificación de los medios, el devenir multiforme, la pluralidad de las iniciativas; y toda esta historia infinitamente proseguida no solamente bajo la ley de un determinismo estabilizador, sino bajo la ley de un dinamismo propulsor que domina todas las ciencias, como toda la naturaleza, según una fórmula de entropía y de irreversibilidad."²⁰ En este sentido se podría aplicar el adagio: *Quod non potest fieri per unum, aliquantulum saltem fiat per plura.*

Si en una primera impresión la infinita multiplicidad del mundo nos desconcertaba y parecía fragmentar irremediablemente la unidad universal, ahora en cambio se nos presenta como la invención más adecuada para lograr esta misma unidad. Se trata, en palabras de Blondel, de una ruta paradójica hacia la unidad.

La universalidad se busca, pues, mediante la diversificación, mediante la multiplicación de los fenómenos, de las cualidades y de los seres. ¿Cómo es esto posible? Blondel responde a esta pregunta indicando los rasgos simétricos que implican todas las formas de existencia singular: "Por una parte, hay en ellas una determinación que hace de las mismas una unidad relativa, una suerte de *quididad* original,

algo más definido de como podría serlo el universo entero en su devenir ilimitado y de alguna manera amorfo. Por lo tanto, hay un progreso hacia una forma de realidad más subsistente, puesto que es más una y más formalmente determinada. Y es además una cosa mejor adaptada, mejor manifestada al pensamiento, un objeto más asimilable a nuestro pensamiento que encuentra ahí lo real pensable, o mejor todavía, lo pensable realizado. Por otra parte, no se podría aislar esta bosquejo de unidad singular desde el momento en que se le considera, no como una entidad abstractamente aislada por las necesidades de la ciencia, sino como un dato concreto que, por su existencia singular misma, está insertado en el devenir total."²¹

Sería erróneo, en efecto, creer que el esfuerzo de las ciencias experimentales, que por necesidad deben aislar ciertos fenómenos de otros para poder así estudiarlos en su singularidad concreta, conlleva la contradicción de esta verdad. Cualquier fenómeno considerado por la ciencia, incluso el que en apariencia es más insignificante, está relacionado con otros fenómenos mediante vínculos e influencias innumerables. "Ningún esfuerzo práctico o teórico logra, ni de hecho ni de derecho, arrancar la conexión cósmica de cualquier punto que sea: vínculo infrangible que une cada cosa singular con todo lo demás y la determina por todo lo demás, al mismo tiempo que esta cosa particularizada actúa y reacciona sobre todo aquello que padece."²²

Se corre el riesgo, sin embargo, de incurrir en un error inverso: puesto que no es posible, no es concebible siquiera una unidad universal simple, como si el mundo, para ser uno, debiese ser una especie de masa homogénea e indistinta, ¿por qué entonces no detener nuestra búsqueda en la infinita variedad de seres singulares, en átomos aislados y supuestamente absolutos? Se nos presenta un sofisma más sutil contra el que conviene estar prevenido. En efecto, oscilamos de un falso universal hacia un falso singular: por una parte, la tendencia a la unidad es un hecho innegable, pero nos gusta imaginar esta unidad como una identidad abstracta; por otra parte, la diversidad cuantitativa y cualitativa es un hecho no menos real, pero nos gusta aislar los seres como si se tratara de átomos cerrados e impenetrables, opuestos espacialmente. No podemos, sin embargo, excluir ninguna de las constataciones que hemos logrado hasta ahora.

Ahora bien, es imposible reducir uno y otro aspecto; de hecho, el movimiento del mundo no ofrece la solución completa al problema que plantea en su organización compleja. ¿Se trataría, por consiguiente, de un movimiento cíclico y sin sentido preciso? No, ambos aspectos, o mejor dicho, ambas tendencias suscitan un progreso real y nos proponen una cuestión suprema: "Sin anticipar demasiado, mantengamos pues, desde ahora, que no es absurdamente ni en vano que la unidad buscada en el mundo e imposible de encontrar en él es lograda más fructuosamente por la ruta paradójica de una pluralidad de seres, de vivientes, de conciencias, de espíritus que tenderán a realizar lo universal concentrado en una unidad expresiva e interior."²³

¿Se comprende ahora que la realidad y la presencia de un pensamiento cósmico inmanente al mundo nos revela un designio unitario cuya solución consiste en la diversidad compleja de los seres? Ahora es preciso explicar las razones y los efectos de este movimiento ascendente.

Consideremos la siguiente objeción: es absurdo suponer que seres particulares, "pequeñas unidades interiorizadas", realizarán la unidad plena que no se vislumbra desde el punto de vista de la extensión o de la concentración física. No hay otra manera, sin embargo, de explicar la solidaridad *de facto* que hay entre la unidad y la multiplicidad reales del universo.

Por otra parte, anticipando un poco una solución que más tarde se comprenderá justamente, "el pensamiento no será inteligible y su fin no parecerá accesible sino en la medida en que los seres pensantes, si bien interiorizando en sí lo que hay de unidad bosquejada en el mundo, realizarán en sí y entre sí una unión que les hará participar tanto en el orden universal como en el Autor de este orden mismo."²⁴

Ahora bien, el estudio del *pensamiento cósmico* - que es también el estudio de la génesis del *pensamiento pensante* en tanto que éste supone aquél como condición antecedente - nos prepara para vislumbrar una solución semejante: "La naturaleza entera, si bien teniendo una subsistencia propia e imposible de renegar o de rechazar, aspira, en su inestabilidad perpetua, al surgimiento de la vida consciente, mejor aun, a la génesis del espíritu: realización sin duda inacabada, pero que, fundada sobre la solidez del cosmos, no se enriquece más que por la ascensión espiritual de seres perfeccionados

menos por el progreso de su unidad ontológica que por su unión íntimamente comprendida y consentida."²⁵

Hay una idea fundamental que resume lo hasta aquí dicho: "basta con examinar los elementos solidarios de lo que se ha llamado el pensamiento cósmico para reconocer que hay en él 'una inestabilidad que condena para siempre toda pretensión de considerar el mundo, sea en su conjunto, sea en alguno de sus fragmentos, como un fundamento sólido y suficiente."²⁶

Muchas doctrinas, sin embargo, se han conformado con soluciones que se oponen a esta constatación, sea considerando el universo como un absoluto ontológico y casi divino, sea considerando los seres individuales y pretendidamente aislados como realidades suficientes y acabadas. ¿No es acaso la mejor manera de encerrar al mundo y a los espíritus en el orden inmanente de la realidad?

Nosotros, por el contrario, y de acuerdo con Blondel, debemos advertir la fisura intrínseca del universo. El método de implicación nos ayudó a ello, sin que tuviéramos necesidad de introducir subrepticamente alguna suposición injustificada, y veremos cómo un examen parecido de la vida y de la conciencia nos manifestará, por un lado la mayor interiorización y unidad del orden real, y por otro lado la insuficiencia que afecta irremediablemente al ser contingente, aún en sus manifestaciones más elevadas.

Algunos términos técnicos empleados por Maurice Blondel servirán para facilitar nuestra tarea: el aspecto unitario del pensamiento cósmico lo designaremos con el calificativo de noético (*noétique*): "pues una tal conexión, real y racional, sirve para hacer sólido e inteligible a la vez, hasta cierto punto como principio de orden y de necesidad en medio incluso del devenir y de lo contingente, todo lo que nos es posible y dado experimentar o concebir."²⁷

En cambio, el aspecto que expresa lo múltiple y lo diverso, "pero que no es tal sino porque es también lo singular, lo único, lo inefable, lo que no tiene parecido, este inédito que Leibniz afirmaba por su principio de los indiscernibles, y del que los Griegos, oponiendo lo infinito a lo finito, decían que escapaba a lo racional por su carácter completamente concreto que hace de cada punto, de cada cualidad, de cada ser individualizado un *apax legómenon*", lo designaremos con el calificativo de neumático (*pneumatique*), pues "este término, tomado de algunos filósofos antiguos, parece sugerir,

aunque sea de manera prematura, este intercambio respiratorio que supone una recepción, una interiorización y una restitución, bajo una forma nueva al mismo tiempo que innovadora, de una infinidad de condiciones y de interacciones reales."²⁸

Uno y otro elemento son los que, de alguna manera, causan el movimiento en todas sus formas. Su ritmo alternativo concilia la necesidad y la contingencia, el determinismo y el genio inventivo de la naturaleza y del espíritu. Al mismo tiempo, observando paso a paso esta historia del pensamiento, llegaremos al momento preciso en que se plantea el problema de la unión final, al que está suspendido el dinamismo universal.

Es digno de advertirse que, puestos en presencia el uno del otro, estos elementos parecen desafiarse. "Cada uno juega alternativamente el papel de obstáculo parcialmente impenetrable y el papel de vencedor provisorio. Así, el elemento noético parece, unas veces constituir esta necesidad, esta materialidad que los griegos denominaban *anánke*, *moira*, y que confundía el aspecto racional y la servidumbre física, otras veces, por el contrario, una regla de armonía, de unidad, en la variedad, de belleza inteligible. Simétricamente, el elemento neumático se manifiesta unas veces como un principio de anarquía, de disociación desordenada, de capricho ininteligible, otras veces como el triunfo, bosquejado o prometido, de una integración científica o espiritual de todo lo que importa en el mundo, es decir, de un pensamiento capaz de resumir en sí todo lo que existe de inmaterial en las cosas y, más aún, de pensarse perfectamente a sí mismo."²⁹

No se tratará, como veremos, de realizar absolutamente y por separado uno u otro de estos aspectos, sino de conciliarlos en una unión final que salvaguarda su realidad diversa y su originalidad.

¿Qué importa conservar de todo lo que hemos estudiado? Que el orden cósmico revela dos hechos solidarios e irreducibles: la tendencia a la unidad - que no es una disolución o una identidad abstracta - y la multiplicidad real de los seres. Se trata de un elemento noético y de un elemento neumático que, en conjunto, explican el drama del mundo, el cual despliega un movimiento ascendente hacia una unión final que no se alcanza en un nivel puramente físico, *in ordine quantitatis*. Sería, sin embargo, un error definitivo e irremediable oponer estas dos tendencias, como si fuesen un sinsentido. No, este

movimiento alternativo bosqueja un orden superior - y por lo mismo requiere una solución ulterior -: *initium creaturae ab alio perficiendum*.

2.2. Aceptación vitalista de la palabra *pensamiento*.

"Se ha visto que el cosmos, que no es un ser realizado sino un devenir, está trabajado o incluso constituido por una doble tendencia. De una parte y de otra, se encuentra lo racional, lo deficiente, lo dinámico, y se cometería un error viendo en todo esto lo irracional y lo ininteligible, como si de un lado hubiera un sistema acabado y del otro un caos. El mundo permanece constantemente abierto a un crecimiento no solamente en extensión, sino en profundidad y en concentración. Y lejos de oponerse, estos datos solidarios tienden a compenetrarse y a suscitar lo que va a resultar el proceso de la organización y de la vida. Se verá cómo la invención de la vida satisface la doble necesidad de unidad cerrada e indefinida variedad: es un triunfo de pequeños universos que producen ya una cierta perfección arquitectónica que el cosmos en su conjunto no realiza. Pero este éxito, tan promotor que sea, permanece caduco e insuficiente. Hará falta por lo tanto discernir lo que falta todavía a la vida, y cuáles complementos resultan necesarios para sus progresos mismos." ³⁰

Del texto que acabamos de transcribir se siguen dos ideas fundamentales: por una parte, la vida constituye un ámbito que realiza de manera más adecuada y perfecta el doble movimiento que, como vimos, caracteriza al pensamiento cósmico o no pensante; por otra parte, la vida es insuficiente, de suyo, para lograr la coherencia deseada entre dos aspectos que apenas insinúan, en este orden, un posible modo de unirse realmente.

¿Cómo entonces la vida bosqueja una unidad más plena que la del orden universal considerado en su carácter inanimado? ¿Y por qué, en última instancia, esta unidad sólo puede lograrse por la mediación de los seres que participan del espíritu? He ahí las dos cuestiones que ahora debemos resolver.

- Es un hecho que los organismos realizan parcial, pero efectivamente, lo que en su conjunto el universo físico no logra. En efecto, los organismos componen con múltiples elementos una unidad irreducible a estos elementos mismos. Donde se manifiesta con mayor claridad esta unidad cerrada y esta

apertura hacia el exterior es en el *viviente*, que de alguna manera constituye o realiza un pensamiento implícito.

¿Qué caracteriza al viviente, según Blondel?

- En primer lugar, el viviente es principio e iniciativa a la vez. La vida comporta una espontaneidad propia, por lo que Leibniz pudo definirla de la siguiente manera: *Vita est principium quoddam, non solum passiva, sed vis activa et originalis*. No se quiere decir, en absoluto, que la vida no dependa de ciertas condiciones antecedentes o que no tenga relación alguna con su entorno, pero es un hecho innegable que, por la síntesis que opera, la vida no se reduce a ser el eco inerte de las múltiples voces que concurren para constituir la, sino que además conforma una unidad inédita, *echo originaria*, en palabras del propio Leibniz.

- *Vita est principium perceptivum*. En efecto, el viviente conglera en una sola unidad innumerables impresiones; en él convergen un sinnúmero de fuerzas difusas que le alimentan "y le colocan en posesión, parcialmente al menos, pero sin límite asignable, de todo el medio cósmico."³¹

- Por lo tanto, el viviente es una unidad condicionada por la multiplicidad. Todo lo que recoge debe ser animado y vitalizado en un centro único de convergencia: *Perceptio est multorum in uno expressio*. No se trata, sin embargo, de una traducción simbólica o de una imagen pasiva. No, la expresión original del viviente consiste en una invención que proporciona una forma nueva a todo lo que asimila; una forma que es irreducible a sus condiciones antecedentes. ¿Se vislumbra la afinidad profunda que, sin eliminar la heterogeneidad real de los planos, se presenta entre la vida y la conciencia?

- El carácter más original del viviente radica, sin embargo, en que jamás padece algo sin reacción, esto es, no se puede concebir al viviente al margen de la influencia de su medio, pero tampoco se puede concebir que carezca de una acción propia, mediante la cual puede integrar de manera peculiar lo que es recibido del exterior. Incluso al ser vivo más rudimentario se podría aplicar la siguiente definición: *vis sui motrix*. "Y sobre este punto nos es útil emparentarle con el pensamiento, tanto más que con frecuencia se ha hecho del pensamiento algo pasivo, un puro doblez, una representación sin originalidad, mientras que tendremos que mostrar en él, además de su fidelidad dócil al objeto, una fecundidad, un

poder de iniciativa, un encaminamiento hacia fines que realizar para corresponder al voto que la trabaja con todo lo que procede de él.¹³²

- La iniciativa del viviente no es arbitraria o amorfa, "es, por el contrario, definida y específica de una manera cada vez más precisa a medida que el viviente es más complejo y uno a la vez. Sin duda, es sobre este punto que tendremos que distinguir muy atentamente al viviente del pensante."³³

- El viviente es esencialmente *asimilador*. Y asimilar no es establecer una semejanza más o menos lejana, un remedo parcial. Asimilar es, en el sentido biológico, y sobre todo en el sentido espiritual, "(...) absorber sin destruir, transformar sin confundir substancias, de las que una es elevada y empleada al entrar en el organismo y al participar efectivamente de una vida superior."³⁴ Por lo tanto, se puede hablar de una analogía real entre la vida y el pensamiento, lo que no obsta para que más adelante debamos señalar la diferencia radical que separa el orden biológico y del orden espiritual.

- Sin embargo, y es el punto que nos interesa poner en evidencia, la asimilación vital no siempre sigue una marcha ascendente: "recae con frecuencia en el curso de su esfuerzo; termina siempre por fracasar en el dominio de la vida orgánica."³⁵

En efecto, la vida se caracteriza por una tendencia esencial hacia la perpetuidad. Esto, sin embargo, no se logra por medio de los individuos, sino por medio de la generación. Y no se trata, en última instancia, más que de un triunfo efímero, como lo prueban los restos fósiles y la desaparición comprobada de algunas especies.

"No deja de ser cierto que la vida es como un primer levantamiento del universo hacia la inmortalidad."³⁶ El fracaso del viviente no implica, en efecto, que este impulso se pierda o sea vano. Por el contrario, al pensamiento le es coesencial la tendencia hacia la vida eterna. "Vivir y pensar es estar ya virtualmente más allá del devenir, por encima de la duración y de la destrucción."³⁷

¿Qué distingue, entonces, la vida del pensamiento *in stricto sensu*? Es aquí, sobre todo, cuando debemos prevenimos contra los engaños de una doctrina evolucionista o materialista. Como veremos, "todos los progresos que un pensamiento no pensante pueda realizar, permanecen infinitamente alejados del primer acto de percepción consciente y de actividad refleja."³⁸

Una comparación detallada entre el psiquismo animal - *pensamiento psíquico* - y la conciencia de sí nos hará comprender esta diferencia esencial que separa la vida inferior de la vida propiamente espiritual e inteligente. Por otra parte, el psiquismo se nos presentará como una condición necesaria de la aparición del pensamiento humano, si es verdad que el hombre tiene raíces en la naturaleza.

2.3. Aceptación psíquica de la palabra *pensamiento*.

Por encima del pensamiento orgánico y vital se manifiesta el *pensamiento psíquico*. En efecto, en algunos vivientes - nos referimos sobre todo a las especies denominadas *inferiores* - los movimientos más complejos parecen obedecer a disposiciones mecánicas; otros, en cambio, presentan formas de vida más aptas para afrontar peligros imprevistos y para extender su campo de percepción y de adaptación.

¿Qué caracteriza fundamentalmente a los llamados *animales superiores*? "Esta superioridad, observa Blondel, está relacionada a la vez con la complejidad frágil de un organismo muy evolucionado, y con la existencia en éste de centros nerviosos que permiten recibir, elaborar y emplear un mayor número de impresiones lejanas o diversas, un mayor número de medios de defensa o de preservación, un mayor número de reacciones adaptadas a la variedad o a la novedad de las excitaciones exteriores."³⁹

La ciencia nos enseña que el rasgo más propio y original de la conciencia animal - en realidad una expresión metafórica - consiste en que las impresiones recogidas por los sentidos bajo la forma de excitaciones, no provocan una reacción automática - como sucede en los animales inferiores -, sino que pasan por un centro nervioso complejo que modifica y elabora los datos externos, proporcionando así respuestas que expresan la unidad y la especificidad del viviente.

En efecto, los hemisferios cerebrales, a diferencia de la médula o de otros órganos más primitivos, son aparatos a la vez terminales e iniciales. Gracias a este dispositivo, el viviente es capaz de iniciativa y de imprimir en el medio que le rodea su marca original. De esta manera, "se prepara la victoria de una espontaneidad penetrada de actividad interiorizada y específicamente unificada que, sin asemejarse todavía a la acción razonable y libre, insinúa ya sus instrumentos futuros. Sin esta elaboración mediadora, el pensamiento pensante no podría emerger ni ser eficaz; lo que de ninguna manera equivale a decir que no sea más que un prolongamiento o una evolución de la actividad animal."⁴⁰

Ahora bien, la conciencia animal no logra trascender jamás un ámbito puramente inmanente. El animal está encadenado al plano empírico y al orden del devenir espacio-temporal. Es equívoco, por lo tanto, hablar de una *conciencia animal*. Para concebir siquiera las ideas de lo trascendente y de lo inmanente es preciso no estar sumergido en la corriente del movimiento universal: "(...) no se puede tener *conciencia de las cosas* si no se tiene conciencia de sí, y no se puede tener conciencia de sí si no se tiene conciencia de un trascendente."⁴¹

La "conciencia animal" no es, por lo tanto, una conciencia en posesión de sí misma, "capaz de liberarse de los fenómenos transitorios y de mirarse pasar."⁴² Se trata, es verdad, de una realidad noética que integra elementos ya inteligibles y propios del pensamiento que está presente en el mundo de la vida; esta realidad es al mismo tiempo una condición indispensable para que surja la reflexión humana - que sería del todo imposible sin un organismo complejo dotado de los sentidos externos e internos -.

Ahora bien, ¿de qué manera el pensamiento psíquico es original respecto al pensamiento cósmico y orgánico? Es la cuestión que debemos resolver ahora, para determinar las características esenciales del orden psíquico, y así comprender más adecuadamente lo que le distingue del orden propiamente espiritual.

- La reelaboración de las impresiones padecidas se realiza por medio de un centro nervioso; esta reelaboración se traduce en imágenes motoras, en sugestiones "nacidas ya no de un choque exterior, sino, si se puede decirlo, de un choque en retorno".⁴³ Todas estas imágenes expresan las necesidades de una sensibilidad, y realizan al mismo tiempo las iniciativas que se requieren para responder a estados que ya se podría llamar *internos*: "internos en un doble sentido; pues constituyen en el interior del ser organizado una especie de laboratorio fisiológico y un aparato funcional dotado no solamente de una receptividad, sino de una iniciativa unificadora, especificadora y reactiva. Pues también determinan por esta unidad productora acciones que no son más simples reflejos, sin ser tampoco conocimientos o producciones reflejas: realidad difícil de definir, pero indiscutible bajo su doble aspecto fisiológico y neumático."⁴⁴

- Los estados internos no se dejan reducir a respuestas mecánicas. Son, es verdad, fuerzas naturales, pero poseen una eficiencia real y positiva en el orden de los fenómenos físicos y fisiológicos. "Este punto

es capital; pues por ahí la conciencia tomará cuerpo, entrará en el dinamismo general del mundo bajo la forma naciente de una energía propiamente psíquica, de una representación imaginativa, de una finalidad que resulta una causalidad efectiva y que posee una influencia real en el complejo de este mundo, en donde es preciso que haya comunión entre el encadenamiento, en apariencia brutal, de las fuerzas ciegas y la potencia de las ideas-fuerzas."⁴⁵

En resumen, si es verdad que el pensamiento psíquico se caracteriza por constituir una unidad capaz de abarcar la diversidad y complejidad de un medio, e incluso por influir realmente en este medio, esta comprensión y esta iniciativa original no se extienden, no pueden extenderse, más allá de un ámbito limitado. De ahí que el orden psíquico no pueda considerarse como el punto de transición natural entre la actividad animal y la actividad inteligente.

Es por ello que cada etapa recorrida en nuestra investigación nos revela un orden original, sin que el denominador común deje de ser un don inicial que se renueva y se perfecciona gradualmente. Se nos ofrecen así problemas inéditos que exigen soluciones inéditas: "si hay, en efecto, múltiples despliegues, la unidad de origen y la diferencia de grados divergentes reclaman, a la vez, una comunidad, una heterogeneidad y una finalidad mucho más profundas de lo que se nos dice."⁴⁶

Por consiguiente, conviene que consideremos dos problemas fundamentales: primero, veremos cómo la actividad psíquica es una condición de supervivencia para los organismos evolucionados; segundo, veremos cómo los progresos de la actividad psíquica crean nuevas necesidades y solicitan la aparición de la conciencia.

I. Muchos pretenden que el instinto animal, cuya expresión real consiste en una inmensa variedad de movimientos complejos, diversos y organizados, se reduce a una serie de influencias psicoquímicas que gobernarían mecánicamente a aquellos, "y esta tesis parece verificarse en la misma medida en que ciertas excitaciones permiten determinar a voluntad los reflejos de seres que manipula, como el imán atrae dócilmente al hierro."⁴⁷

Es verdad que hay una vinculación real entre el orden psíquico y el orden cósmico, de manera que no podría aislarse el uno del otro como si se tratara de realidades aisladas e incommunicables; Blondel insistió

demasiado en este punto. No obstante, se puede abusar de esta constatación si, considerando exclusivamente estas relaciones reales, se olvida la originalidad de cada grado respecto al anterior.

La vida, en efecto, posee un carácter propio y original irreducible a toda la serie de acciones y de reacciones provenientes del medio que influyen en el viviente. "Se complace en tirar de sus hilos como los de una marioneta, no se da cuenta del secreto de su vitalidad, puesto que se hace abstracción de su esfuerzo hacia la unidad, *vinculum vitale*, como de su necesidad de expansión, *nisus ad aliud*."⁴⁸

Es justamente lo que nos debe preparar para comprender la originalidad del orden psíquico. En efecto, hemos hablado del psiquismo como de un pensamiento, en tanto que se trata de un esfuerzo positivo que busca o tiende a realizar la unidad en la multiplicidad; hemos visto cómo el viviente posee una interioridad más profunda que es ulterior y superior a los datos del orden puramente físico y orgánico.

¿Por qué, sin embargo, el orden psíquico no puede expresar esa integración o cohesión que traduciría perfectamente el dinamismo original del pensamiento? "A medida que los organismos se complican y se perfeccionan, responde Blondel, se tornan más vulnerables, tienen necesidades y riesgos mayores, les hace falta, por lo tanto, medios más extensos de información, de previsión y de adquisición. Llega un momento en el que, sin estos medios de defensa y de iniciativa, la supervivencia resultaría imposible, y es así como aparece, como una realidad física, la eficiencia de una vida psíquica, de una suerte de imaginación o de conocimiento sin conciencia."⁴⁹

Se ha llegado a decir que la vida psíquica no es más que un epifenómeno, un mero subproducto de las fuerzas brutas: es ignorar sus aportaciones reales, su carácter de novedad, su eminente superioridad respecto a la pura materialidad, su eficacia real; es desconocer, en suma, que se trata de "un pensamiento que, sin estar aún liberado del orden inmanente del universo, tiende sin embargo a superarlo, a preparar, a recibir y a servir a un orden verdaderamente ideal."⁵⁰

Blondel asume así una perspectiva finalista - que no debe interpretarse groseramente como una doctrina evolucionista -, que explica la conveniencia de que los seres espirituales, a su modo, asuman el esfuerzo hacia la unidad que caracteriza al dinamismo del mundo: "Así, se encuentra definida, explicada, justificada esta realidad de transición entre dos mundos: uno psíquico, que no es todavía nada del pensamiento pensante, de la conciencia de sí, pero que le prefigura y le hace deseable, o incluso

indispensable para que todos los esfuerzos anteriores y todos los triunfos obtenidos no recaigan en la noche y en la muerte. En efecto, se ha dicho con frecuencia que si el organismo humano parece el término de una morfología perfeccionada, sin embargo la adaptación a su medio apenas sería posible sin la intervención de los dones intelectuales y morales que contribuyen manifiestamente para la protección de la infancia y para afrontar los peligros múltiples de la destrucción o de las armas naturales."⁵¹

II. El *pensamiento pensante* se nos presenta, por lo tanto, como un medio para conservar y elevar la vida. Se trata, ciertamente, de un orden nuevo, de tal manera que se debe conceder la razón a Pascal cuando nos dice que este orden constituye un infinito en relación con el desarrollo inferior de la vida orgánica e incluso psíquica.

Sería un error, sin embargo, creer que el despertar de la reflexión y la presencia de una acción libre significan la inutilidad de todas estas funciones subalternas; sería un error, igualmente, creer que el espíritu del hombre no se relaciona o debe relacionarse con el designio inmanente al mundo: "Precisamente porque el mundo entero está penetrado ya y constituido por un pensamiento real y dinámico, la vida superior del espíritu, hasta en su independencia aparente, permanece en parte condicionada, sostenida, contrariada o guiada por las fuerzas que pone en marcha y que, recíprocamente, contribuye a dirigir, completar y espiritualizar."⁵²

2.4. Aceptación propia de la palabra *pensamiento*.

¿Qué designa, en estricto sentido, la expresión *pensamiento pensante*? "El aspecto interiorizado de una vida que es consciente de sí misma y de los objetos del pensamiento en un sujeto pensante, percipiente, reflexivo, volitivo y activo."⁵³ Por consiguiente, se trata de una invención original que si bien no carece de preparaciones y de condiciones antecedentes, ofrece un contenido nuevo y único, una riqueza original que conviene descubrir y explicar.

¿Cómo debe comprenderse el despertar de esta luz interior? Es verdad que el *pensamiento pensable* y *no pensante* - esto es, el orden cósmico, orgánico y psíquico- precede y prepara el *pensamiento pensante*. No obstante, este pensamiento pensable no basta para dar razón de "(...) la concentración de una conciencia tomando posesión de su acto original."⁵⁴

Ahora bien, es un hecho innegable: hay un pensamiento que se manifiesta más o menos claramente ante sí mismo. ¿Cómo surge? ¿Cuál es su naturaleza, su origen, su función? Vimos cómo y por qué el pensamiento no puede desvincularse de sus raíces naturales, resta explicar en qué consiste precisamente su originalidad.

La conciencia, se ha dicho, es semejante a un despertar. Conviene no abusar de esta imagen que suscita la idea de una transición inmanente de la inconsciencia a la conciencia. Tampoco se trata del retorno a un estado de conciencia. En cierto sentido, el acto de conciencia es una especie de comienzo absoluto, de aparición de un mundo desconocido.

Blondel estudió ampliamente y con profundidad toda una serie de cuestiones relativas a la conciencia que, debido a los límites lógicos de nuestro trabajo, no podemos abarcar en su totalidad. Por consiguiente, analizaremos tan sólo dos de ellas, suficientes para introducirnos en nuestro tema principal: en primer lugar, la cuestión relativa a la distinción radical entre el pensamiento propiamente humano y la actividad animal; en segundo lugar, la cuestión relativa a los principios y elementos que constituyen esencialmente al pensamiento pensante.

I. ¿Es posible afirmar que la sensación es un dato primario e idéntico en el animal y en el niño? No, y pretenderlo así supondría un error por partida doble: en primer lugar, se tomaría como un dato suficiente la impresión orgánica y la imagen psíquica, no obstante que implica una inmensa elaboración que la precede, la prepara y la especifica; en segundo lugar, se ignora que nuestra sensibilidad, incluso la más rudimentaria, "está determinada por el organismo humano y por el desarrollo de los centros de recepción y de reacción que confieren a nuestras sensaciones una suerte de originalidad, de fijeza y de solidez antropomórfica. Así, la sensación no es ni un *primum datum*, ni un *datum commune* que ofrecería a la ciencia y al instinto un mismo punto de partida."⁵⁵

Si es erróneo suponer que el estudio de la sensación no implica otra cosa que la sensación misma, *simpliciter*, es todavía más erróneo suponer que no hay algo inédito y trascendente en la sensación humana.

Por consiguiente, debe advertirse una diferencia esencial en la manera como el niño y el animal reciben y emplean las impresiones que resultan de la influencia externa del universo en donde uno y otro están

imbuidos. No se trata, se verá, de una distinción puramente teórica; por el contrario, es una lección proveniente de la observación concreta y realista. Consideremos el siguiente ejemplo instructivo:

"Puesto que se trata, en primer lugar, de registrar datos concretos, podemos aceptar, entre mil otras semejantes, las pruebas realizadas por un sabio naturalista. Boutan imaginó la coeducación de sus propios hijos con animales llamados superiores, como el hilobátido aceptado en su mesa familiar. Más todavía, sometió a los unos y al otro a experiencias muy hábilmente combinadas para estimular su ingenio. Se trataba, por ejemplo, de cajas cerradas de diversas maneras, en las que había golosinas y juguetes; y dejando a los jóvenes individuos ante su espontaneidad, estudiaba desde su retiro invisible sus comportamientos variados. Imposible entrar en el detalle de las invenciones múltiples por las cuales se manifestaba la avidez y lo que se puede denominar, en un sentido muy amplio, la inteligencia de estos jóvenes condenados al suplicio de Tántalo.

"Después de un período en el que, de una parte y de otra, los procedimientos no son más que adaptaciones primitivas, se llega a un punto en el que los métodos empleados (si se puede hablar de método para el animal) son totalmente distintos. El joven animal toma la delantera sobre el niño durante un cierto tiempo, puesto que con frecuencia tiene sentidos más sutiles, movimientos más ágiles, necesidades más especializadas. Así, cuando trata de descubrir el medio de abrir cajas diversamente cerradas en las que se encuentran frutas y dulces, el hilobátido, a través de tanteos precipitados y gracias a una memoria asociativa de las más plásticas, triunfa en las maniobras necesarias para satisfacer su avidez más rápidamente que el niño. Pero llega un momento en el que el niño toma una ventaja definitiva y decisiva: la luz o un resplandor de la reflexión la hace substituir a las agitaciones puramente empíricas una curiosidad por los obstáculos que remontar, un procedimiento fundado sobre la investigación de las causas y de los medios, en pocas palabras, una explicación de un carácter ya razonable y general. Para llegar ahí, en lugar de arrojarse a las experiencias puramente aleatorias del animal, tuvo necesidad de detenerse, de tomar un descanso, de inhibir, según la expresión técnica, los movimientos automáticos, para proporcionar a su reflexión, todavía oscura pero ya característica, el tiempo de prever y pensar la operación final y todos los medios que requiere para concluir con seguridad. Se ve, no hay una diferencia de grado, sino una oposición de naturaleza entre dos maneras de proceder; y sería confundirlo

todo colocarlas en un mismo nivel, como si la segunda no fuese más que una consecuencia o una complicación de la primera."⁵⁶

El animal es incapaz de moverse si no es bajo la eficacia de estímulos que actúan sobre sus apetitos, "(...) es refractario, observa Blondel, a todo lo que es extraño al hambre, al temor, a las demás causas de orden sensible y emotivo. Por el contrario, el niño es frecuentemente más accesible a la atracción de objetos que no tienen, por así decirlo, más que un interés ideal de placer y de curiosidad superiores."⁵⁷

Es posible que el animal supere al niño en la rapidez de sus movimientos espontáneos y en la adaptación primitiva de sus esfuerzos impulsivos. Pero su operación, en última instancia, es puramente empírica, y no insinúa siquiera una interpretación de los hechos o una comprensión de las causas. Por otra parte, sus intereses se reducen a lo que está en estrecha relación con su apetito y con las exigencias de su seguridad y de su alimentación.⁵⁸

La lentitud del niño, precisamente porque implica un apartamiento de la corriente de los hechos para contemplarlos y discernirlos inteligentemente y así *trascenderlos* efectivamente, tiene como resultado que sus progresos son finalmente más seguros y susceptibles de desarrollos infinitos: "Lo que es el principio mismo de su inferioridad provisoria y de su éxito futuro, es la necesidad que experimenta, con frecuencia muy pronto, de detenerse para investigar, de no proceder al azar, de disponer de un método, de escrutar la razón de las dificultades y de las condiciones del triunfo de sus esfuerzos (...) y cuando, sea por un afortunado hallazgo, sea por un designio concertado, ha obtenido el resultado que quería, entonces se vuelve maestro del mecanismo, y así su pensamiento, que había sido puesto en marcha por viandas, así como el apetito animal, se vuelve, si se puede emplear aquí estas palabras, satisfacción intelectual, solución universal y verdaderamente aplicable en todos los casos similares."⁵⁹

La participación del espíritu implica, por lo tanto, una real trascendencia respecto a la cadena ininterrumpida de los fenómenos empíricos. Esta participación impregna por completo la corporeidad y la sensibilidad humanas, lo que se manifiesta inevitablemente en el despertar de la conciencia y del pensamiento pensante.

II. Al estudiar el inventario inicial del pensamiento consciente estaremos en posibilidad de comprender adecuadamente lo que le distingue definitivamente de la vida animal; asimismo, podremos definir los rasgos originales del nuevo orden al que pertenece.

Las consideraciones anteriores sobre el pensamiento cósmico, orgánico y psíquico nos ayudaron a evitar el error de considerar el mundo como una pura materialidad opaca y bruta, sin formalidad y finalidad intrínsecas; igualmente, nos sirvió para evitar otro error no menos temible: suponer que el hombre, en su vida intelectual y espiritual, carece de relación alguna con la naturaleza, como si la perfección de su pensamiento no implicase comprender, proteger y transformar mediante su acción al mundo. Blondel se esforzó notablemente para disipar este doble equívoco que arriesga deshumanizar nuestra inteligencia y nos expone a los mayores peligros del racionalismo y del idealismo.

No podríamos detenemos en el detalle de cada uno de estos análisis. Era necesario, sin embargo, mostrar cómo y por qué Blondel se aparta del falso punto de partida que coloca al pensamiento pensante en un mundo cerrado, distinto del nuestro y por lo mismo ilusorio y abstracto. Por otra parte, esta investigación nos ha preparado para comprender la distinción fundamental entre la inteligencia y la actividad psíquica, esta última lo más próximo o cercano al orden racional. Todo el problema consistirá ahora en averiguar qué es lo que constituye la naturaleza y el dinamismo esencial del pensamiento humano.

Para ello, Blondel enumera y explica los contornos del *pensar* en su estado nativo. En otras palabras, Blondel nos habla de una especie de *cogitatio ut natura*, un pensamiento que es más pensante que pensado y que, al igual que la *voluntas ut natura* de los escolásticos, posee una inclinación fundamental y está determinado hacia un fin preciso.

De este modo, se puede decir que el pensamiento, independientemente de cualquier empleo particular, incluye en su unidad viviente ciertos ingredientes esenciales. No se trata, sin embargo, como podría invitarnos a creer una reflexión abstracta, de elementos aislables o accidentales de los que se podría prescindir en la elaboración de una ciencia del espíritu; se trata, por el contrario, de aspectos reales de una unidad que no admite ser fragmentada artificialmente.

- Es necesario considerar, primeiramente, una *pasión* fundamental del pensamiento; en otras palabras, una tendencia u orientación hacia un punto fijo que expresa su necesidad indefinida de ser. Esta tendencia requiere encarnarse o concretarse en una disposición afectiva, en un objeto.

No se trata, en modo alguno, de una pasión inerte o de una pasividad fundamental. No, el pensamiento no es indeterminación o indiferencia absoluta, "(...) desde el origen del pensamiento se manifiesta la tendencia, la necesidad, el deseo, la vinculación, la esperanza, en pocas palabras, estas pasiones elementales de las que Bossuet decía que se reducen todas a un amor que, tan vago que sea, es el resorte profundo y permanente de la vida del espíritu. Para ser capaz de volverse todas las cosas, es preciso que una necesidad de infinito trabaje al pensamiento todavía informe, y que cada cosa pueda resultar el vehículo, el objeto provisorio, el obstáculo o el pasaje de este peaje al infinito."⁶⁰

- Para que se adquiriera conciencia de un deseo o de una tendencia es necesario trascender el orden empírico. Es verdad que los apetitos son fuerzas motoras que conducen al ser, ávido de bienestar, más allá de lo inmediatamente dado u ofrecido en la experiencia. Pero una cosa es desear y perseguir un objeto, otra muy distinta conocer el impulso o la inclinación hacia tal objeto: "Ahora bien, la conciencia del deseo, incluso limitado a objetos próximos y finitos, supone una aspiración que ningún bien parcial y limitado podría satisfacer."⁶¹

- La consideración reflexiva de un fenómeno o de un conjunto de fenómenos (perspectiva de universalidad), de un estado interno, o bien la posesión de un bien que nos permite el reposo - léase nuevamente el ejemplo del niño y del hilobátido -, todo ello implica la existencia de un dinamismo inmanente al pensamiento, de un aguijón que constantemente nos impulsa hacia adelante, puesto que considerar la realidad desde el punto de vista de la universalidad y del fin que le es propio - rasgos característicos de todo acto propiamente intelectual -, implica estar situado en un ámbito que necesariamente trasciende al objeto considerado, ámbito al cual se dirige espontáneamente nuestro pensamiento. Esencial e intrínsecamente, el pensamiento se busca a sí mismo trascendiéndose.

- Por lo mismo, el pensamiento posee un carácter eminentemente acósmico, no obstante estar encarnado en un individuo concreto y tener una eficiencia real en el mundo físico. Esto quiere decir que se orienta hacia el *infinito*, es decir, que las cosas, en cuanto cosas limitadas espacial y temporalmente,

no bastan para satisfacer su tendencia fundamental: "Por lo tanto, pertenece en un sentido a este mundo por vínculos profundos, así como por su necesidad de alimentos y de un trampolín; pero en otro sentido, no es de este mundo, sino en este mundo como no perteneciendo a él."⁶²

- Esta doble tendencia del pensamiento, hacia el orden natural que explica desde un punto de vista universal y hacia la universalidad que explica y trasciende el orden natural, se traduce en un conflicto: "En nosotros, el pensar no es realizable más que por una dualidad, por una suerte de guerra intestina. Por lo tanto, encontramos aquí, bajo una forma más clara y más básica a la vez, esta dicotomía que habíamos tenido que constatar en el orden cósmico y orgánico; lucha entre el esfuerzo hacia un orden cerrado y la necesidad de un éxodo y de un enriquecimiento sin límite."⁶³

- Este conflicto es la causa de que el pensamiento se determine inicialmente en un gesto o en un *signo*. Sólo así puede representarse a sí mismo y al objeto, por una parte aportando algo que le es propio, y por otra parte tratando de expresar fielmente la realidad que busca conocer: "La institución intencional de un signo expresivo, tal es la condición decisiva de toda reflexión, tan embrionaria o sabia que sea: no se piensa sin signo, decía justamente Aristóteles."⁶⁴

Por consiguiente, estos signos constituyen la *condición* necesaria del nacimiento y del desarrollo de nuestro pensamiento; pero, y se trata de un punto decisivo en nuestro trabajo, no son la *causa* profunda del acto propiamente intelectual, esto es, no son su término adecuado. Su función verdadera consiste en ayudar al pensamiento a afirmar una realidad presente y oculta a la vez, así como a sostener su esfuerzo constante hacia la posesión de esta misma realidad. La ciencia auténtica del espíritu y de la inteligencia depende por completo de la definición, e incluso de la realización de las condiciones que posibilitan esta posesión final.

Ahora bien, si la relación del signo y de la realidad representada es artificial, voluntaria o intencional, se sigue como conclusión necesaria que el pensamiento tiene un doble objeto: "Por una parte la realidad profunda a la que tiende y en la que busca agotarse como en una fuente inacabable; por otra parte, la noción definida cuyo vehículo es el signo, y que corremos el riesgo de considerar como la realidad misma, mientras que traduce simplemente un extracto, un aspecto reconstruido y representado por el esfuerzo simplificador del espíritu."⁶⁵

- El pensamiento no puede captar de entrada ni la unidad total ni la multiplicidad sintética de algún objeto exterior o de algún estado de conciencia. De ahí justamente provienen la necesidad y la utilidad del signo, puesto que es un símbolo manejable, simple e indefinidamente repetible. El signo constituye esencialmente un punto de partida, un vehículo, un pasaje necesario para la ascensión del pensamiento.

- Ahora bien, sería un error creer que el signo se limita a ser un mero instrumento o un intermediario del que se podría prescindir ulteriormente. Es verdad que representa imperfectamente la realidad en tanto que no la agota ni puede agotarla. No obstante, ofrece testimonio de la superioridad de nuestro pensamiento sobre sus condiciones antecedentes, puesto que éste tiende a dominar y a reconstruir el mundo entero. De ahí el carácter ideal y casi divino del signo; de ahí que la exageración de su valor conduzca en ocasiones a una postura francamente supersticiosa, pues se idolatra al signo sin darse cuenta de que se ha desviado de su finalidad

- En este momento preciso, el sujeto se distingue del objeto, puesto que se logra discernir que el signo es inadecuado al impulso original del espíritu. Ahora bien, ¿esto significa que mediante esta distinción el espíritu toma posesión de sí mismo? No, como ya indicamos y como lo exige el estudio que realizamos sobre las condiciones antecedentes del pensamiento pensante, el hombre no se vuelve dueño de su vida interior sin antes tomar su mirada y su acción hacia el mundo al que pertenece.

"Nuestro conocimiento y nuestra voluntad no se figuran ni se proponen tales distinciones, como tampoco resolver semejantes problemas. Más bien la inspiración que les anima es la siguiente: asimilar lo que se manifiesta espontáneamente como el complemento y la satisfacción de nuestro ser. El conocimiento tiende a volverse el otro, y si busca 'conocer al otro en tanto que es otro', es sin duda por una doble necesidad de saber superior y desinteresado, pero también y sobre todo para encontrar, en esta ciencia más elevada, más imparcial, un medio más seguro, más integral de alcanzar la realidad del ser conocido, con el fin de asimilarle más plenamente al ser cognoscente."⁶⁶

- "Todo esto sería imposible, todas estas condiciones serían incomprensibles e irrealizables si el pensamiento, al nacer y para nacer, no implicara la afirmación de su trascendencia." Esto quiere decir que para crear un signo, para concebir un conjunto de nociones y de representaciones que de alguna manera constituyen el doblez del mundo, para introducir en la realidad un cambio consciente y querido,

"es necesario que el hombre tenga el sentimiento inmediato y profundo de su superioridad sobre las cosas, de la trascendencia de su poder y de sus fines personales."⁶⁷

En otras palabras, el menor pensamiento excede por completo a toda la naturaleza y se instala en lo que aún no se ha realizado: porque es original respecto al orden físico, orgánico y psíquico; porque posibilita el dominio del mundo mediante los signos y la técnica; porque tiende a un ámbito que no posee todavía, y al que sin embargo pertenece, puesto que este ámbito es la explicación real de su dinamismo.⁶⁸

De ahí la equivocidad del lenguaje cuando hablamos de datos, como si la inteligencia se constituyese por obra de la información pasiva de los objetos externos, cuando en realidad no hay datos sin *donante*, esto es, sin una actividad que es nueva y verdaderamente promotora. En resumen, la inteligencia requiere de los objetos externos como un alimento y como una condición de su ascensión. Pero estos no bastan para despertarla y ponerla en marcha, como si el acto de conciencia no implicase ningún aporte original del sujeto.⁶⁹

2.5. Consideración de una acepción errónea.

Una vez que han sido descritos los elementos o ingredientes esenciales del pensamiento, conviene examinar si resiste la crítica una acepción de la inteligencia que, bajo formas más o menos disimuladas, es común hoy en día y tiene además una notable incidencia en la práctica.

Se dice que un ser es *inteligente* cuando es capaz de salir del comportamiento automático y de suplir con éxito las lagunas del instinto. Se trata de una especie de empirismo lúcido que requiere, en efecto, de tacto, de golpe de vista, de improvisación ingeniosa. Es un arte experimental que se caracteriza por renovar constantemente las fórmulas del éxito.

Ahora bien, de acuerdo a lo que hemos visto, es preciso afirmar que una "habilidad empírica" no se basta, no puede bastarse a sí misma. Su habilidad radica en que sus improvisaciones se sostienen por reflexiones más generales, en otras palabras, por la suposición de una doctrina, que no es otra cosa que un "maquiavelismo, un positivismo renovado o desviado."⁷⁰

En efecto, por una parte se profesa un absoluto relativismo moral y científico - todo se ordena a la consecución de un triunfo o de una ganancia, sin que haya que interponer una verdad o una norma a los

comportamientos diversos e interesados -; por otra parte se espera y se exige de la inteligencia que proporcione principios y reglas para un modo de pensar y de actuar que, para ser consecuente, requiere que se haga de la relatividad misma una verdad universal, "y mediante una alianza violenta de las palabras, se habla de un empirismo organizador", que sin renegar de su inspiración primera, se convierte en una ciencia racional, en un espíritu clásico, en una enseñanza cierta y autoritaria: " 'doctrina' que se glorifica de su rigor lógico, de su carácter universal y necesario, de su física social, de su política realista y absoluta."⁷¹

No obstante, no basta cubrir las parcialidades del interés y de la pasión con esta apariencia científica para evitar así la contradicción intrínseca de esta acepción de la palabra *inteligencia*. Desde esta perspectiva, se pierde de vista el carácter esencial de la inteligencia al subordinarla al orden de los fenómenos.⁷²

En efecto, la inteligencia experimente una necesidad invencible de reposar en lo absoluto, y aquí se pretende conferirle a las construcciones del espíritu limitado un carácter de seguridad y suficiencia a partir de una dialéctica puramente formal; por otra parte, se erige los hechos en nociones, a pesar de su relatividad y contingencia - ¿qué opción le queda a una persona que no admite ni verdades ni normas que hacer de los hechos otros tantos absolutos, como si no hubiese más realidad que el devenir empírico e indefinido?-, y estas nociones sirven como premisas de deducciones que contentan al espíritu por su coherencia lógica.

Finalmente, ¿qué resulta de esta acepción de la inteligencia? "En apariencia maestra de orden y de verdad, la inteligencia, según esta doctrina captada al desnudo, es en realidad sierva o puramente instrumental; sin apoyo en una realidad más alta y más sólida que los datos de hecho, excluye como desprovisto de sentido todo lo que, propiamente espiritual es interior y superior a un 'inmanentismo temporalista'. Invierte la jerarquía de los valores, y bajo el pretexto de orden, canoniza el desorden en la escala metafísica y moral."⁷³

La utilidad de las investigaciones anteriores resulta ahora manifiesta. Es verdad que la inteligencia del hombre está inmersa en el mundo, que tiene raíces profundas en la naturaleza y en la vida orgánica y animal; es verdad igualmente que el hombre debe asumir y dominar el orden universal mediante su

pensamiento y su acción; no obstante, lo que le caracteriza esencialmente es su trascendencia respecto a sus condiciones antecedentes; de ahí la contradicción intrínseca de toda tentativa cuya finalidad es proponernos la viabilidad de un "uso inmanente del espíritu", como si el ser y el dinamismo de la inteligencia y de la acción pudieran limitarse al orden de los fenómenos y de las realidades físicas. El lector atento advertirá cómo la siguiente afirmación de Blondel se justifica por todo lo que hasta ahora se ha dicho:

"Tocamos aquí la idea que puede denominarse ya normal y tradicional de la inteligencia: no se conoce verdaderamente, no se es inteligente más que extrayendo de las cosas padecidas un pensamiento que no se limita a ser una representación o una imagen de las mismas, un pensamiento que no está contenido y todo hecho en ellas, sino que las contiene, las comprende, las expresa y las domina, un pensamiento que en lo real aparente busca y pretende encontrar un real más real todavía."⁷⁴

El problema que ahora debemos resolver es el siguiente: "¿cómo descubrir el objeto conveniente del espíritu, reconciliar el mundo y el pensamiento, manifestar el acuerdo profundo y supremo de la inteligencia y del ser?"⁷⁵

Es imposible, es destructivo incluso, restringir el uso de la inteligencia a un orden inmanente. La actividad razonable y moral no es tal si no está orientada hacia la trascendencia, y si al mismo tiempo no orienta la realidad universal de acuerdo a una verdad y una norma superiores.

Esencial y constitutivamente la inteligencia tiende a la posesión real del ser. ¿Qué soluciones se han ofrecido para resolver este problema decisivo? Examinaremos en primer lugar las soluciones que se han propuesto como definitivas no obstante ser insuficientes; después, consideraremos detalladamente la solución blondeliana. Esta solución se desarrolla en tres momentos escalonados que analizaremos únicamente en su aspecto formal, ya que así lo exige un trabajo de esta índole:

- En primer lugar, la propuesta de un método para adquirir un *conocimiento real* en la medida en que esto es posible para el hombre.
- En segundo lugar, el discernimiento de la necesidad teórica y práctica de considerar el pensamiento y la inteligencia como esencialmente inacabados.

- En tercer lugar, el planteamiento de la necesidad de interrogarnos sobre la posibilidad de un Pensamiento en sí y sobre la posibilidad de participar de él.

Notas del capítulo 2.

¹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 222.

² "Inmediación.- Es importante, en efecto, restaurar en su sentido más profundo la tesis de la Escuela según la cual el pensamiento está originalmente fundado en el ser mismo de lo que es pensado; y no se trata aquí de una teoría general y enteramente ideológica, se trata de una realidad concreta, constante, de una eliminación radical del error crítica: la oposición del sujeto y del objeto no es primitivamente dada ni verdadera; resulta de una elaboración tardía y artificial que, tomada a la letra, engendra dificultades inextricables y antinomias insolubles. Una de las tareas del libro sobre el *Pensamiento* consiste en mostrar cómo se opera la génesis de lo que se puede llamar el pensamiento cósmico y el elemento noético logrando, en la vida de la conciencia, encontrarse a sí mismo y sostenerse en la ascensión del espíritu. No que lo más salga de lo menos, sino que la inteligencia, que viene *desursum*, encuentra en la naturaleza misma el bien que le había sido preparado y que sirve para elevar en ella y por ella hasta el término lo que está asignado al orden universal." Fr. Taymans D'Eypernon, S.J., *Le Blondelisme*, Museum Lessianum, 1933, pág. 166 (la definición la proporcionó el mismo Blondel). El texto nos sirve además como un bosquejo de lo que será el tema principal de este apartado: hay una estructura u orientación inteligible immanente al universo que el espíritu, distinto de ella, puede y debe asimilar, llevándola así a su plenitud y perfección última. Se comprende así la continuidad o implicación real que existe entre la vida de la inteligencia y el órden natural del que constantemente se alimenta. No se podría separar la una del otro.

"Intususcepción.- Acción por la cual la inteligencia reduce a la unidad del yo todas las cosas que se asimila (...)" *Ibidem*, pág. 167 (esta definición, en cambio, pertenece a Fr. Taymans D'Eypernon, quien se basa en el siguiente texto: "Ella (la inteligencia) se asimila todas las cosas por una intususcepción que reduce a la unidad de un yo la universalidad de los seres." *Le procès de l'intelligence*, pág. 290.

³ Santo Tomás de Aquino insistió, en diversas ocasiones, en el carácter interior y realista a la vez de la inteligencia:

"La inteligencia es una vida, y es lo más perfecto que hay en la vida." (In. 12 Met. 1.5)

"El ser es doble: material e inmaterial. Por el ser material, que es restringido, cada cosa es solamente lo que es: esta piedra es esta piedra, y nada más. Pero por el ser inmaterial, que es amplio y como infinito, no estando limitado por la materia, una cosa no es solamente lo que es, es también los demás seres, de alguna manera." (In. 2. An. 1.5).

La doctrina que establece una correlación entre la intensidad de la vida interior y el conocimiento de los seres distintos del sujeto también puede encontrar su punto de apoyo en los textos de santo Tomás:

"El alma humana es en cierto modo todas las cosas (...) permanece en ella una cierta infinidad (...) y no por causa de esta mayor extensión (del intelecto) se dispersa en muchas cosas, sino que conserva una mayor unidad en la recepción de varios inteligibles que la que conserva con el sentido en la recepción de pocos sensibles." Opusc. 28, ch. 1.

⁴ Maurice Blondel et Auguste Valensin. *Correspondance*, t. III, *Extraits de la correspondance de 1912 à 1947*, texte annoté par Henri de Lubac, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1965, pág. 51.

En principio, quisimos evitar la inclusión en nuestro trabajo de toda referencia crítica o negativa. Sin embargo, nuestro director de tesis tuvo a bien observarnos que tal alusión podría ser de utilidad para alguien que deseara consultar nuestra investigación. Habíamos pensado realizar un trabajo fundamentalmente positivo cuyas conclusiones se opondrían naturalmente a cualquier interpretación negativa, sin necesidad de hacer publicidad a Blondel a costa del buen nombre de otros autores.

Sin embargo, el lector advertido sabrá comprender que el hecho de que no compartamos ciertas posturas críticas no significa en modo alguno que ignoremos o despreciemos el aporte real de sus autores en el campo de su competencia. Por otra parte, es conveniente, es bueno que demos testimonio de nuestra convicción.

Blondel fue atacado muy injustamente, tanto en su pensamiento como en su persona. Hoy en día, a pesar de la acogida generalmente favorable que se ofrece a su filosofía en el medio intelectual católico, es posible todavía encontrar algunos que, imbuidos de prejuicios y cargando irremediamente con el lastre de tal o cual manual de historia de la filosofía, pretenden descalificar a Blondel desde el punto de vista de la tradición clásica (?), y sobre todo desde el punto de vista supuestamente propio de la filosofía de santo Tomás de Aquino (?), a quien se termina por considerar como un gran inquisidor intelectual. A veces incluso se va a más, y se cuestiona la ortodoxia de Blondel, como si una apreciación semejante no correspondiese, *in stricto sensu*, a la autoridad competente.

Offensiones non necessariae merito vitantur, decía Leibniz. Nos limitaremos a indicar aquellos escritos que recogen, en lo fundamental, lo que fue la postura crítica de algunos tomistas respecto a Blondel:

M.B. Schwalm, O.P., "Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi", in *Revue thomiste*, 4, (sept. 1896), págs. 413-441. *Parvum error in principio...*

R. Garrigou-Lagrange, O.P., *Dios. I. Su existencia. Solución tomista de las antinomias agnósticas*, Ediciones Palabra. Madrid, 1980 (2a edición), cf. especialmente el capítulo primero, *Doctrina de la Iglesia sobre la existencia y la naturaleza de Dios, sobre el conocimiento que de él podemos tener por medio de la luz natural de la razón humana*, págs. 23-63. Es verdad que una primera lectura de las críticas del P. Garrigou-Lagrange ofrece la impresión de que estas se basan en un criterio firme y definitivo. La razón de ello es que el P. Garrigou-Lagrange difícilmente emitía una apreciación filosófica sin acompañarla de condenaciones y anatemas extraídos del *Denzinger* y de documentos eclesiásticos. Este procedimiento termina necesariamente en un abuso, y de nada sirve alegar que se respeta una persona y sus intenciones si se compromete su pensamiento con doctrinas heréticas. Blondel protestó públicamente y en privado contra este "método" de discusión filosófica:

"Después de Scattolini, Gorce, Mazzantini, he aquí al gran instigador de los tramperos, de los barbillados y de los setos envenenados, el ilustre P. Garrigou, quien ha entrado personalmente en la lucha para barrerme en la ruta y asesinarne con sus azotes, y sus invenciones calumniosas. Sin hablar de sus cursos recientes en el *Angelicum*, anunció una gran conferencia impartida por él en la Academia pontificia el pasado jueves. Acabo de recibir de Mons. Mulla un resumen tan literal como es posible de esta conferencia, a la que asistió con el P. Boyer, S.J., y otros sacerdotes de entre sus amigos o sus alumnos.

"Se está 'estupefacto' de la incompreensión más o menos involuntaria y de la vulgaridad del tono, de las chanzas de este hombre que, a pesar de bastantes equívocas denigrantes que le hicieron zozobrar precedentemente, permanece ante la mirada del mundo oficial e incompetente como el teólogo-filósofo por excelencia.

Si, para el segundo artículo que usted tuvo la bondad de preparar para el número de agosto del *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, juzga útil conocer las peligrosas tonterías acumuladas por este fabricante de herejías, le comunicaré el resumen de Mons. Mulla (...)" *Maurice Blondel - Joannès Wehrle. Correspondance*, t. II, (Extraits), Annotation par Henri de Lubac, S.J., Aubier Montaigne, Paris, 1969, págs. 689-690.

Las agresiones del P. Garrigou-Lagrange, que no cesaron hasta el día de la muerte de Blondel, provocaron la indignación de muchos teólogos y filósofos católicos. En un artículo célebre, Mons. Bruno de Solages denunció valerosamente los equívocos y contrasentidos del P. Garrigou-Lagrange, quien sin ningún escrúpulo acusaba de herejía a una serie de pensadores católicos, incluyendo por supuesto a Maurice Blondel: "Pour l'honneur de la théologie. Les contresens du R.P. Garrigou-Lagrange, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 48, (juin 1947), 65-84.

J. de Tonquédec, S.J., *Immanence. Essai critique sur la pensée de M. Blondel*, Beauchesne, Paris, 1913 (3e éd. 1933). Este libro conforma al mismo tiempo la *Summa* del anti-blondelismo y el ejemplo perfecto de una lectura interpretativa que deforma y caricaturiza lo que critica *ad maximum*. Algunos juicios resultan ser, o bien contrasentidos manifiestos, o bien grotescas imputaciones cuya única justificación es una idea preconcebida con la que se acude a los textos. Se podría decir que el resto de las críticas dirigidas a Blondel *a parte discipulorum S. Thomae Aquinatis* carecen de originalidad, por más que pueda parecer lo contrario - es el caso de Cornelio Fabro -, y se resumen finalmente en esta obra.

J. Maritain, "L'intelligence d'après M. Maurice Blondel", in *Revue de Philosophie*, 30, (juil.-août 1923), 333-364; (sept.-oct.), 484-511, reproducido en *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1924. H. de Lubac describió perfectamente el fallo fundamental que caracteriza la crítica de Maritain y de aquellos que le seguían en la misma: "A pesar de las explicaciones sobre la connaturalidad introducidas para responder a las críticas formuladas recientemente contra *Le Procès de l'Intelligence...* hay todas las posibilidades para creer que Blondel no logre más, esta vez, hacerse comprender por censores que se obstinan en traducir connaturalidad por afectividad, que confunden la búsqueda de la posesión del ser con el problema de la certeza, y para quienes el notional blondeliano abarca exactamente el conceptual tomista, o incluso simplemente la razón." in *Libres et Reves*, (12 nov. 1925), 405-406, C.r. du *Problème de la mystique*. Hemos extraído la cita del siguiente texto: *René Virgoulay - Claude Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibliographie Analytique et Critique*, t. II. Études sur Maurice Blondel (1893-1975), Centre d'Archives Maurice Blondel, 3, Éditions Peeters, Louvain, 1976, pág. 119.

Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957, capítulo *L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di Blondel*, págs. 425-589. Los puntos fundamentales de la crítica de Fabro, muy bien determinados en su temática, pierden credibilidad cuando se constata que, independientemente de la valoración que merezcan sus apreciaciones, no se ha tomado en cuenta un gran número de textos -¡capítulos enteros incluso!- que les contradicen directamente. En cambio, Fabro abusa de las citas de ideas o frases breves que, a decir verdad, sitúa fuera de contexto sin ninguna justificación; de paso, se interpreta a Leibniz y a otros autores modernos de manera sumaria.

M. Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel*, Éd. Universitaires, Fribourg (Suisse), 1958. Leyendo las conclusiones de este libro, muy bien se podría creer que fue el mismísimo Satanás quien inspiró la filosofía blondeliana. Lo más lamentable de todo es que la autora realmente creía ser la portavoz del tomismo auténtico.

¿Qué podemos decir hoy en día de estas críticas? Muchas de ellas, gracias a las precisiones del propio Blondel y a una buena cantidad de estudios valiosos sobre su filosofía, han sido definitivamente superadas. Por otra parte, la notable superioridad especulativa e incluso espiritual de la filosofía blondeliana, en su conjunto, respecto a la de todos los autores mencionados, se traduce cada vez más en una mayor atención hacia la misma, lo que terminará por perfilarle, tarde o temprano, como un autor de relevancia; difícilmente sucederá lo mismo con sus detractores.

Cabe esperar, asimismo, que la elaboración constante de un tomismo dinámico y abierto - elaboración que debe mucho a Blondel - conducirá, y de hecho ha conducido, a una mejor comprensión de la filosofía blondeliana. Autores como el P. Pierre Rousselot, S.J., Aimé Forest, el cardenal Henri de Lubac, S.J., son representantes insignes de este tomismo seguro de sí y verdaderamente constructivo que supieron apreciar el valor y el alcance de la obra de Maurice Blondel. El tomismo y la filosofía cristiana pueden esperar mucho de la influencia de Blondel, como reconocía, en un sincero testimonio de gratitud, el P. Scheuer, S.J., en una carta dirigida al filósofo de Aix:

"(...) No trataré de decir todo lo que debo a la lectura de *l'Action*, todo lo que extraje de ella de luz y de confortación espiritual. Su filosofía me puso sobre la huella del verdadero santo Tomás. Es ella aún la que me ofreció la clave de las grandes filosofías modernas... No siempre lo admiré y quise... Hubo un tiempo en que... no comprendía, y concluía de ahí que su libro no podía comprenderse. Conocía demasiado, por haberla vivido intensamente, la mentalidad simplista, limitada y jactanciosa de sus adversarios. La liberación fue lenta y penosa. Las primeras dudas saludables datan de la lectura de *L'illusion idéaliste*. Uno de mis deseos más queridos sería escribir un artículo o una serie de artículos para abrir los ojos y gritar muy alto la belleza, la fuerza, la comprensión de su metafísica. Quisiera mostrar cómo es, en conjunto, la conclusión del gran esfuerzo del pensamiento moderno, y el retorno al tomismo rejuvenecido y enriquecido. ¿Es oportuno el momento?... Señor, la justicia tendrá su hora. Los penosos desconocimientos no durarán siempre. Quizá le será concedido repetir desde aquí abajo, en la alegría de su alma, el himno del retorno: *Qui seminant in lacrymis in exultatione metent...*" Carta citada en *Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance (1889-1912)*, t. II, Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1957, págs. 32-33.

⁵ *Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance*, t. III, pág. 52.

⁶ Puesto que utilizaremos abundantemente estos *Dialogues sur la Pensée* (publicados en *Études blondéliennes*, 3 (1954), págs. 17-132, bajo el título siguiente: *Un texte inédit de Maurice Blondel: Dialogues sur la Pensée. Conflits et éclaircissements dialogués*), conviene que presentemos a los personajes que participan en los mismos. Por otra parte, resulta una manera adecuada de facilitar una lectura amena y una mejor comprensión del complejo estudio blondeliano sobre el pensamiento y la inteligencia:

"PALÉONEOS: (...) Polymathe es el erudito que conoce todos los sistemas y no penetra ni desposa ninguno, interesándose en lo que ha sido pensado, pero sin pensar por sí mismo, desapegado en suma del sentido humano y divino de los problemas filosóficos, y creyendo tanto mejor comprender su significación cuando los considera como piezas de colección, sin comprender que para comprenderlos bien es necesario poner en ellos su alma: personaje útil, benévolo e irritante a la vez, que nos brinda el servicio de ponernos en guardia contra una facilidad muy grande para darnos, pero que nos expone al peligro de este eclecticismo que es el nombre moderno del escepticismo y que, a fuerza de curiosidad abusiva, mata la generosidad y la convicción.

"Eutrapélos es el espíritu conciliador, siempre deseoso de borrar los ángulos, pero orientado a confundir los valores muy diferentes y a desconocer ciertas exigencias de la verdad que no comportan compromisos o atenuaciones. Si es dulce y útil escucharle como un agente de paz y de comprensión o de soporte mutuo, Eutrapélos no es vehemente, como se requiere serlo, a fin de sostener la verdad como con tenazas.

"Kinésis es el espíritu sutil, móvil, el movimiento mismo, presto a renovarse, a improvisarse, a asimilarse en apariencia todas las cosas, evolucionista, transformista, simbolista, intuicionista, modernista. Desde Heráclito, a través de mil avatares de figuras en ocasiones muy opuestas, este estado de espíritu ha sido siempre múltiple, brillante y a la moda.

"Monotime es el filósofo que no estima más que un sistema, cree que el mundo del pensamiento ha evolucionado durante algunos siglos para desembocar en una estabilidad definitiva; está orientado desde entonces a querer sujetarlo todo a su norma o a excluir lo que introduce problemas inéditos o métodos adaptados a nuevas necesidades. Monotime cree en el fijismo de sus principios y en el exclusivismo de su doctrina. Tal vez terminará por ver que, por el interés mismo de la *philosophia perennis* de la que se reclama, hay crecimientos legítimos y revitalizaciones saludables."

[Dynaste] "(...) llamábamos dynastes en la Escuela Normal a los hijos de dignatarios oficiales, los herederos de un nombre o de una casta universitaria; personas llegadas, y que no admiten en su lugar a los que han llegado; *beati possedentes* que se consideran como los que poseen la causa, o como los gendarmes de las verdades encontradas por otros o de las situaciones adquiridas, sin que tengan que hacer otra cosa que aprovecharlas. Toda investigación, toda iniciativa, toda ampliación les parece un movimiento revolucionario, un sitio sobre sus derechos, y no aceptan siquiera que se trate de vivificar las fórmulas que guardan y que utilizan en su exclusivo provecho."

[Joannès Paléonés] "(...) este bello nombre significa, no que la verdad deba nacer con cabellos blancos, sino que lo verdadero es siempre antiguo y siempre nuevo. Podría tomar como divisa: *nova et vetera, vetera novis augere*, según el 'Espíritu de novedad' que es el alma de la Tradición viviente. Tradición superior al detalle de los cambios y que comulga con todas las fases de la historia; busco, en efecto, lo que es primitivo y último, lo que ya estaba envuelto en los bosquejos de pensamiento entre los hombres prehistóricos, y lo que permanecerá, fuese en mil siglos, el fondo del espíritu humano: si es verdad que hay una humanidad específicamente continua."

[Sophrone] "Cuento con la ayuda de mi amigo Sophrone, quien al abrigo de los amores propios de autor o de los arrebatos de escuela, sabe unir la precisión del sentido recto y amplio del espíritu contemplativo con la estima y la práctica de la ciencia histórica. Es el amigo sabio, prudente, sin espíritu de sistema, muy instruido, pero para conferir al buen sentido la plenitud de su competencia y de su mirada unitiva. Une el espíritu de ciencia y el espíritu de fe, la necesidad de precisión de los hechos y de las ideas con la potencia de síntesis; y Paléonés encuentra en él un moderador, un controlador, un estimulador, y en caso de necesidad, un defensor y un abogado." (págs. 23-26).

⁷ Maurice Blondel, *Dialogues sur la Pensée*, págs. 26-27. "Una ciencia integral del pensamiento requiere por lo tanto un estudio integral no simplemente de los estados de conciencia o de subconsciencia, sino de todo lo que hace posibles o reales estos estados mismos; de donde el problema de la extensión del dominio del pensamiento, que comprende también el orden universal del mismo mundo físico, así como el desarrollo de la vida orgánica y espiritual. Método de implicación y de integración, he ahí bajo cuáles rasgos se nos manifiesta en primer lugar el procedimiento que exige, para ser adecuado a su objeto formal, un estudio filosófico del pensamiento." Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, PUF, 1948, pág. XXXI.

⁸ Maurice Blondel, *L'Action*, t. I, *Le problème des causes secondes et le pur agir*, PUF, Paris, 1949, pág. 308.

"La mayor parte de las veces se imagina que el pensamiento surge fuera de la naturaleza, sin tener en el objeto por conocer otra cosa que un término de aplicación completamente extraño a su propia naturaleza, como estarían ante un espejo las cosas más heterogéneas. Incluso cuando se ha comprendido que debe haber un cierto parentesco entre el principio cognosciente y el dato por conocer, se limita de ordinario a idealizar la realidad cognoscible, sin pensar jamás que el ser que conoce puede requerir condiciones objetivas y substratos materiales para constituir su propia vida inteligente. De manera que se ha oscilado de una especie de realismo opaco hacia un idealismo supuestamente inteligible, pero realmente evanescente." Maurice Blondel - Joannès Wehrlé, *Correspondance*, t. II, (Extraits), annotation par Henri de Lubac. S.J., Aubier Montaigne, Paris, 1969, pág. 631.

⁹ Blondel sabía que desde esta perspectiva está mucho más próxima de la verdad la postura tradicional que toda la dialéctica idealista. En efecto, "lo que se piensa primitivamente no es el hecho psicológico mismo, es el objeto mixto que mezcla la naturaleza y el espíritu en un acto común, que se debe analizar sin pretender aislar prematuramente los términos unidos en semejante acto vital (...)

"Así, se refuerza el hilo de la tradición y, en este sentido, el renacimiento aristotélico-tomista tiene como feliz resultado conducirnos a lo que se ha denominado justamente la filosofía natural del espíritu humano, la metafísica del sentido común, la verdad primitiva y fundamental según la cual el conocimiento no tiene que salir del sujeto para alcanzar al ser, puesto que el sujeto y el objeto nos son presentes en conjunto, por una suerte de inmediatez primitiva que imposibilita cualquier duda legítima sobre el valor realista del pensamiento." *La Pensée*, inédit, dictée à Isambert, 1927.

¹⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 3. "Que un sabio lector no se apresure a reprochar a estas aserciones ignorar las más recientes hipótesis y permanecer con el ídolo anticuado del determinismo. Pronto veremos la contraparte no menos necesaria de estos aspectos que no hará falta separar los unos de los otros, así como la mecánica ondulatoria no tiene que optar entre el continuo y lo discontinuo. Hablando de la realidad de uno de los aspectos no negamos, implicamos más bien, se verá, la realidad del otro aspecto." (*Idem*).

¹¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 4.

¹² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 2.

¹³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 5.

"Por una parte, reflexionemos en este hecho muy poco señalado, pero que se impone tanto más una vez que se ha advertido, y al que la meditación siempre regresa para aplicarse más en él: no podemos pensar de hecho sin implicar en este pensamiento, cualquiera que sea, la presencia del universo. Expliquémonos: tenemos que componer, no podríamos concebir nada que no esté comprendido en una unidad extendiéndose sin límite asignable a todo lo que es real o incluso posible. La idea de universos múltiples es un sinsentido que el atomismo o el pluralismo han intentado enunciar, pero no es más que un juego de palabras del que es fácil mostrar que no podría cubrir ninguna noción actual y realizable. De buen o mal grado, el ejercicio de todo pensamiento implica, como espontáneamente observaba Parménides, que hay relación en la multiplicidad misma que se impone tan imperiosamente como la afirmación de la unidad misma; y es esta ligazón

necesaria de la unidad y de la multiplicidad lo que constituye este pensamiento subyacente y permanente del universo, al cual no podemos cesar de pertenecer y de crear." Maurice Blondel-Joannès Wehrli, *Correspondance*, t. II, (Extraits) annotation par Henri de Lubac, S.J., Aubier Montaigne, Paris, 1969, pág. 632.

¹⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 6. "Llamo mundo (hablando de todos los mundos posibles), toda la serie y toda la colección de todas las cosas existentes, a fin de que no se diga que varios mundos podrían existir en diferentes tiempos y diferentes lugares; pues haría falta contarles todos en conjunto por un mundo, o si se quiere, por un universo." Leibniz, *Teodicea*, I, 8.

¹⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 6. Blondel quiere decir simplemente que al mismo tiempo que se constata la existencia real *extra percipientis* del mundo se constata su inteligibilidad immanente. Se trata de una doctrina que se opone radicalmente a la filosofía de corte racionalista e idealista, como justamente observó Claude Tresmontant:

"Blondel estaba plenamente consciente de lo que la expresión 'pensamiento cósmico' puede tener de paradójico, de escandaloso o incluso de ininteligible para una filosofía espiritualista de indole cartesiana, imperante en aquel entonces. No solamente Blondel vuelve a introducir el pensamiento en la materia, mientras que Descartes había separado cuidadosamente el uno de la otra; pero, por otra parte, Blondel no identifica pensamiento y conciencia. Existe un pensamiento todavía no pensante, pero sin embargo realmente presente en la naturaleza." Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, pág. 53. Y no sólo se opone Blondel a Descartes en este punto concreto; se opone igualmente a Kant:

"La expresión 'pensamiento cósmico' no es para Blondel una metáfora osada o azarosa. Expresa para él una realidad positiva. El pensamiento cósmico no sólo es la inteligibilidad del mundo, inteligibilidad que, desde un punto de vista kantiano, procede del espíritu pensante, el cual proyecta sus estructuras *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. El espíritu encuentra en la naturaleza lo que ha puesto ahí, y si no pusiera nada, no encontraría ninguna inteligibilidad. Para Blondel, por el contrario, existe, fuera de la inteligibilidad proyectada en la experiencia por el sujeto trascendental, un pensamiento que opera en la naturaleza." (*Idem*).

Una vez hechas estas aclaraciones, se está mejor preparado para comprender el valor de una teoría del *pensamiento cósmico*:

"Algunos espíritus, escribía Blondel, se sorprenderán de oír hablar de un pensamiento cósmico real, fuera de lo que es pensante o pensado (...) De que haya un pensamiento real en el cosmos fuera de lo pensante y de lo pensado, ¿resulta algo de lo que se pueda estar sorprendido o inquieto? (...) Y si se reconoce legítimo y bueno asumir como punto de partida del *itinerarium mentis ad Deum* esta imperfecta y precaria interioridad del hombre, ¿por qué no descender más bajo todavía y descubrir en el fondo de la naturaleza no solamente una contingencia considerada bajo la forma de una noción abstracta, sino bajo la forma de una semilla de verdad, de una aspiración motora, o como indicaba el autor del Cántico espiritual, una presencia todavía lejana, pero ya preventiva, estimulante, suplicante, reveladora de alguna de las bellezas y de las gracias que ofrecerá el divino objeto del pensamiento, no dejándose a sí mismo sin testimonio en ninguna parte de su obra? Desde este punto de vista real y dinámico, nada subsiste enteramente ininteligible o inactivo en el mundo, incluso considerado bajo su aspecto más bruto y material; todo en él está penetrado de inteligencia y de significación." Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, *La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, PUF, 1954 (1re éd. 1934), Paris, pág. 390.

¹⁶ En efecto, si se cede a la tentación de elaborar en este punto de la investigación - punto que, insistimos, pertenece todavía al orden de la constatación de hechos reales y no de la explicación ontológica y absoluta de la realidad - una doctrina metafísica, seguiría como consecuencia que se está obligado a sostener una especie de pansiquismo universal de carácter panteísta, cuyos precedentes históricos se encuentran de alguna manera en Plotino, en el maniqueísmo o en el propio Spinoza: *omnia, tamquam diversis gradibus, animata sunt*. ¿Qué sucede finalmente en esta clase de doctrinas? Que le confieren a la inteligibilidad immanente al orden universal un valor definitivo, y en última instancia divino.

"Parecería, escribe Tresmontant, que la filosofía estuviese condenada a oscilar entre el pansiquismo panteísta y el mecanicismo cartesiano. Es por horror al pansiquismo y al panteísmo que muchos filósofos se repliegan sobre posiciones en las que la materia se opone radicalmente al pensamiento.

"Pero esta oscilación entre pansiquismo y mecanicismo cartesiano no es de ninguna manera necesaria. Blondel rechaza una y otra posturas. Blondel rechaza, como Leibniz, la separación y la oposición cartesiana entre pensamiento y materia, pero repudia no menos el pansiquismo del que se inspiró Leibniz." Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, pág. 50.

La dificultad surge de que una verdad que requiere de la explicación de otras verdades compensatorias se toma como un dato único y suficiente a partir del cual se podría edificar todo un sistema definitivo. En el caso que nos ocupa, si se afirma exclusivamente la unidad e interdependencia del cosmos en detrimento de otras proposiciones no menos necesarias - o sí,

inconscientemente, se razona de esta manera- se termina forzosamente por erigir en norma definitiva una doctrina panteísta y determinista:

"(...) cuando se pretende que el determinismo es universal y que, según la expresión de Sully-Prud'homme, unos hilos invisibles nos relacionan con las mismas estrellas, se ha sucumbido habitualmente a la tentación de desvincular esta aserción de toda aplicación determinada para no considerar más que la forma determinante de una verdad que se creía poder considerar aparte legítimamente, como una ley científica superior o exterior de alguna manera a los seres que se hacía prisioneros de la misma. Lo que pedimos, por el contrario, es que se guarde perpetuamente el sentido auténtico de la verdad inicial que no debemos abandonar jamás, es decir, la interdependencia que, en la naturaleza o en el pensamiento, impide concebir todo ser y toda conciencia como aislados. Lo que es verdad para el filósofo como para el sabio, como para todo ser que actúa, que siente, o incluso que es simplemente, es ser a la vez efecto y causa, en un complejo en donde nada puede desvincularse absolutamente del todo. Esta solidaridad, sea física, orgánica, mental o metafísica, domina toda especulación legítima, toda ciencia positiva, toda acción efectiva. Por lo tanto, es fundamentalmente falso y por consiguiente ruinoso pensar y actuar como si fuese de otra manera." Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 267-268.

¹⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, , pág. 7.

"Y, por otra parte, caeríamos en la misma falta, aunque simétricamente inversa, apegándonos por un falso empirismo a los hechos considerados en sí mismos, como si fueran aislables y como si el mundo real se compusiera de los fragmentos que nuestros procedimientos de abstracción han separado artificialmente a través de la continuidad misma del orden viviente y del pensamiento que jamás tiene necesidad de desmenuzarse en este polvo de las cosas individuales. Por lo tanto, la dificultad es mostrar cómo es posible salvaguardar a la vez la unidad del universo en lo que tiene de real y de inteligible a la vez, y la singularidad de los datos concretos, sin los que no habría nada cognoscible, nada consciente, nada pensante."

¹⁸ Para evitar discusiones inútiles, Blondel prefirió al final de su vida utilizar la expresión *método de implicación* en lugar de *método de immanencia*. Puesto que en el método de implicación se conserva la orientación realista e integral, preferimos omitir diversas citas que lo definen en las últimas obras. Nos limitamos a indicar el lugar preciso en donde podría consultarse con provecho algunas observaciones de Blondel sobre su método filosófico: Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. XXIX-XLI; Maurice Blondel, *Exigencias Filosóficas del Cristianismo*, Ed. Herder, (trad. Jorge Hourton) Barcelona, 1961, págs. 267-280.

¹⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 8. Conviene prevenimos contra un uso erróneo y abstracto de la palabra *unidad*: "Y esta unidad a la que se aspira como a la condición misma del ser y del pensamiento no es la de un monolito, de la esfera compacta, homogénea, ininteligiblemente ideal y monstruosa de Parménides; es una unidad que debe resultar de una diversidad organizada o, para decirlo inmejor, de una unión que, más allá de los esfuerzos preparatorios de la naturaleza inconsciente, podrá, o deberá quizá, resultar comprensiva, amante, relacionada con todos sus miembros y con su principio mismo." (*Ibidem*, pág. 15).

²⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 8.

²¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 11.

²² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 11. El siguiente fragmento de los *Dialogues sur la Pensée* nos ayudará a comprender el estado de espíritu que, una vez asumido, desemboca inevitablemente en un conflicto insoluble entre la afirmación de la unidad del mundo y la afirmación de su multiplicidad - conflicto que, a decir verdad, sólo tiene lugar *en y por* la reflexión abstracta -:

"DYNASTE: (...) Usted [se dirige a Paléonós, n. del tr.] pidió considerar en primer lugar el hecho pretendidamente evidente e inevitable de la ligazón universal, y es sobre esta idea que, si he comprendido bien, reposaba uno de los polos de su mundo filosófico. Después, nos lleva al otro extremo, y nos pide ahora considerar cada punto particular, cada hecho singular, sin tener cuenta del principio admitido desde hace tantos siglos: *nulla est fluxorum, nulla est singularum scientia*. Por lo tanto, rehusó absolutamente seguirle sobre su terreno en donde el pensamiento, que arriesgaba perderse en la consideración forzosamente vaga de la universalidad de las cosas, se hunde fatalmente en las arenas movedizas en donde desaparecerá sin dejar la menor traza de sí mismo.

"SOPHRONE: ¿Osaré, sin esperar la respuesta de nuestro autor, indicar lo que preveo y permitirle así, o corregir nuestra interpretación si se desvía, o completarla a medio camino? Mientras que usted [se dirige a Paléonós] hablaba del hecho de la interpretación una y total, Dynaste, con sus hábitos de espíritu, presupone que vamos a fundar nuestras investigaciones ulteriores sobre la idea de lo universal, o al menos sobre la idea de una interdependencia total, como por otra parte sobre la idea de lo individual tomado por un sustituto de la indefinida diversidad de las cosas sensibles o de los estados subjetivos. Pero me parece que no se nos propone nada semejante. No nos apegamos ni a las especulaciones metafísicas que de golpe

construyen un monismo en el que el uno y el todo se identifican como en Parménides, ni tampoco a los postulados de un determinismo científico que permanecería a medio camino de los datos positivos y de las teorías pseudo-metafísicas. Partimos simplemente de un hecho todavía bruto (...), un simple truismo, a tal punto que de ordinario no se ha pensado en enunciarlo y en sacar partido de él." (pág. 32).

²³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 13. El esfuerzo de Blondel se orienta, sobre todo, a mostrar que la finalidad immanente del orden universal, considerado en su doble aspecto, implica una estructura jerárquica del mundo. En efecto, la aparición de organismos, de psiquismos y de espíritus está en perfecta continuidad con la tendencia universal. Se bosqueja así la posibilidad de una unidad superior que comprende y exige la diversidad misma. Haría falta obsesionarse con ideas falsas y abstractas de unidad y de individualidad para oponerse a esta doctrina:

"DYNASTE: Bajo pretexto de vincular cada punto al todo y de unificar el conocimiento y la realidad, ¿no recae en la confusión y la barbarie intelectuales de las que nos había sacado tan laboriosamente el trabajo secular con las conquistas definitivas de un Aristóteles o de un santo Tomás? Es remontar hasta la infancia de un pensamiento balbuceante, tal como se encuentra en los orígenes mismos de la especulación; ¿y no es monstruoso regresar pura y simplemente a la identidad paradójica y confusa de Parménides, declarando, sin poder salir de ahí, que el pensamiento y el ser son idénticos, lo que no es posible más que arrojando en el no-ser y la ilusión todo el devenir, todo el mundo de la conciencia, todo el orden divino incluso? Una vez más, me rehuso a un tal retroceso que no es más que una destrucción de todas nuestras riquezas filosóficas.

"PALÉONÉOS: Pero tampoco doy esta unidad del conocimiento y de la realidad como una ecuación primera y definitiva, como una identidad abstracta que sería, en efecto, excluyente de todo movimiento, de toda vida, de todo pensamiento verdadero. Mientras que usted me reprocha retroceder hasta Parménides, yo pensaba que mi esfuerzo consiste en avanzar hasta el sentido más pleno y más comprensivo de la fórmula tomista: *intellectum in actu et intellectus in actu unum sunt*, es decir, la perfección del pensamiento consiste en unirse sin confundirse con el objeto pensado mismo. Ahora bien, esta identidad no es inicial, es terminal. No es en una absorción en lo que consiste el progreso o el acabamiento del conocimiento; es en una conformidad conocida como tal, en una suerte de himen voluntario y meritorio del espíritu con el orden universal que contribuye a iluminar, a perfeccionar por su esfuerzo mismo para conocerle y realizarle. Por lo tanto, lejos de permanecer o de recaer en la confusión, el pensamiento contribuye a introducir por todas partes la luz que hace inteligible todo el detalle y a enriquecer el orden de las realidades llevándolas a su perfección, que es a la vez ser comprendidas y solidarias las unas de las otras; es lo que expresa la fuerte expresión de la Escuela: *intellectum in actu*, en otros términos, el objeto plenamente valorizado, desarrollado y actualizado en todas sus virtualidades; *intellectus in actu*, en otros términos, el pensamiento viviente de este orden y que lo realiza en sí mismo, según la demanda del *Pater*, la que pide el cumplimiento de la voluntad divina en la tierra como en el cielo y en el pensamiento de los hombres, como en la plenitud de las cosas." Maurice Blondel, *Dialogues sur la Pensée*, págs. 33-34.

²⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 14.

²⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 14-15.

²⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, pág. 15. Aquí se manifiesta uno de los rasgos esenciales de la filosofía blondeliana: es una filosofía de la insuficiencia y de lo inacabado:

"Nuestro pensamiento, lejos de acabarse jamás en sí mismo, proviene de más profundo, va más alto que la conciencia misma. Indigencia y opulencia crecen simultáneamente en él.

"De este ritmo, enriquecedor y empobrecedor en conjunto por el sentimiento que nos proporciona de los progresos que revelan mejor nuestras deficiencias, resulta que la actitud normal del pensamiento, a medida que adquiere más fuerza y verdad es, no la convicción de poder asentarse y reposar en sí mismo, sino el deseo confiante, la humilde docilidad, señal auténtica de la perfección del pensamiento, yendo de los orígenes insondables, a través de las adquisiciones transitorias, hasta las promesas de un infinito sin el cual no puede ser colmada jamás la aivez de nuestra inteligencia. Por lo tanto, toda ganancia hace al pensamiento más mendicante todavía; y lejos de contentarse con todo lo que adquiere, con todo lo que crea, este pensamiento en evolución abre un abismo, más bien que lo cubre. La idea misma de su perfección está, por así decirlo, en contradicción con su propio desarrollo. Desde entonces, se comprende que no basta alegar las deficiencias ocasionales, los fracasos empíricos, declarando que la filosofía misma, aunque sintetiza todos los grados del saber, permanece accidentalmente insuficiente: es a una filosofía intrínseca de la inteligencia que debemos apegarnos como a la expresión de una verdad absolutamente justificada, fuese conducida hasta el grado más alto de su ascensión concebible."

Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 266.

²⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 17.

²⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 18.

"Llamamos *noético* al elemento unitario y universalizador, *pneumático* al elemento de diversidad y de multiplicidad: diremos que el universo está hecho de dos tendencias que jamás pueden identificarse o separarse. O más bien el universo

no está hecho: Se hace gracias a estas dos tendencias que pueden parecer contradictorias, pero que se unen y por su irreductibilidad misma suscitan el progreso. Así, ni monismo ni dualismo, sino una solidaridad de aspectos contrastantes: el universo es un devenir trabajado por una doble tendencia y que permanece constantemente abierto a un crecimiento no solamente en extensión, sino en profundidad y en concentración." Jean Lacroix, *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1963, pág. 43.

²⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 18.

³⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 24.

"Demos un paso más: es un hecho que la unidad del cosmos se diversifica en una infinidad de aspectos, de hechos, de seres parciales, cuya doble ley es al mismo tiempo introducir una novedad original y tender a una adaptación mutua. Este ritmo al que nada escapa se organiza bajo formas cada vez más marcadas por el doble carácter de la unidad y de la complejidad. Así, los organismos vivientes expresan al mismo tiempo una espontaneidad que Claude Bernard y Bergson denominan *creadora*, en tanto que parece nueva e irreducible en su tendencia, y, por otra parte, una subordinación a las condiciones del medio: por lo tanto, vivir es esencialmente introducir lo inédito en el mundo y asimilarse a la universal realidad ambiente. ¿Qué son en efecto los órganos del ser viviente sino medios para hacer servir a los fines propios del ser individual los recursos de su medio, pero también, por lo mismo, para ser advertidos por sentidos más o menos rudimentarios de los concursos o de los obstáculos encontrados en este medio?"

Habría que emprender nuevamente, desde este punto de vista, el estudio de las invenciones orgánicas de la naturaleza viviente, y se vería, creo, que por mil ingeniosidades (como Maeterlinck estudió algunas de ellas en su 'Inteligencia de las flores o de las abejas, o de las hormigas'), las *funciones de relación* (así como las llaman los fisiólogos), o los *tropismos* (para hablar como los psicólogos de la escuela reciente) son al mismo tiempo instrumentos de información plástica y de reacción conquistadora. En otros términos, la sensibilidad, desde sus formas más embrionarias hasta sus desarrollos más maravillosos, contribuye por una parte a la repercusión del orden universal en cada ser individualizado y a la supervivencia de este ser que tiene necesidad, para triunfar sobre el medio, de adaptarse a él asimilándole y asimilándose: de manera que las sensaciones proceden a la vez de una actividad original y siempre singular, y de una presión que se ejerce sobre el ser cuya vida no puede durar y triunfar más que gracias a su sensibilidad misma." Maurice Blondel-Joannès Wehrlé, *Correspondance*, t. II, (Extraits), annotation par Henri de Lubac, S.J., Aubier Montaigne, Paris, 1969, pág. 613.

³¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 37. "¿No se estudia la influencia de esta materia radioactiva y de este bombardeo estelar que no por escapar de nuestras observaciones directas deja de revelar su existencia y su acción incesante? Cuando los Antiguos se consagraban a la astrología, cuando los Doctores medievales colocaban en el rango de las causas que determinan la vida, además de la generación, la acción del sol, realizaban de manera simplista, artificial o supersticiosa lo que la ciencia más avanzada contribuirá a discernir con más precisión y complejidad. Limitémonos a retener el rasgo común de todas las hipótesis posibles: la vida, como advirtió Pasteur, quien encontró en esta intuición una de las ideas directoras de su trabajo, no solamente no podría nacer, sino además subsistir y propagarse, en un vaso absolutamente cerrado; está en función de todo el universo; implica la interacción total; presenta en sus producciones, y en los materiales que organiza, esta disimetría que es la misma de los movimientos cósmicos." Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 37.

³² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 38.

³³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 38.

³⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 40.

³⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 40.

³⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 41.

³⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 41.

³⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 42.

"MONOTIME: Hemos aquí finalmente fuera de las consideraciones que, a pesar de su esfuerzo por hacerlas parecer precisas y concretas, me parecen quedar demasiado vagas para no ser discutibles. Pero usted accede ahora a un dominio en el que me sentiré más a gusto y en el que habrá lugar para las abstracciones, a falta de las cuales todo trabajo lógico resulta imposible. Por lo tanto, me regocijo de verle abandonar el dominio impenetrable del pensamiento no pensante y abordar, si no todavía el campo luminoso de la reflexión y de la ciencia racional, aquel de la conciencia despertándose a su propia vida.

"KINÉISIS: Y yo me regocijo por un motivo completamente distinto: pues finalmente salimos de los lugares comunes en verdades tan vastas que no parecen instructivas, y nos conduce a tesis que, menos simplistas y populares, hacen eco de las grandes tesis filosóficas y científicas de la evolución: *vis a tergo* o *desursum*, poco importa; se trata de movilismo. Me parece que su manera de introducir la vida psicológica y de poner en escena la fuerza consciente, lejos de suspenderse a las abstracciones y a los conceptos, justifica nuestra tesis científica y nos presenta el pensamiento como una simple

transformación, como una complicación y una evolución de las formas inferiores de la existencia. Por lo tanto, le felicito por mantener el estudio del pensamiento sobre este terreno positivo, y por considerarle tal como es en el orden de las potencias naturales y de las actividades psíquicas.

"DYNASTE: Y yo, lejos de regocijarme, encuentro en la contradicción de sus elogios una razón más para ser severo e incorruptible ante la presencia de un método tan indeterminado que complace al mismo tiempo a espíritus situados en las antipodas. Tales adhesiones, que es imposible aceptar a la vez, me parecen ser el castigo de su esfuerzo de excesiva conciliación; y usted ve, por estas alabanzas deplorables, el inconveniente de las concesiones que otorga al transformismo, al moviñismo y al imanentismo en todas sus formas, biológicas, idealistas o modernistas.

"PALÉONEOS: Si no temiera apenas a nuestro amigo Eutrapélos, siempre dispuesto a dar razón a los contradictores, diría de buena gana que Kinésis, Monotime y Dynaste se equivocan igual, aunque diversamente, sobre el sentido de las páginas muy altivas que acababa de leer sobre el inmenso tema que merece actualmente un poco de nuestra atención. En primer lugar, nada de lo que he propuesto iraplica el menor juicio de fondo sobre el origen de la vida y del pensamiento: por lo tanto, no puedo ser acusado de favorecer el transformismo o la tesis contraria. Añado (...) que estimo que el problema de la generación espontánea como el de la génesis de la conciencia no incumbe a la ciencia positiva. Suponiendo, en efecto, que viéramos surgir ante nosotros, en un medio hasta entonces privado de gérmenes, un ser viviente, o bien, como dice Leibniz, e incluso Taine, suponiendo que pudiésemos pasearnos en un cerebro agrandado así como un molino, y se pudiera decirnos: ¿ven? La vida nace de la materia inorgánica; ¿ven? El pensamiento nace de las funciones cerebrales; habría ahí una aserción temeraria, y lo que se llama una 'extrapolación' ilegítima, el pasaje de un dominio a otro, a pesar de la incomensurabilidad que los separa. Por lo tanto, no se regocijen ni los unos ni los otros, como si al permanecer sobre el terreno de los hechos comúnmente reconocidos, hubiese alentado hipótesis interpretativas que permanecerían sin verificación, pero que tendrían el muy grave inconveniente de orientar nuestra investigación hacia teorías de las que no podríamos regresar a nuestros truismos, estas verdades comúnmente aceptadas." Maurice Blondel, *Dialogues sur la Pensée*, pág. 50.

Léase además el siguiente texto, en el que se denuncia con exactitud el error del evolucionismo filosófico, consecuencia de un abuso de método que vicia las conclusiones legítimas de la ciencia positiva:

"Juzgar a grandes rasgos de las modificaciones o de las semejanzas orgánicas, presumir transiciones insensibles, esperar que relacionando infinitamente las etapas de la metamorfosis universal se desvanecerá toda dificultad y toda discontinuidad, como una doméstica que dispersa una mancha de polvo para hacerla invisible para unos ojos groseros, es por lo tanto abusar de las analogías matemáticas y del prestigio de la imaginación contra el método y la originalidad de las ciencias naturales. Tanto es legítimo y científico establecer la estrecha dependencia de las partes que se sostienen la una a la otra, y hacer circular de un extremo del mundo al otro los mismos elementos y las mismas leyes de composición, tanto sería temerario e inconsecuente desconocer, en el seno de la homogeneidad cierta, la heterogeneidad igualmente cierta." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 72-73.

"Por lo tanto, siempre hay que admitir, desde el punto de partida, en el primer germen de vida, una coordinación infinitesimal de las partes, un sistema específico, una combinación enteramente *sui generis* de los elementos organizados: si no, no habría ni química biológica, ni ciencia posible de la vida, porque todo sería amorfo. Una síntesis definida, si cambia, no puede formar más que otra síntesis definida, como un individuo nace de un individuo distinto. Cualquiera que sea el origen de las especies vivientes, la cuestión de su diferencia fundamental permanece intacta: distinción esencial de la que depende el carácter positivo de las ciencias de la naturaleza. El problema del origen real y de la constitución de los seres es completamente diferente del problema de la descendencia histórica y de la composición orgánica de las formas vivientes; y para no hacer metafísica sin saberlo, es preciso separarlos, puesto que la ciencia siempre es incompetente sobre el primero." *Ibidem*, págs. 73-73.

³⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 47.

⁴⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 48.

"DYNASTE: Su expresión 'pensamiento animal' es, por sí sola, un escándalo para los espíritus habituados al noble sentido que, desde Aristóteles, se ha reservado siempre a un término que equivale a la palabra *nósis* de los Griegos, a lo que el propio Virgilio llamaba *mens divinator*, a lo que es completamente trascendente a la vida de los sentidos en que se arrastra la animalidad. Una vez más, condeno esta tendencia, extendida como una epidemia de nuestros días; todo rebajarlo, todo confundirlo, y reducir lo más elevado a lo más bajo; es la democracia, o incluso, si hubiera una palabra más fuerte, la bestialidad invadiendo el dominio de la filosofía misma.

"EUTRAPÉLOS: No es usted tan tierno como Francisco de Asís para los que llamó, tal vez erróneamente, nuestros hermanos inferiores; pero incluso desde el punto de vista aristotélico, ¿no es justo insistir sobre los vínculos del pensamiento con la vida corporal misma? Y, fuese en el orden del conocimiento, Aristóteles - quien tanto había insistido sobre el aspecto vitalista del alma - sostuvo siempre que no pensamos sin órganos, sin los signos, sin el concurso material

y animal de todo el compuesto humano. Siempre me ha parecido, además, que el mundo sería para nosotros como un desierto incomprensible, y si me atrevo a decirlo, indigesto, si entre la materia bruta y el hombre pensante no hubiera toda esta diversidad animada, toda esta sociedad encantadora, todos estos bosquejos deliciosos de las plantas y de las bestias. sin las que seríamos todavía más misteriosos, más oscuros para nosotros mismos.

"PALÉONÉOS: Si relacioné el pensamiento con la naturaleza no es para dejarle confundirse con ella, es al contrario para señalar mejor hasta qué punto es distinto de ella sin confusión posible; pero, con el fin de resaltar lo que en él es trascendente, era preciso mostrar en primer lugar las condiciones previas de su posibilidad y de su ejercicio efectivo. Tal es el sentido de las dos palabras opuestas e igualmente verdaderas de este Aristóteles que invoca a cada momento de manera exclusiva [se dirige a Dynaste, n. del tr.]: si dijo que no pensamos sin imagen y sin los datos de la vida animal, dijo igualmente: 'se piensa sin órganos', y 'hay un pensamiento que entra como por la ventana al descender de lo alto. ¿Me culparía usted por buscar no solamente constatar estos dos aspectos, sino aclarar también su relación, mostrando que por una causalidad recíproca la vida y el pensamiento se desarrollan en nosotros de manera solidaria, pero sin desconocer por ello la independencia de las dos funciones y el carácter irreducible de la inteligencia a sus condiciones de existencia?" Maurice Blondel, *Dialogues sur la Pensée*, págs. 55-56.

⁴¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 49.

⁴² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 49.

⁴³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 50.

⁴⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 50-51.

⁴⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 51.

⁴⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 52.

⁴⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 53-54.

⁴⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 54.

⁴⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 54-55.

⁵⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 55.

⁵¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 55.

⁵² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 56.

"Los filósofos casi siempre han supuesto la existencia de dos realidades separadas; una material, otra espiritual, y estudian sus relaciones esforzándose frecuentemente por reducirlas la una a la otra. Es en este postulado, que es como 'la mentira primera, la ilusión radical por evitar', que Maurice Blondel ve el falso punto de partido que ha viciado casi todas las filosofías. Por una parte, el mundo material - inorgánico u orgánico - no se basta a sí mismo. No solamente es para nosotros 'esta decepción sistemática' de que hablaba African Spir, sino que además es inestable, a la vez múltiple y uno, teniendo la doble función de separar y solidarizar a la vez (...)

"Por otra parte, el pensamiento no se basta tampoco a sí mismo. Nada más pueril que esta concepción de un sujeto pensante que surgiría no se sabe de dónde y se encontraría frente a un objeto - el mundo - que no estaría preparado de ninguna manera para recibirle. En realidad, el pensamiento es un hecho cósmico. Más allá de los estados de conciencia o de subconsciencia, es preciso buscar hasta en el mundo físico lo que les hace posibles. El pensamiento no surge súbitamente de la nada: está inviscerado en el universo, al cual proporciona su unicidad. Tal es el pensamiento cósmico, profundamente encarnado y positivamente subsistente." Jean Lacroix, *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, págs. 41-42.

Nuestro maestro, el Dr. Carlos Llano, observa acertadamente: "La persona, al recibir el calificativo de digna, no solamente es calificada como aquella realidad que fundamenta o dota de valor al universo entero. Si el universo careciera de la persona, perdería su carácter de universo pues faltaría el sujeto - la persona - capaz de omnicomprenderlo. Como lo dice agudamente Gilbert Chesterton, *el agua no tiene sed, y el ser no sabe que existe*.

"El universo sería lo mismo que nada, o un conjunto caótico de átomos, si no hubiera persona alguna que pudiera comprenderlo y concebirlo en su unidad y coherencia. Todo lo que hay en él tiene un valor, insistimos, en la medida en que se relaciona con la persona. Todas las amplísimas extensiones universales de la materia no tienen valor si no hay entre ellas, dígame así, una chispa de espíritu." Carlos Llano Cifuentes, *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*. FCE, México, 1997, pág. 60.

Ahora bien, esta magnífica apreciación sólo se justifica mostrando que hay una relación estrecha entre el espíritu y el designio inteligente que anima al dinamismo universal, a tal grado que roto este vínculo, el universo pierde su razón de ser. Blondel nos proporcionó un magnífico contexto filosófico para explicar integralmente esta doctrina. Si despojásemos al orden cósmico, orgánico y psíquico (del doble aspecto que nos permite comprenderles como un *pensamiento no pensante*, si los redujéramos a no ser más que ámbitos aislados en su materialidad bruta e indeterminada, resultaría imposible comprender el lugar y la función de un espíritu en un mundo carente de orden intrínseco y de finalidad.

⁵³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 63.

⁵⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 64.

⁵⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 69.

⁵⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 72.

⁵⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 72.

⁵⁸ "Nuestros sentidos, sin duda, están a veces menos desarrollados, son menos completos que los de ciertos animales; pero son educables, y sobre todo pueden multiplicar y variar su potencia por los instrumentos, estos auxiliares maravillosos que Bergson considera como la característica del reino humano." Maurice Blondel - Joannès Wehrlé, *Correspondance*, t. II, pág. 614.

⁵⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 21.

"Debe tenerse presente que la especulación blondeliana tiene en cuenta los aportes recientes de la psicología y de las ciencias, como los del pensamiento moderno y contemporáneo que dan eficacia a su crítica del cientificismo, del positivismo (...) Se debe a Blondel la demostración rigurosamente científica de la radical distinción entre 'conciencia animal' y vida personal: si es innegable la originalidad del psiquismo animal, la iniciativa del ser viviente en el cual la unidad de desarrollo es como una idea directiva (aquella que Blondel llama 'pensamiento psíquico'), queda siempre bien clara la diferencia, no de grado o evolución, sino de naturaleza, entre el 'pensamiento psíquico' y la vida personal, en la cual la reflexión es el momento esencial que introduce la irreducible originalidad humana. La conciencia, no como resultado de la pura evolución o como grado de ésta, que trasciende la experiencia con el fin de organizarla y, por consiguiente, conocimiento de las cosas pero contemporáneamente conquista de sí, es inseparable de sí misma: luz que siempre es luz para sí misma. Por lo tanto, ya que no muere en las cosas ni por ellas, es adecuada en cuanto mira más allá del interés inmediato, la conciencia es también conciencia del Trascendente." Michele Federico Sciacca, *Diálogo con Maurice Blondel*, Buenos Aires, 1964, pág. 47.

⁶⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 97-98.

⁶¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, pág. 98.

"La conciencia de sí es la condición de la ciencia de las cosas: esta afirmación, que en el idealismo inmanentista y trascendental no basta para precaverse de una forma de positivismo a causa de la reducción del pensamiento a lo real inmanente - el concepto de inmanencia denota el de la adecuación del pensamiento y de las cosas, en el que el pensamiento realiza todo él mismo -, integra la por la otra afirmación de que no hay conciencia de sí sin conciencia del Trascendente, mientras mantiene el punto de vista idealista de la prioridad de la conciencia respecto a las cosas, es conforme al idealismo auténtico y no espurio, en cuanto reconoce esencial al dinamismo del espíritu el trascenderse, esto es de obedecer a un imperativo que, siéndole inmanente, es resorte de su actividad. El esfuerzo de Blondel ha sido precisamente profundizar el dinamismo integral del espíritu solicitado, agujoneado, desde adentro, a trascenderse no hacia alguna cosa cualquiera, sino hacia la plenitud del Ser espiritual, que le es íntimo y lo domina; un *más allá* que no es un algo exterior, sino vida de nuestro interior. Todavía hoy en las instancias blondelianas en contra del positivismo y del idealismo positivista se conservan en una filosofía que, para los cristianos, no puede no ser religiosa." Michele Federico Sciacca, *Diálogo con Maurice Blondel*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1964, págs. 45-46.

⁶² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 99.

⁶³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, págs. 99-100. Este conflicto, insoluble desde un punto de vista puramente especulativo, se resuelve en la acción concreta y eficaz; en efecto, en la acción y por la acción el hombre se dirige hacia las realidades trascendentes sin necesidad de abandonar el mundo, todo lo contrario, debe asumirlo, dominarlo y orientarlo hacia su fin. ¿No satisface así Blondel a aquellos que caracterizan su vida religiosa e intelectual no por una evasión de las realidades terrenas, sino por una constante aplicación de las verdades más elevadas al trabajo y a los detalles cotidianos?

⁶⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 101. "También la palabra signo comporta una doble significación, puesto que la palabra símbolo responde a una doble necesidad y asegura su doble función. En tanto que representación de un sentido espiritual, todos los símbolos, por este aspecto nocional que los relaciona con un objeto determinado, son simples sugerencias de un carácter siempre inadecuado e incluso artificial; y su papel es suscitar un movimiento ulterior del espíritu. Pero en tanto que proceden de las fuentes mismas de nuestro pensamiento concreto y de nuestras aspiraciones hacia la unidad, estos mismos símbolos tienden a realizar esta vida más comprensiva, esta comunión ya bosquejada, atestiguan así, inauguran una realidad que no es una construcción artificial de nuestra actividad inmanente, puesto que esta realidad es su condición vital." Maurice Blondel, *Itinéraire philosophique*, pág. 109.

Vale la pena anticipar un tema esencial de nuestro trabajo: si se plantea como el problema supremo de la actividad intelectual y espiritual del hombre la equivalencia o incluso la identidad de la idea y del ser, del concepto y de la realidad, como hacen el racionalismo y el idealismo, se pierde de vista la relación profunda, en el dinamismo integral del pensamiento, del signo con un término ulterior, con un acto más perfecto que supondría, esta vez sí, la comunión del

sujeto con el objeto. Esto no equivale a negar que el signo pueda ofrecernos una representación válida y legítima de la realidad; simplemente se quiere decir que el signo no es ni todo el objeto ni todo el sujeto. Más adelante tendremos oportunidad de señalar los estragos que han hecho algunos manuales de historia de la filosofía al exponer, sin comprenderla, la noción blondeliana de *verdad*.

⁶⁵ La filosofía idealista depende necesariamente de una teoría que establece una relación esencial de la idea y los procesos discursivos de la razón con la realidad, o incluso una identidad radical entre ambos términos, *vinculum indissolubilis et necessarium*. Ahora bien, si tal relación no es absoluta - esto es, si *el ser no es reducible o inmanente al conocimiento del ser* -, es legítimo, es indispensable incluso, preguntarse de qué manera se logra la unión real del espíritu con el ser que aspira conocer y poseer efectivamente sin confusión alguna. Blondel situará esta unión en la acción concreta que implica, tanto el uso completo de todas nuestras facultades, como una pasión y una mortificación fundamentales que constituyen la condición *sine qua non* de la *presencia* real del Ser y de los seres en nosotros; en efecto, los secretos más íntimos del ser no se revelan más que a una simpatía amante que respeta la acción original y única de lo que es singular e irreducible a una noción o a un sistema lógico. Esta doctrina realista e integral es la base de la siguiente noción, no de la verdad que nos ofrece la ciencia y la metafísica, válida y legítima en su orden, sino de la verdad que finalmente ha sido comprendida en nuestra vida, noción que algunos tomistas no comprendieron - y no comprenden todavía -:

"En lugar del defraudante problema de la relación entre las ideas y los objetos o los seres (fuente común del racionalismo, del relativismo y del agnosticismo), es preciso plantear el problema, enteramente diferente, de la relación entre nuestro pensamiento y nuestra acción, de nuestro conocimiento actual con el estado implícito supuesto y preparado por él. Antes de todo prejuicio especulativo, lo que primariamente nos es dado no es ni lo fijo ni lo móvil, ni lo relativo ni lo absoluto: es lo que Malebranche llama 'la inquietud', estado de equilibrio perpetuamente inestable o de inadecuación interior, de modo que cada esfuerzo hecho para satisfacer exigencias anteriores que se manifiestan espontáneamente al pensamiento, revela exigencias ulteriores que se imponen moralmente a la acción (...)

"(...) La abstracta y quimérica *adaequatio speculativa rei et intellectus* resulta sustituida por la investigación metódica de derecho, la *adaequatio realis mentis et vitae*." Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Ed. Herder, (trad. Jorge Hourton), Barcelona, 1967, págs. 66-68.

¿Se comprende o se vislumbra al menos por qué Blondel se opone radicalmente a las doctrinas que confunden la idea con la realidad, o que distinguiéndolas, plantean el problema del acceso al ser en términos de una pura intelectualidad fría e impersonal, excluyendo la comunión profunda y querida que exige la mediación de la acción?

Michele Federico Sciacca explicó muy acertadamente el sentido de la noción blondeliana de *verdad*, desnudando al mismo tiempo el error de fondo de una interpretación bastante grosera de la teoría del conocimiento de Blondel:

"El profesor Mazzantini observó:

a) La representación objetiva, para Blondel, nunca es adecuadamente verdadera; es provisional, no definitiva; si nosotros nos detenemos en ella, se vuelve errónea; esto es escepticismo; por el contrario, lo que pienso como verdadero es eternamente verdadero, para mí y para Dios.

Aquí Mazzantini no confuta a Blondel, sino una forma de escepticismo, de la cual Blondel está muy alejado. Niego decididamente - y apelo a los textos - que, para Blondel, lo verdadero no sea eternamente tal; en efecto, Blondel entiende la inadecuación de la representación objetiva a la verdad en el sentido, que acepto y hago mío, de que cada verdad nunca es toda la verdad. Esto no significa que no sea verdadera, sino que, absolutamente verdadera como verdad que es, remite a una superior, en la cual está comprendida, aunque no anulada. Como verdad, dentro de sus límites, es absoluta, pero no en el sentido de que sea la verdad absoluta; es trascendida por una verdad superior; por esto el movimiento del pensamiento va de una verdad a otra verdad, donde la primera vive, y no de una 'verdad provisional' a la que la sucesiva denuncia como 'error'. El principio de la implicación y de la integración obra en el movimiento del pensamiento (como el del ser y de la acción), posible en cuanto hay allí la presencia siempre más clara de una Verdad absoluta que lo trasciende y es resorte, principio propulsor que estimula y guía el dinamismo integral del espíritu, que de tal manera no se detiene - allí moriría irremediadamente - en una verdad parcial cualquiera que sea, sino *crece desde adentro* en la verdad que lo alimenta y que también lo sobrepuja (...)

(...) De tal modo queda confutado aquel tipo de racionalismo autosuficiente, que presume que el pensamiento es capaz, en su movimiento dialéctico, de adecuarse absolutamente realizándose todo en la inmanencia de sí a sí mismo; racionalismo ateo - y por esto ingenuo - que resuelve la religión en la filosofía, o separa ésta de la otra, reducida a mito o imaginación (Brunschvicg, Croce, etc.)." Michele Federico Sciacca, *Diálogo con Mauricio Blondel*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1964, págs. 64-65.

⁶⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 104. "Con razón se ha podido decir que todo pensamiento procede de una inmediatez previa para atravesar después una fase de oposición entre lo conocido y el cognoscente, pero para concluir en una reconciliación del pensamiento y lo pensado, de acuerdo al adagio: *intellectus in actu et intellectum in actu, unum et*

idem sunt. Cualquiera que sea la lejanía y la dificultad de esta meta por alcanzar, ahí se encuentra el deseo secreto de todo pensamiento, incluso naciente." (*Ibidem*, pág. 112).

⁶⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. I, pág. 105. "Mientras que el animal permanece encor rado y sujeto en el orden inmanente de las fuerzas a las que se adapta como una parte en un todo, el hombre tiene constantemente la inquietud, la nostalgia de lo que no es, de lo que debería ser, de lo quisiera sentir o producir, y ahí se encuentra el principio común del arte, de la ciencia, de la moralidad y de la aspiración religiosa." (*Idem*).

⁶⁸ Decir que el pensamiento, en su despertar y esencialmente, está situado en un orden trascendente. ¿no equivale a sostener, *simpliciter*, una doctrina innatista, virtualista e incluso ontologista? No, y conviene resolver adecuadamente esta dificultad.

Es verdad que Blondel, al igual que Leibniz, rechaza una teoría del espíritu que considera la inteligencia humana, en su despertar, como una pura indeterminación, una pura pasividad, *mera non repugnantia*; no se trata sin embargo, para Blondel, de discernir un contenido específico o un conjunto de ideas precisas ya presentes en el espíritu, y menos todavía de afirmar una visión innata de la esencia divina; se trata, por el contrario, de determinar el valor y la significación que implica el acto de pensar, por más rudimentario que sea (y es la única vía correcta para explicar y justificar la doctrina de un Aristóteles, quien consideraba que el intelecto agente no pertenecía, *in stricto sensu*, a este mundo - hacemos abstracción del problema de saber si este intelecto agente es una realidad separada o una facultad del alma humana -: para explicar y justificar las palabras de un san Juan de la Cruz, quien no dudaba en afirmar que "un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo, y por eso sólo Dios es digno de él"; para explicar y justificar la doctrina agustiniana de la iluminación, tan profunda y repleta de verdades como la mayor parte de las veces deformada y malinterpretada; para explicar, justificar y purificar de elementos nocivos la profunda intuición de Malebranche, quien se esforzaba por mostrar que lo verdaderamente esencial del espíritu humano, de cualquier espíritu, consiste en estar unido a Dios como a una fuente de luz y de vida).

⁶⁹ El carácter de nuestro trabajo nos obligó a exponer de manera breve y un tanto sumaria algunos análisis complejos y profundos de *La Pensée*. Quien tenga interés por conocer estos análisis con más detalle no puede prescindir de una lectura directa de los textos. No está de más, sin embargo, presentar un resumen en el que se presenta, magníficamente, la idea esencial que expresa la *metafísica blondeliana del pensamiento*. El lector descubrirá más adelante que el esquema de nuestro trabajo responde o trata de responder a esta idea:

"Desde el primer capítulo, se plantean las premisas así como el método. El resto de la obra no hará más que describir la génesis temporal del pensamiento, lo que se podría llamarse su triple nacimiento. En primer lugar, el pensamiento no se manifiesta verdaderamente a sí mismo, no se vuelve 'pensamiento pensante' más que con el signo: es el hecho propiamente humano. Su segundo nacimiento tiene lugar cuando el pensamiento se eleva de la simple conciencia de sí a la conciencia del Pensamiento que le supera, cuando comprende que para afirmarse a sí mismo debe afirmar un pensamiento trascendente. No hay 'pensamiento pensante' sin un 'pensamiento del Pensamiento'. Pensar, es pensar a Dios. Pero la simple afirmación de un Pensamiento en sí no basta para acabar nuestro pensamiento. Y el problema decisivo que se plantea entonces consiste en saber si nuestro pensamiento, que no puede bastarse a sí mismo, no debe colocarse en situación de recibir efectivamente a Aquel que solamente puede colmarle. El tercer y último nacimiento del pensamiento, su acto decisivo, tienen lugar cuando prepara la unión con su principio de perfección, de conocimiento y de beatitud - unión que no puede operar por sus propias fuerzas, pero a la que debe prepararse satisfaciendo de entrada sus exigencias. El pensamiento no se realiza más que dándose." Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, págs. 44-45.

⁷⁰ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 224-225.

⁷¹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 225.

⁷² ¿Es aceptable, es concebible siquiera que el relativismo intelectual y moral no suponga ninguna doctrina, como lo requeriría, al decir de algunos, una visión de la vida y una actitud tolerantes? No, existe una doctrina cuyo único propósito es justificar el ordenamiento voluntario de la acción y del pensamiento hacia el ámbito relativo y contingente de los fenómenos y hacia la pretendida omnipotencia del *yo* egoísta:

"Ser intolerante de intolerancia", como dicen algunos, ¿qué significa? que no se admite que haya una verdad reconocible para el hombre, útil para la armonía social como para la vida de cada uno; que se admite que todas las opiniones tienen igual derecho al respeto, que si ninguna es falsa absolutamente, tampoco ninguna es verdadera absolutamente. ¡Cuántos problemas se prejuzga evitando resolver o plantear alguno!

"Y cuando el dogma no se limita a ofrecer a su razón un ultimátum intransigente, todo o nada; cuando reclamando la voluntad y la máquina entera, pretende gobernar el interior y el exterior de los actos, ustedes que no quieren nada.

¿quieren ceder o resistir? Si hay en ustedes un movimiento de protesta o de rebelión, si se indignan de la violencia que se les hace puesto que no pueden impedir o marchar bajo un yugo o sostener una guerra que no querían declarar, he ahí un acto defensivo que agrupa sus fuerzas artificialmente dispersas, y que, reuniéndolas en un impulso común, manifiesta el fondo más íntimo, más personal, el centro sólido y resistente al que están encadenados los caprichos más erráticos y las fantasías más libres del estetismo. No culpo, no explico, constato. Ante lo que les forzaría a actuar, ustedes actúan. La fiesta está echada a perder, el plan desconcertado: constituyendo para ustedes una ciencia y una regla de la neutralidad, se constituyen en militantes, y bajo pretexto de paz, blanden la bayoneta. Han tomado partido; y se sorprenderían fácilmente de que los hechos no respondan más a su teoría dirigida contra los hechos: su hipótesis es que no hay ni real ni falso, como si todo fuera indiferente, como si todo fuera equivalente. Y sin embargo, si la verdad es, es: suposición que parece simple y legítima, y es la única que prohíben. ¿Qué les impide aceptarla? ¿Y por qué, después de que han vuelto la vida insignificante y vana complaciéndose en ser engañados, la vuelven tan fiera, tan plena de sí misma, tan amorosa de sus gustos, tan suficiente que no consienten que nada se le arrebate?

"Frente a una verdad que se pretende exclusiva y ante el impuesto despótico de la acción, si se les respinga o se les esquivo, es que se hace de sí, de sus derechos, de su independencia, un ideal que se ama y que se quiere; se quiere ser, puesto que se plantea ya sus condiciones. Cuando huye de una persecución ofensiva, sucesivamente pájaro, brisa, flor, agua, Magali tiene un amor en el corazón; cuando el diletante se desliza entre los dedos de piedra de todos los ídolos, es que tiene otro culto, la autolatría; mirando todo desde lo alto de la estrella Sirius, todo le parece exiguo y mezquino, todo y todos, lo único grande es el amor propio de uno solo, yo: 'Ut sim!' He ahí la aspiración fundamental que, como un *fiat* enteramente espontáneo y cordial, sanciona en él el ser recibido y le produce, libre y amorosamente. Y es la divisa tácita de muchos: 'Nada antes de mí, nada después de mí, nada fuera de mí'." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 15-16.

⁷³ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 226.

⁷⁴ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 227.

⁷⁵ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 227.

Capítulo 3: Significado y función de la inteligencia.

3. 1. Determinación del conocimiento real.

Hemos definido la inteligencia como una facultad espiritual que tiende y aspira a la unión real con el ser, sin confusión alguna. Por lo tanto, el problema filosófico por excelencia consistirá en determinar teóricamente - es decir, indicar las condiciones de posibilidad - y procurar activamente esta adecuación del pensamiento y de su objeto. Ahora bien, ¿qué teorías se ha propuesto para resolver esta cuestión decisiva?

I. La primera teoría que examinaremos puede definirse más o menos de la siguiente manera: la función propia de la inteligencia, y que una vez realizada agotaría su dinamismo, consiste en abstraer de los datos siempre singulares el elemento esencial y genérico, captando así, detrás de los accidentes individuales la unidad indivisible del concepto definido o del modelo universal que constituye la realidad inteligible del objeto conocido: *indivisibilium apprehensio*. Esta potencia de receptividad y de elaboración se denomina *entendimiento* o *intelecto*, y de ahí se derivan palabras como *intelectual* e *intelectualismo*.

¿Qué decir de esta teoría? ¿Cómo juzgarla?

- Debe decirse, ante todo, que no es verdad que intuyamos inicialmente la esencia y la unidad del Ser o de los seres. En alguna ocasión se defendió la siguiente tesis: examinando atentamente el fuego o una piedra podríamos captar, bajo las diferencias indefinidas que escapan del alcance de la ciencia, la esencia misma de la "igneidad" o de la "petreidad"; pues bien, esta tesis es falsa e insostenible.

Esta afirmación podría herir la susceptibilidad de algunos "intelectuales" que consideran que el *cognitio per notiones* contiene todo lo que puede aprehenderse de la realidad profunda, y que además condenan por anticipado cualquier tentativa de matizar semejante teoría del conocimiento, como si se tratase de un atentado supremo contra la verdad filosófica e incluso religiosa. Así, constantemente asistimos al espectáculo de filósofos, sociólogos y biólogos que "manipulan notaciones y nociones como si dispusieran de los seres en sí, contribuyendo así a desacreditar y a desnaturalizar la inteligencia, que no parece más que algo seco y tajante, infatuada de sí misma y casi vacía."¹

Sin embargo, en provecho de la vida misma del espíritu y de la inteligencia, debemos contradecirles, exponiendo las razones que justifican la crítica de una doctrina que hace del conocimiento conceptual el *totum* de la ciencia de lo real y de la actividad subjetiva.

"¿No es acaso 'reflexionar' el instinto primero, la función tradicional de la filosofía? Evidentemente, pero mientras es legítimo emplear la reflexión (...), es artificial y defraudante confundir lo que ella es con la realidad verdadera, como si el resultado siempre fragmentario de su esfuerzo y el término actual de su regresión cercana o lejana fueran la medida y verdad misma del ser."²

Un ejemplo proporcionado por Blondel puede ayudarnos a comprender la insuficiencia del *conocimiento conceptual o nocional*:

"(...) 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 de trabajo al psicofísico con sus instrumentos de medida, al químico o al botánico que estudiarán 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 aún el arte le habrán proporcionado como datos."³

Ahora bien, es posible, es legítimo, es necesario incluso preguntarse si el camino exclusivo de la reflexión conduce a la investigación filosófica al conocimiento exhaustivo y pleno de la realidad que constituyó la ocasión de su tarea especulativa:

"No, porque 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, como veremos, 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 su integridad."⁴

No debemos, sin embargo, afirmar precipitadamente la limitación inherente del conocimiento nocional; se impone más bien un esfuerzo para resolver las siguientes cuestiones: a) ¿en qué sentido preciso conviene decir que el conocimiento nocional y la reflexión son insuficientes? ; b) ¿cuál es su valor propio y bajo qué condiciones es legítimo y necesario su uso? ; c) ¿cuál es el *acto* concreto al que se ordenan en el marco del dinamismo integral de la inteligencia?

- Espontáneamente tendemos a conferir a nuestras representaciones ideales una especie de verdad subsistente, como si finalmente fuesen tan reales o más incluso "que el real contingente que fue su ocasión o el vehículo empírico."⁵

Valdría argumentar que las ideas y los conceptos no son el equivalente o el sustituto de las cosas existentes, y menos todavía de los seres vivos y propiamente espirituales; por otra parte, el progreso de la ciencia y de la metafísica se explica justamente porque lo real es una fuente inagotable de conocimiento: *Essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae*.⁶ En efecto, las representaciones ideales y las construcciones sistemáticas no bastan jamás para explicar el infinito que está presente en el espíritu y en la realidad externa. La afirmación de que el concepto es la imagen perfecta y saturada del objeto es puramente verbal.

Nos resulta del todo imposible abundar en este tema tan importante; haría falta otra tesis, e incluso más que eso. Limitémonos a proponer al lector la siguiente cuestión:

"En términos de *ultimatum*, debemos pues plantear esta doble alternativa: ¿si o no, el conocimiento por abstracción agota lo que hay por conocer, lo que es cognoscible, lo que existe, lo que hay de esencial y de substancial en las realidades subsistentes? ¿Si o no, agota nuestro poder de conocimiento inteligente, de especulación razonable, de certeza y de determinaciones objetivas? No, y no: las razones que la razón ignora son todavía razones; y se puede, se debe, como lo pedía Pascal, quitar la venda."⁷

Dos verdades importantes se siguen de la respuesta correcta a esta pregunta: por una parte, el ser, en su riqueza y complejidad profundas, no se agota en el marco limitado de nuestros conceptos y de nuestra ciencia; por otra parte, la irresistible tendencia del espíritu hacia la posesión efectiva del ser exige el esfuerzo conjunto de la especulación siempre perfectible y de la generosidad activa:

"Se trata simplemente de aclarar estos tres puntos muy accesibles: - el ser no está todo entero en las nociones, incluso las más definidas que podamos tener de él, y que no versan más que sobre lo *general*, no sobre lo *singular* concreto y subsistente; - tampoco está entero en nuestro conocimiento concreto, tan realista que sea; pues la acción de presencia de los seres de los que estamos más seguros no nos proporciona jamás una representación completa de sus singularidades indefinidas ni de su inagotable riqueza interior, actual o futura; - por lo tanto, entre nuestros conocimientos analíticos y representativos por una parte, y, por otra parte, nuestras certezas vitales e intelectuales que el espíritu de fineza y de contemplación unitiva puede acrecentar sin límite, existe justamente este dominio del ser real, iluminado por nuestras dos clases de conocimiento, por consiguiente doblemente accesible a las perspectivas del espíritu y a su alcance, más cierto por ello que ningún pensamiento, y sin embargo irreductible a lo que podemos conocer de él desde fuera, en una especie de delineación lógica y fija; e incluso más se detienen los contornos nocionales, más corren el riesgo de ser mutiladores. Para no faltar ni de precisión ni de justicia hacia los seres, es necesario tenerles consideración: no solamente es

una regla de bondad, sino de verdad, y un estimulante de la ciencia, así como de la generosidad. Concluamos por lo tanto que: lo real es cognoscible, pero lo conocido no es todo lo real."⁸

Nos parece apropiado sugerir al lector dos temas esenciales de la filosofía clásica que apoyan, indiscutiblemente, la postura blondeliana respecto al conocimiento nocional:

a) *La limitación del concepto respecto al conocimiento del singular.* El Dr. Carlos Llano ha sabido poner de relieve la importancia teórica y práctica del problema del conocimiento del singular. Ante todo, la imposibilidad de conocer directamente el singular es una consecuencia de la limitación intrínseca del compuesto humano:

"Parece el hombre un Midas idealizante, un ser condenado a universalizar cuanto de singular quiere poseer con su inteligencia. Tan fuerte es su convencimiento - Platón al margen - de que sólo lo singular existe, como su imposibilidad para acercarse a lo singular existente más que por medio de ideas universales que, en cuanto universales, precisamente no existen."⁹

¿Se trata sin embargo de una dificultad irrelevante de la que podría prescindir el esfuerzo de la ciencia y de la filosofía?

De ninguna manera, ni teórica ni prácticamente es posible evadir, ignorar o descartar este problema:

"La perfección del conocimiento consiste precisamente en que se conozca que la cosa es del modo como es; y no del modo como la cosa conocida existe en el cognoscente. Es decir, con otras palabras, la perfección del conocimiento se encuentra en su resultado final - si llegamos o no a la realidad que hemos de conocer - y no en el modo de ser del concepto por el que conocemos."¹⁰

"Pero la huida epistemológica por la vía del universal (refracción, dijimos, en el caso de Aristóteles), que es posible historiográficamente, es imposible prácticamente. La práctica bloquea esa pretendida evasión. Porque si bien en la teoría está permitido al hombre retirarse a los *logoi*, como ya Platón lo hizo, es decir, refugiarse en los conceptos generales, la práctica anula radicalmente esta posibilidad: el hombre sólo puede actuar habiéndose las con los singulares; con universales puede pensar, pero la acción práctica requiere de singulares, como punto de partida, como instrumento de acción, y como punto de llegada final."¹¹

b) *La investigación filosófica se orienta sobre todo al conocimiento del espíritu y de Dios;* no obstante, el conocimiento por abstracción no nos permite acceder directamente ni al uno ni al otro:

*Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt; non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere.*¹²

*Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilibus (...) Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.*¹³

Insistimos, ¿se trata de una cuestión sin relevancia para la investigación filosófica? No, en absoluto; y está en juego la metafísica, la moral y la filosofía religiosa. Como veremos más adelante, la filosofía de santo Tomás de Aquino - no la de Aristóteles, entiéndase bien, por más que algunos no adviertan ninguna diferencia entre una y otra - se ocupa del problema de lo sobrenatural y de la felicidad humana a partir de la constatación de un dinamismo *natural* del espíritu que no puede concluir *naturalmente*:

*Tale est in nobis sciendi desiderium ut cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam; et in quacumque re cognitis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo sed per ejus essentiam.*¹⁴

- Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones, los requisitos del uso adecuado y verdaderamente filosófico de la reflexión, que explicarían por lo mismo su valor y su alcance?

La reflexión y el conocimiento nocional son naturales y profundamente humanos: "Lo que es artificial y defraudante no es emplearla según el deseo de la naturaleza al servicio del trabajo solidario del pensamiento y de la acción; es el pretender, ya sea usar exclusivamente, ya sea prescindir totalmente de los resultados de sus análisis, y construir en cambio especulativamente una filosofía del conocimiento y de la existencia."¹⁵

El error definitivo consistiría en considerar el conocimiento nocional como el todo, y no como una parte, de la vida del espíritu; consistiría, igualmente, en ignorar la inadecuación de los conceptos respecto a la realidad profunda que se debe conocer, sea interna o externa.

Ahora bien, es justamente esta postura crítica - y no *criticista*¹⁶ - lo que sugiere el método correcto y realista que posibilita el uso adecuado de la reflexión:

"(...) La filosofía, cuando es enfocada desde el punto de vista de la reflexión como una disciplina técnica y como una investigación especulativa de la verdad real, comienza y sólo comienza, cuando en lugar de fijarse sucesivamente en los datos parciales como si fueran aislables, en vez de plantear problemas independientes frente a objetos distintos como si fuesen por separado susceptibles de solución, subordina expresamente toda su investigación al problema único e inevitable que plantea en

nosotros la relación entre la conciencia y la acción. En otros términos, 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 la totalidad*.¹⁷

Este precioso texto merece un comentario detallado: - no se niega, en ningún momento, que la reflexión verse sobre lo real, como si hubiera una oposición radical del sujeto y del objeto, como si el cognoscente tuviese que disolverse a sí mismo para asomarse aunque sea un poco a la realidad externa; se exige únicamente que, al considerar los diversos seres, no se aisle los unos de los otros, como si fueran mundos separados e incommunicables, ajenos a un orden y a un designio universales.¹⁸ - El esfuerzo teórico y práctico no debe estar subordinado a la búsqueda de una equivalencia o identidad de la ciencia de la realidad y de la realidad misma, de la ciencia del hombre y del hombre mismo, de la ciencia de Dios y de Dios mismo, como pretenden el idealismo inmanentista y el positivismo - "pretensión prematuramente ontológica"-; no, la realidad material y espiritual no es agotada por ningún concepto o por ningún sistema especulativo; de ahí que, inversamente, el esfuerzo teórico y práctico deba subordinarse a la determinación metódica integral, por parte de la reflexión, de las condiciones que, mediante la acción efectiva, posibilitan la orientación de la naturaleza hacia sus fines, la comunión querida de las personas y la presencia real de Dios en el hombre; entonces, y sólo entonces se será plenamente inteligente.¹⁹

Por consiguiente, la reflexión conserva un lugar indispensable en la vida del espíritu y un valor seguro en el orden del conocimiento de la realidad con tal de que sea integral y comprensiva, esto que es, que satisfaga absolutamente las condiciones del método de implicación - procurar una ciencia completa de lo universal y de lo singular -, y que siempre esté abierta y orientada hacia la síntesis del pensamiento y de la acción.²⁰

¿Se comprende ahora por qué razón es inconsecuente, arbitrario e incluso falso definir la inteligencia en función exclusiva del conocimiento nocional? Por lo tanto, es necesario no detener nuestra investigación en este momento; se impone el estudio de otras nociones de la palabra *inteligencia* para determinar entonces las condiciones precisas de su desarrollo pleno.

II. Sin que sea necesario negar el valor realista y relativo del *conocimiento nocional*, debemos afirmar que siempre hay en él una parte de inadecuación y de relatividad. Este conocimiento es aproximativo, y

por lo tanto perfectible; no se puede, no se debe restringir ahí el dinamismo de nuestra inteligencia, que inevitablemente aspira a una presencia del ser y a una posesión real.

¿Cómo remediar esta situación? Examinemos otra acepción de la palabra *inteligencia*: la inteligencia es el acto de comprender, y comprender una idea o una cosa es determinar las relaciones que le vinculan con otras ideas o con otras cosas y las relaciones que vinculan entre sí sus diversos elementos.

Lo que caracteriza esta acepción es que pone el acento en las relaciones intrínsecas de los seres, y no en su naturaleza íntima y en su verdad substancial, de las que no pueden dar cuenta los conceptos. No se trata de un relativismo subjetivo; por el contrario, se cree firmemente poder conocer de manera fija y absoluta las relaciones de términos sin preocuparse por conocer su individualidad original, "como si para suplir la inadecuación de los conceptos elementales y para responder a las exigencias del pensamiento bastase con un sólido encadenamiento de las partes entre sí y con el todo."²¹

Parece lógico y suficiente afirmar que la característica esencial de la inteligencia es relacionar las cosas entre sí, mostrando su mutua dependencia. No obstante, esta postura es insuficiente y exige un complemento superior.

"En primer lugar, ¿es concebible que, donde los términos elementales no son absolutamente conocidos en su verdad precisa y entera, se pueda determinar absolutamente sus relaciones? No, si se quiere que estas relaciones tengan un valor objetivo en función misma de los términos establecidos: la verdad de las relaciones reales, en tanto reales, no puede exceder la verdad de las realidades relacionadas."²²

Se argumentará que lo importante no es el conocimiento de los objetos, sino el de la ley y el orden que les presiden. "¿Haría falta entonces hacer de estas relaciones un punto de vista del espíritu, una intervención reguladora que encontraría su fundamento y su justificación menos en las realidades que en las formas impuestas por el pensamiento?"²³

Este camino, como acertadamente señala Blondel, conduce a un idealismo contradictorio. En efecto, la pretensión de hacer consistir el objeto de la inteligencia en la determinación de puras relaciones implica una doble idea: que la realidad está formada por elementos aislables e incognoscibles de suyo, y que sin embargo es posible representarla o restituirla mediante estos ingredientes, como con átomos.

Esta idea de átomo, así empleada, es contradictoria en sí misma e incompatible con la noción de espíritu: "El átomo que supuestamente forma un todo suficiente e indivisible, no es sin embargo concebible y utilizable más que por la iniciativa de un pensamiento que supone entre los diversos átomos acciones y reacciones, relaciones de orden inmaterial, como cualquier relación.

"Y, por otra parte, la idea de términos distintos e impenetrables en sí mismos se refiere a una imagen completamente espacial de sólidos exteriores los unos a los otros e indeterminados en sí mismos, materialidad bruta que es justamente la negación formal del espíritu, de su objeto propio, de su naturaleza y de su alimento reales."²⁴

En última instancia, el objeto de la inteligencia así comprendida lo constituiría la materia, de lo que se aprovecharía "una lógica concebida en función de los sólidos, una razón adaptada a la utilidad positiva y que no sería más que el instrumento de los instrumentos."²⁵

No obstante, y en oposición a esta postura reduccionista, debe afirmarse que si somos capaces de conceptos definidos, de percepciones distintas, de relaciones lógicas e incluso de la idea misma de una relación, es porque la inteligencia es ante todo y principalmente otra cosa, y porque tiene necesidades y recursos superiores.

La inteligencia, en el sentido fuerte de la palabra, se nos presenta "como una potencia de intuición poseedora, *videre est habere*, como la facultad del ser visto y asimilado: su objeto propio y esencial no son los datos de experiencia, no es solamente un sistema de relaciones y de abstracciones, ni siquiera una síntesis ideal de elementos previamente analizados y artificialmente restituidos en sus relaciones científicas; no, es algo completamente distinto; es a la vez el ser mismo, en lo que tiene de singular y único, *res ipsissima, individuum ineffabile*, y la solidaridad única y orgánica que desafía todo análisis y toda síntesis artificial."²⁶

El acto de intelección que reúne estas condiciones da lugar a un *conocimiento real*, distinto del *conocimiento nocional* - aunque uno y otro no se oponen: son aspectos solidarios de la vida del espíritu -. Ahora bien, si "es esto a lo que aspira la inteligencia para ser plenamente ella misma", el problema consistirá en responder las siguientes preguntas: "¿Es esto posible? ¿Y cómo es posible?"²⁷

3.2. Los métodos del conocimiento real: progreso ascendente.

La inteligencia se orienta esencialmente hacia la posesión y la asimilación del ser. Es absolutamente imposible ya no digamos deformar esta tendencia, pero sí *sosegarla* o *erradicarla*. No hay que sorprenderse, por lo tanto, de que se haya terminado, en ocasiones, o exagerando el valor de los conceptos y de las nociones, o bien adoptando una postura absolutamente agnóstica: o confianza excesiva o desconfianza excesiva.

El peligro consiste, pues, en otorgarle a los conceptos un valor absoluto que no poseen, o bien reconociendo su carácter deficiente, anatematizar toda claridad lógica y toda ciencia conceptual,

remitiéndose finalmente al corazón, a la voluntad o a la creencia. Parecería así que una vez alcanzado su límite, el conocimiento debe dejar de serlo para adquirir su perfección.²⁸

Blondel evitará este callejón sin salida mostrando que el conocimiento real, siendo distinto de la lógica de los conceptos, comporta un método preciso y una claridad propia. Debemos prevenimos, sin embargo, contra un error que destruiría de golpe nuestra investigación: creer, considerar o tratar de demostrar que el único género posible de claridad y de conocimiento es el conceptual. De hecho, observa Blondel, "La gran necesidad que hay que satisfacer es, tanto determinar que hay una claridad completamente distinta de la que consideraba únicamente la filosofía llamada en el siglo XVIII la 'filosofía de las luces', y mostrar que esta claridad comporta un método, permite un conocimiento original, versa sobre lo real, constituye excelentemente la inteligencia, como mantener en la heterogeneidad de las funciones y de las luces, la unidad del espíritu."²⁹

Ciertamente, Blondel no fue el primero en la historia de la filosofía en advertir esta distinción. San Agustín, Pascal y Newman tuvieron un vivo sentimiento del origen y de la excelencia de un conocimiento real³⁰. No obstante, en razón de un afán constructivo de diálogo con sus críticos, Blondel se esforzó por mostrar que en la filosofía de santo Tomás de Aquino esta distinción ocupa también un lugar importante; nosotros le seguiremos en este camino.³¹

En efecto, santo Tomás habla expresamente de un doble modo de conocer y de juzgar: *Secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur...Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter...*³² Un modo de conocer y de afirmar según las nociones que se adquieren por el estudio, por la teoría, por la ciencia: *uno modo cognitionis secundum quod per studium habetur*; y hay otro modo "que se trata precisamente de describir con sus caracteres específicos y sus procedimientos normales; modo concreto, sintético, que se funda sobre la disposición misma del sujeto que juzga tanto como sobre la naturaleza íntima del objeto afirmado y apreciado."³³ *Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis...*

Se trata de conocimientos distintos, pero su denominador común es que uno y otro son, indiscutiblemente, actos cognoscitivos.³⁴ No se trata, es preciso decirlo, de la posesión natural de los primeros principios, sino de conocimientos particulares, concretos y distintos: "No se trata de datos congénitos e inmediatos; se trata de una iniciación progresiva que requiere, se verá mejor, marchas razonables, justificaciones decisivas, pruebas originales y accesibles para todos, luces indefinidamente crecientes y tan claras como cálidas. Pues si implica un concurso 'del corazón y de la voluntad', este conocimiento es también 'razón y discernimiento', y no es menos efectivo que afectivo."³⁵

Ahora bien, el conocimiento real comporta una serie de etapas progresivas que conviene describir.

a) *Cognitio per affinitatem*. Como punto de partida, se debe recordar y conservar un *cognitio per affinitatem*. En efecto, junto con el desarrollo del pensamiento analítico, para duplicar y sostener este desarrollo mismo, hay un conocimiento de presencia y de acción directa - inmediatez que fundamenta y justifica el realismo del conocimiento -. El hombre es afín con la naturaleza no sólo desde un punto de vista fenoménico o exterior, sino desde el punto de vista de las realidades profundas: "Sin esta inmersión o está puesta en marcha primitiva, ningún conocimiento es concebible, ninguna asimilación ni progresión es posible en el dominio del pensamiento o de la acción."³⁶

Esta afinidad original, a pesar de no ser ciega, está sujeta sin embargo a las ilusiones y a las parcialidades. De ahí la necesidad de superar este primer grado de inteligencia. No que haya que prescindir de esta orientación inicial de nuestras facultades; se trata más bien de controlarla y educarla: "No se sería, no se es 'inteligente en ausencia de esta resonancia profunda, de esta adivinación simpática, que nos abre a la acción de presencia de los demás seres en nosotros. Pero evidentemente no hay ahí más que un punto de partida."³⁷

b) *Cognitio per modum inclinationis*. Hay un grado de conocimiento más susceptible de elaboración y de orientación. Distinto del conocimiento teórico, se nos presenta un *cognitio per modum inclinationis*. *Contingit aliquem judicare alio modo per modum inclinationis*, afirma santo Tomás de Aquino.

Se trata de una tendencia más específica, consecuencia de una elección deliberada y de una orientación más precisa de la voluntad hacia el objeto: "Estar inclinado, explica Blondel, y sobre todo inclinarse, es un avance hacia otro; nos dirigimos hacia el otro, ofreciéndonos o abriéndonos; o nos dejamos dirigir hacia la presencia del otro en nosotros, por una suerte de connivencia."³⁸ *Anima est plus ubi amat quam ubi animat*, decía san Agustín.

Este modo de juzgar es diferente al de la ciencia especulativa. Santo Tomás lo señaló claramente: *Contingit aliquem judicare uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet virtutis habitum, recte judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur; ...alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset judicari de actibus virtutis etiam si virtutem non haberet.*³⁹

Es innegable que el primer modo de conocimiento (por inclinación) conlleva una disposición subjetiva más orientada hacia el objeto *in se*, una atención dirigida no tanto al concepto de la realidad que se considera como a sus movimientos constantes y a sus fluctuaciones, por así decirlo, se observan sus

pasos con sigilo y esmero: hay una mayor solicitud. El cognoscente establece una relación más íntima con lo conocido, y lo contempla no de manera exterior, sino participando de él más activamente. Es por lo tanto un conocimiento más "real".

c) *Cognitio per compassionem*. Esta inteligencia concreta admite un nuevo progreso "a medida que la afinidad inicial, la inclinación depurada realiza más el otro en nosotros '*per compassionem*' (...) Se trata de una participación en el ser considerado en su actitud de conjunto, en su idiosincrasia, en su despliegue normal y total."⁴⁰

Blondel señala ahora un hecho real que con frecuencia pasa inadvertido, aún para aquellos que se precian de servir los intereses de la inteligencia y de la práctica: mientras que el conocimiento abstracto puede corresponder con un espíritu únicamente preocupado de las necesidades lógicas o de los intereses egoístas, "el conocimiento real se deja modelar por los seres tales como son, se coloca al unísono de sus armonías fundamentales, resuena y compadece con ellos."⁴¹ ¿Se negará que la *commiseratio* comporta una mayor penetración del secreto de los seres, sobre todo si se trata de personas? Defender la idea contraria equivale a pensar que se puede conocer el Ser y los seres sin realizar efectivamente su intimidad, su corazón y su alma.

"La compasión, escribe Blondel, es inteligente: a medida que se discierne más espíritus originales y que se descubre alrededor de sí más vida profunda, es porque se tiene de verdad más penetración, más ciencia de los hombres, más riqueza personal, más extensión e interioridad."⁴²

¿Y no descubrimos en este *cognitio per compassionem* los rasgos más característicos de la acción libre e inteligente? "Deshacerse de la estrechez de espíritu y de corazón; liberarse de las ilusiones subjetivas; vaciarse para dejar un lugar, y, por un método de ausencia prestarse a la experiencia metafísica de los demás seres; dejarse modelar, no por indiferencia y para quedar en la inercia, sino para 'compadecer' y 'comprender, es mortificante sin duda, pero es nutritivo, es saturante de verdad verdadera."⁴³

d) *Cognitio per passionem*. Más allá del conocimiento *per compassionem* encontramos un *cognitio per passionem*, "que implica más que la compasión singular, una disposición para hacernos coextensivos a la acción o al ser de los demás, según el orden y el plan de una razón, de un querer superiores a todas las particularidades del sentimiento."⁴⁴

¿Acaso no nos enseña la filosofía clásica que la inteligencia es apta para volverse todas las cosas, dejándose así informar y actualizar por aquello que debe conocer: *intellectus cognoscendo fit quodammodo omnia*?

Es necesario, sin embargo, proporcionarle un contenido concreto a esta fórmula verdadera: "No es inútil, ciertamente, saber en teoría que no conocemos realmente más que si somos informados por los seres, modelados y actualizados por la realidad misma; pero cuánto este conocimiento conceptual de lo que debe ser el conocimiento real permanece exangüe, y cuán pronto se vuelve decepcionante si nos contentara: pues no basta tener una noción general de los procedimientos del espíritu; se trata de proceder efectivamente a ellos, recibir la impronta de los seres en su originalidad siempre única, adquirir esta experiencia sincera, onerosa, que no se obtiene más que a dispensas de uno, y que sólo ella puede instruirnos a fondo, *non solum discens, sed et patiens divina, humana et omnia*."⁴⁵

Esta *pasión inteligente*, no es en modo alguno pura inactividad. "El peligro de una transcripción puramente nocional del conocimiento *per passionem* consiste en haber hecho creer que el espíritu es potencia desnuda, pasividad fundamental, inercia obedencial y completamente plástica, *mera non repugnantia*."⁴⁶

Por el contrario, el sentido concreto, moral y espiritual del conocimiento *per passionem* implica la idea de una cooperación, del libre despliegue de una tendencia: "El egoísmo sufre cualquier intrusión, pero el alma generosa, el espíritu ávido de verdad ama dejar substituir a su ilusoria suficiencia las lecciones, los concursos, las estimulaciones de otro. Históricamente además, es el verdadero sentido de lo que erróneamente se ha llamado 'la inteligencia pasiva, las virtudes pasivas'. Se trata de actividades que no entran en juego más que bajo la influencia y con el socorro de otros objetos, ellos mismos en acto. Y es por ello que en la vida pasiva y ascética así comprendida, se ejerce una energía infinitamente más amplia y más ordenada que en los caprichos individuales."⁴⁷

¿Cuál es, en efecto, el fin del esfuerzo y de la acción? Justamente consentir lo que es distinto, salir del aislamiento individual, cesar de constituirse en el centro y armonizarse finalmente con los demás. Por lo tanto, lejos de ser un impulso ciego o un arrebato oscuro, la acción es un principio de síntesis universal.⁴⁸

¿Qué significa, para Blondel, la palabra *acción*? No se trata, en absoluto, de un esfuerzo físico cualquiera, de un movimiento intenso o de un conjunto de afecciones y sentimientos separados de la idea y de la razón; por el contrario, la acción implica el pensamiento como punto de partida y de apoyo, pero implica también un *plus* respecto al pensamiento considerado en su acepción puramente teórica. Es preciso, en efecto, observar un doble aspecto en la relación del pensamiento con la acción: por una parte, la ordenación de la *idea*, de la *intención* y de la *especulación* a un *acto* sintético, lo que implica

que no se podrían separar de esta ordenación sin deformar *ipso facto* su realidad y su sentido, justamente en eso consiste el error del racionalismo:

"De nada sirve, pues, despreciar la reflexión con la mira de corregir las doctrinas que la exaltan en demasía: de cualquier modo que definamos su papel en relación con el conocimiento y con sus pretensiones objetivas, permaneceremos bajo las mismas dificultades. Es necesario determinar esta función en vista de la acción; no en vista de la idea de la acción, sino de la acción efectiva. De cualquier modo o por cualquier método que se investigue, el placer de conocer no es más un fin normal, de lo que lo es el placer de comer o la voluptuosidad de amar: una filosofía que, engañada por el noble instinto de la especulación, concluyese que *theorein* es el fin o el objetivo de la vida, que el objeto de esta mirada es una realidad dada inmediatamente y un 'fin en sí', sería como una moral que, engañada por los atractivos más evidentes de la naturaleza, no pensase en las realidades ulteriores las cuales, aunque escondidas a los sentidos, no aparecen menos a la mirada de la razón como la causa y la verdadera regla de esos atractivos."⁴⁹

Por otra parte, la *inmanencia* de la idea, de la intención y de la especulación en la *acción*, si bien perfeccionadas, plenificadas y agotadas verdaderamente en su significación intrínseca:

"Pero, al mismo tiempo, la acción no produce nada de sí misma, no produce sus efectos útiles sino al precio de una reflexión que le proporciona sus instrumentos y que, a medida que le permite alcanzar sus fines sucesivos, le ayuda a discernir y a perseguir su término superior: así como el caminar es una caída incesantemente, el pensar requiere también fundarse sobre el paso precedente y apoyarse ya sobre el que viene: *ea quae sunt retro, ea quae sunt priora*. *Priora*, es decir, aquello que está hacia adelante, si es cierto que no se camina sino para avanzar y si es una especie de anticipación y no la memoria lo que en nosotros es el *primum movens*. Porque vivimos y somos para aquello que todavía no es, para esta *sperandarum substantia rerum* (...), a la que, de hecho y de deseo, estamos ordenados. Aislar u oponer el conocimiento el conocimiento práctico y el especulativo es, absolutamente hablando, un sin sentido, inverso, pero correlativo al que señalábamos anteriormente. Lo que no tiene ninguna relación con mi destino no existe para mí; pero tampoco yo existiría para mí mismo si no tuviese el poder de abstraer del continuo primitivo de la conciencia y de la sensación los objetos que, para sostener mi análisis, afirmo con razón *que son*, aun cuando apenas sepa *lo que son* y qué es *ser*."⁵⁰

La acción no es el pensamiento, pero lo comprende y lo perfecciona constantemente. Se puede hablar de tres niveles de la acción en relación con tres niveles del orden teórico: no hay oposición real entre

unos y otros niveles, pero tampoco hay una equivalencia o identidad (la idea de la acción no supe la acción efectiva), sino mutua implicación y subordinación jerárquica:

"La palabra *acción*, más concreta que *acto*, expresa lo que es a la vez principio, medio y término de una operación que puede permanecer inmanente a sí misma. Para comprender y jerarquizar sus diversas acepciones, es bueno usar la distinción tradicional entre *poiein*, *práthein* y *theorein*. 1º La acción puede consistir en modelar una materia exterior al agente, en encarnar una idea, en hacer cooperar, por una creación artificial, diversas potencias físicas e ideales. 2º La acción puede consistir en modelar 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 por ella, la vida social. 3º La acción puede consistir en realizar el pensamiento en lo que tiene de más universal y eterno: la contemplación, en el sentido fuerte y técnico, es la acción por excelencia.

"En el primer sentido, la *acción* parece oponerse a la *idea*; lucha por dominar una materia más o menos rebelde, pero debe finalmente sacar provecho de esta lucha misma y enriquecerse por la colaboración de sus medios de expresión. En el segundo sentido la *acción* parece oponerse a la *intención*, que arriesga traducir imperfectamente y deteriorar, pero que, por el contrario, debe precisar, fecundar, acabar. En el tercer caso la *acción contemplativa* parece oponerse a las marchas y a la *agitación discursiva* de la meditación o de la práctica; pero en realidad expresa la unidad perfecta del ser y del conocimiento que preparan los conflictos provisorios y subalternos de todas las potencias exteriores, interiores, superiores, finalmente reconciliadas, jerarquizadas, actualizadas. No es preciso concluir de estos conflictos transitorios una heterogeneidad radical y final entre pensamiento y acción. Esta presunta oposición, que en estos últimos tiempos se ha alegado mucho muchas veces, implicaría un doble error: haría falta, para que fuese real, que el pensamiento se limitase a ser un sistema de representaciones, de relaciones, de abstracciones nocionales, desarraigadas de la vida y substituyéndose a ella; ahora bien, es falso; y haría falta que la acción fuese el impulso de potencias irremediamente oscuras que la conciencia no podría iluminar, asumir a su cuenta, conquistar y perfeccionar; ahora bien, es igualmente falso. 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 superior del espíritu y de las fuentes superiores de donde se alimenta. Joubert dijo: 'Pensar a Dios es una acción'. San Juan de la Cruz había dicho más profundamente: 'La acción que comprende y acaba todas las demás, es pensar verdaderamente a Dios'."⁵¹

e) *Cognitio per actionem et synergiam.*

Hay además un conocimiento *per actionem et synergiam*, "que lejos de estar en conflicto con el pensamiento, es la vía normal de su desarrollo y de su perfección." La acción nos permite enriquecer constantemente nuestras ideas, y posee además la virtud de mostrar a la conciencia las correcciones, las sugerencias y las enseñanzas del exterior que son el alimento necesario de la inteligencia. "Es por ello que la acción, con el género de luz, de precisión, de discernimiento, de obligaciones que comporta, es el medio sólido y elucidable en donde podemos aprender lo que tenemos que saber absolutamente de la realidad misma *in speculo et aenigmate, sed vera et certa agentes, vere et certo cognoscimus, cognoscendo per actionem*. Por lo tanto, la acción es la condición del conocimiento real, el órgano educable y el instrumento de precisión metódicamente apropiado para la obra de la inteligencia realista."⁵²

El estudio de la acción no suplente jamás la acción efectiva. El conocimiento real no se adquiere sino al precio del hábito, de la posesión. *Cognitio per habitum, per synesim, per possessionem*.

En efecto, para conocer al ser, que no es en modo alguno un mero espectáculo, sino interioridad viviente, es preciso colocarse en su centro, restituirle en su orden, en su función normal, en su moralidad intrínseca y constitutiva. ¿Se dice que lo importante es conocer la verdad y alcanzar la realidad? ¡Pero con cuánta frecuencia no se les despoja de su carácter concreto, interior y bueno a cambio de erigir en absoluto una teoría insuficiente o abstracta! "¿Se quisiera conocer y poseer el ser sin adherirse al bien que es, sin volverse bueno y sin estar en el orden *circa finem*? Pero si se es de intención y de hecho participante de esta unidad, en esta verdad, en esta bondad, ¿no es preciso concluir en la presencia real del ser en el conocimiento aún implícito?"⁵³

En efecto, ¿qué es el *Ser*?

"De hecho, si se quiere proporcionar un contenido verdaderamente 'pensable' a la pequeña palabra *ser* (como habíamos buscado proporcionar un sentido 'real' y coherente a la palabra *pensamiento*), no es posible atenerse, ni a la bruta afirmación de un real opaco que no se conocería a sí mismo y que tampoco sería conocido por nadie, ni tampoco a la glacial y evanescente concepción de un doblez, de una reverberación del ser y de su imagen, de un puro *narcisismo* que no sería más que un puro egoísmo de dos juntos, finalmente un sinsentido redoblado, un sin-valor repugnante. Para que lo que es sea, pueda ser, merezca ser, ¿no es preciso, en efecto, que lo que es, lo que ve, lo que quiere, sea, vea, ame lo bueno, que, en una palabra la realidad, para ser plenamente real, sea amable o amante?"⁵⁴

¿Y qué es la *Verdad*?

"La Verdad, antes de ser una relación o un juicio, es esencialmente un *en sí*: es el ser en tanto que es inteligible e inteligido, incluso el ser en tanto que puede comprenderse y que es por sí luz, interioridad, bondad."⁵⁵

Si el conocimiento real exige el concurso de la pasión y de la acción, se establece entonces un problema a partir de la distinción de un conocimiento que no implica la acción y de un conocimiento que sí la implica, o mejor dicho, de un conocimiento que está todavía orientado hacia la acción y otro que la ha integrado en sí. El problema, se verá, no concierne a la certeza del conocimiento objetivo, de tal manera que la acción intervendría para suplir una deficiencia irremediable de una razón encerrada en sí misma - esto sería interpretar groseramente a Blondel y mutilar el sentido profundo de su doctrina de la inteligencia; concierne más bien a la diferencia cualitativa de un conocimiento especulativo del ser y de un conocimiento que implica una comunión querida con el ser, lo que se traduce inevitablemente en una presencia y en una actividad de carácter moral.

Imposible hacer abstracción de este problema, sobre todo si se jacta de profesar una filosofía realista que considera equilibradamente el ser y el espíritu; imposible aislar la especulación de la vida personal, moral y religiosa, bajo el pretexto de que se trata de un orden suficiente y autónomo; como justamente observa Jean Lacroix: "La idolatría del entendimiento consiste siempre, bajo una forma u otra, en tomar la parte por el todo, es decir, buscar lo absoluto del ser y de la verdad en un sólo orden de fenómenos, sea científico, moral, o incluso metafísico, sensible o inteligible. En sus *Notes intimes*, Blondel se precavía contra el peligro de falsear el espíritu 'cortando los vínculos de un hecho con lo que le rodea, le prepara y le completa'."⁵⁶

3.3. El problema del conocimiento del ser y la opción religiosa: la vida de la inteligencia y del espíritu.

El despliegue integral del orden especulativo y la consideración atenta de su ordenamiento intrínseco nos conduce al estudio de las condiciones de posibilidad de la acción en sus tres dimensiones, esto es, acción técnica o artística (a la cual se ordena la idea), acción moral (a la cual se ordena la intención) y acción contemplativa (a la cual se ordenan los procedimientos discursivos de la ciencia y de la metafísica).

Puesto que es el espíritu el que conoce, no se podría plantear el problema de la ciencia y de la filosofía como si el realismo de la inteligencia dependiese de una disolución del sujeto para dejar lugar, *simpliciter*, a las cosas, o bien a esencias puras y pristinas bajo el pretexto de que constituyen actos

perfectos. Tal postura destruye la realidad del espíritu y es cómplice del impersonalismo más nocivo para la teoría y para la práctica.⁵⁷

Siendo así, y consecuentemente con todo lo que ya dijimos, el problema de la inteligencia no debe plantearse como el problema de la equivalencia o de la identidad de la idea y del ser, de la inmanencia de la realidad concreta en la dialéctica de la razón pura o del *Yo* absoluto. El problema consiste, en definitiva, en orientar la ciencia reflexiva a la acción integral a que está ordenada intrínsecamente, al *plenum* de la vida personal y de la intersubjetividad. El ser se conoce y se respeta no devorando toda realidad para implicarla en la idea, sino actuando y dejando actuar en nosotros a las cosas, a las personas y a Dios mismo.

En este sentido profundo toda verdad especulativa se subordina a la acción, e inversamente la acción, sin que deje de ser ella la que aporta el complemento definitivo de las certezas del espíritu, se subordina a la verdad. Toda verdad conocida por el hombre, *quoad nos*, es por consiguiente una condición práctica, y no una realidad impersonal que comprende absolutamente al ser, *a nosse ad esse non valet consequentia*.

"Hasta aquí, en efecto, aunque hábitos contrarios de espíritu hayan podido persuadir al lector de lo contrario, no se ha tratado más que de medios subordinados a la acción, sin que haya sido cuestión de erigir en verdades reales estas condiciones prácticas.

" - Incluso cuando fue preciso hablar de la Metafísica, no se consideró en ella más que el elemento común a toda concepción de la vida y de las cosas; y, haciendo abstracción tanto de la variedad como del valor de los sistemas, no se vio más que la necesidad, para el hombre, de formarse una idea del universo y de su destino, como la necesidad, para la acción voluntaria, de revestir, bajo la marca de esta inevitable concepción, un carácter nuevo, principio de un dinamismo original (...) Incluso cuando, desde un punto de vista más avanzado del desarrollo de la acción, fue necesario encontrar la idea de Dios, no se ha debido considerarla más que bajo un aspecto enteramente práctico: al mostrar que esta concepción, inevitablemente engendrada en la conciencia, nos fuerza a afirmar al menos implícitamente la viviente realidad de esta infinita perfección, no se ha tratado de ninguna manera de concluir en el ser de Dios; se ha tratado de constatar que esta idea necesaria del Dios real nos conduce a la suprema alternativa de donde dependerá que Dios sea realmente o no sea para nosotros."⁵⁸

La acción no se presenta en el marco del dinamismo de la inteligencia y del conocimiento como un complemento de certeza objetiva, sino como un complemento de posesión real y de presencia efectiva,

y por consiguiente como el complemento de la vida integral del espíritu: distinción necesaria que de no comprenderse vicia por completo la interpretación de la filosofía blondeliana.⁵⁹

La ciencia y la metafísica nos conducen a establecer concepciones inevitables y ciertas: "El papel y la fuerza de la ciencia es, en efecto, excluir toda posibilidad de duda legítima y obligarnos, por la vía indirecta de la necesidad, a la confesión de la verdad que está en nosotros antes de estar en ella, y que no alcanza más que al término mientras que vivimos de ella desde el principio"⁶⁰; queda sin embargo la cuestión de definir las condiciones que posibilitan la presencia viva de la verdad en nosotros, en nuestro conocimiento, en nuestra acción.

Es preciso *salir del determinismo de los fenómenos*, es decir, es preciso *vivificar mediante la acción la certeza propia de la especulación* -¿es necesario insistir que este 'salir del determinismo de los fenómenos' no significa salir de una conciencia que no conoce otra cosa que la percepción psicológica o la representación intelectual como *estados puros*, como si una abstracción semejante fuese posible o concebible siquiera?-.⁶¹

Se impone, por lo tanto, la necesidad de satisfacer las condiciones de la acción para resolver el problema que plantea la doctrina integral de la inteligencia. La metafísica, por ejemplo, puede establecer la necesidad de una causa primera; la ciencia de la acción puede establecer la necesidad de abrimos a la acción divina, si ésta se nos ofreciera efectivamente. No obstante, ni Dios ni su acción nos son presentes, no pueden serlo, si además de la determinación teórica de las verdades especulativas no se realizan práctica y concretamente las exigencias de la acción. Si el problema del conocimiento implica un doble aspecto, a saber, el *conocimiento objetivo del ser y la presencia real del ser en el conocimiento*, es fundamentalmente correcto decir:

"Para plantear con una precisión y una competencia científicas el problema del conocimiento y del ser, es preciso haber exactamente determinado antes el sistema de las relaciones que están intercaladas entre los dos términos extremos: de lo voluntario a lo querido, de lo ideal concebido a lo real operado, y de la causa eficiente a la causa final, todos los intermediarios deben franquearse antes de que se tenga derecho a retornarse y ver, en la fluctuante sucesión de los fenómenos, la solidez misma del ser."⁶²

No, la verdad sobre el Ser y los seres no se agota en la verdad que *nosotros* conocemos, o mejor dicho, no se cierra circularmente en sus características intrínsecas en tanto se considera exclusivamente como una *verdad especulativa*; está ordenada constitutivamente a la acción, por lo que es absolutamente necesario definir paralelamente la verdad de la ciencia, de la moral y de la metafísica, y las condiciones prácticas de la acción:

"(...) Una vez que el pensamiento ha abarcado el conjunto de las operaciones transitivas que poco a poco vuelven la causa final inmanente a la causa eficiente, es una necesidad para él hacer participar toda la serie de sus objetos en la realidad del término que estaba presente ya desde el punto de partida."⁶³

De ahí se sigue una conclusión sumamente importante que determina con exactitud el problema esencial de la inteligencia: este problema se deforma, se mutila irremediablemente si se limita al problema de la identidad de la idea y del ser - un falso problema -, o inclusive al problema de la certeza - un problema parcial -. Es indispensable, por el contrario, considerarlo siempre bajo su doble aspecto:

"- Puesto que el determinismo inevitable de la acción, abarcando toda la serie de los medios necesarios, nos conduce forzosamente a este término, resulta de ahí que haya en nosotros un conocimiento cierto del ser, del cual no podemos evadirnos; e incluso este conocimiento, sea explícito o no, es coextendido a su objeto; de donde se puede decir que hay entre el ser y el conocer una perfecta reciprocidad (...). - Puesto que por otra parte es preciso, para alcanzar el término, pasar por la alternativa y resolver el problema práctico que se nos ofrece como una cuestión de vida y de muerte, resulta que entre el conocimiento y el ser subsiste una radical heterogeneidad, que entre la visión y la posesión del ser la distancia permanece infinita, y que si hay un ser necesario de la acción, la acción no necesariamente tiene el ser en ella."⁶⁴

Por un lado, se deforma la ciencia y la filosofía si el examen de la realidad es incompleto y si además no se determina integralmente las condiciones y las exigencias de la acción; un estudio del ser y del espíritu no es satisfactorio si hace abstracción de las relaciones que unen los fenómenos y la conciencia con su causa final; y se vicia irremediablemente la noción auténtica de la inteligencia y del conocimiento si se ignora la necesidad de una asimilación interior y práctica de la verdad conocida teóricamente:

"Crear que se puede llegar al ser y afirmar legítimamente cualquier realidad sin haber alcanzado el término mismo de la serie que va de la primera intuición sensible a la necesidad de Dios y de la práctica religiosa, es permanecer en la ilusión: no se podría detenerse en un objeto intermedio para hacer de él una verdad absoluta, sin caer en la idolatría del entendimiento; toda aserción prematura es ilegítima (...)"⁶⁵

Ahora bien, este problema ni siquiera podría plantearse, no sería incluso un verdadero problema humano, si las supremas exigencias de la acción y de la práctica no se apoyasen, explícita o implícitamente, en una verdad conocida, en una ciencia del ser:

"Creer, en revancha, que la conducta humana, que la conducta humana es independiente de toda concepción metafísica, que la práctica se basta a sí misma, y que es posible vivir desinteresándose del ser, constituye igualmente un error. En oposición a las doctrinas antiguas según las cuales la voluntad actúa conforme a un objeto, *katà logón*, al punto de no hacer más que uno con él, *metà lógou*; en oposición a las doctrinas modernas según las cuales la voluntad se crea su propio objeto y se avanza, no sobre la ruta de la ciencia, sino sobre la de la creencia, es preciso decir que el conocimiento y la acción son mutuamente autónomos y están mutuamente subordinados; que entre la verdad y el ser hay identidad fundamental y fundamental heterogeneidad; que, en una palabra, subsiste en el pensamiento una presencia necesaria de la realidad, sin que la realidad esté necesariamente presente en el pensamiento."⁶⁶

Ningún capricho, ninguna decisión subjetiva, pueden modificar la certeza intrínseca del conocimiento objetivo del ser, y sin embargo es preciso "(...) sin dejar de mantener por encima de las variaciones de la libertad humana la verdad del ser que se va a manifestar como una regla y una sanción, mostrar que, según que recibamos o rechacemos la acción de esta verdad en nosotros, nuestro ser es totalmente cambiado. El Verbo luce en todos, no todos lo tienen en sí. Sería extraño que la cuestión de la verdad y del ser pudiese resolverse al margen de la decisión práctica que nos impone la alternativa de la que todo el movimiento de la ciencia no tiene otra razón que conducirnos."⁶⁷

Estamos ya en posibilidades de enunciar lo que muy bien podría denominarse el *problema decisivo de la inteligencia*; hubiera sido imposible llegar ahí, en efecto, sin mostrar que el método filosófico de Maurice Blondel, en oposición al panteísmo y al racionalismo de una doctrina de la inmanencia, se orienta al establecimiento de un realismo integral y de una filosofía de la acción; sin mostrar que el orden natural, en su triple dimensión cósmica, vital y psíquica, se explica por un designio inteligible que le es inmanente, *unum in multis*, dinamismo que no culmina, no puede culminar en este ámbito, y que por lo mismo encuentra una expresión más perfecta en el pensamiento propiamente pensante; sin mostrar que el pensamiento del hombre se apoya necesariamente en el orden natural: de ahí extrae su alimento, a él debe regresar constantemente para comprender su finalidad inmanente y asumirla prácticamente desde un punto de vista superior y trascendente; sin mostrar que el pensamiento humano, inicialmente orientado hacia el objeto, trasciende infinitamente sus condiciones antecedentes; sin mostrar que la inteligencia no se limita a la ciencia construida con base en nociones y conceptos, sino que aspira a una posesión real del ser, a la unión final con su objeto sin confusión alguna; sin

mostrar que la acción, comprendida en su complejidad intrínseca, posibilita una aproximación metódica y siempre perfectible a este conocimiento real⁶⁸.

"El conocimiento es por lo tanto vivo o muerto, según que el ser, del que lleva en sí la presencia necesaria, no es ahí más que un peso muerto o reina ahí por el efecto de una libre adhesión."⁶⁹

Estudiamos con mayor detalle los aspectos de este problema.

I. "¿Cómo el pensamiento concibe inevitablemente la realidad de todos los objetos que han aparecido como medios para la voluntad o condiciones para la acción?"⁷⁰

El conocimiento, considerado desde el punto de vista objetivo, determina o discierne la naturaleza real de las cosas; ahora bien, considerado desde el punto de vista subjetivo, el conocimiento de la naturaleza real de las cosas equivale al conocimiento de los medios que debemos querer y realizar efectivamente para cumplir nuestro destino.⁷¹

¿Qué momentos o fases podemos constatar en el desarrollo integral del conocimiento objetivo?

En primer lugar, se debe afirmar absolutamente que por el sólo hecho de pensar o de querer se piensa y se quiere "el orden universal del determinismo", es decir, una realidad compleja y organizada, o en palabras más accesibles, el conjunto de los seres diversos en tanto que pertenecen a un universo, así como las normas trascendentes de la moral:

"Vanamente se trata de negarlo o de quebrantarlo; por el esfuerzo que se hace para arruinarlo o sustraerse de él, se le establece y se le ratifica. Hay una voluntad antecedente e inmanente a toda derogación de las necesidades prácticas; hay una afirmación del ser anterior e interior a toda tentativa de negación incluso completa (...)

"Así, aunque el determinismo universal sea en nosotros en la medida en que todo proceder de la voluntad humana lo implica espontáneamente, siempre se nos manifiesta por lo mismo como independiente de nuestra potencia positiva, de nuestra voluntad deliberada, y de nuestro pensamiento reflejo. Es para nosotros una naturaleza, en el sentido de que, incluso ratificando este orden por nuestra acción presente, confesamos su necesaria presencia en nuestra acción. Aunque esté ligada a las producciones más íntimas del sujeto (sin esto no la conoceríamos), no es menos ante nuestra mirada *el objeto* (sin esto no podríamos ver en ella un sistema de medios y de fines para la voluntad)."⁷²

Así, el conocimiento se presenta como la condición necesaria e indispensable para que el determinismo universal, la existencia objetiva, la naturaleza real de las cosas, puedan ser comprendidas por un sujeto; en este sentido, y sólo en este sentido, se puede decir que el determinismo universal es

nuestro, pero se debe decir igualmente "que está al mismo tiempo fuera de nosotros como un término para la operación querida."⁷³

De ahí se sigue una consecuencia muy importante: la idea de existencia objetiva implica, necesariamente, un aspecto teórico y un aspecto práctico; por una parte, es una certeza propia de la razón; por otra parte es un término al que la voluntad tiende irresistiblemente: "Para llegar a la simple idea de una subsistencia objetiva, es preciso que esta noción sea asegurada por un doble acto de entendimiento y de voluntad."⁷⁴

La realidad es inevitablemente y constituye el objeto de las alternativas decisivas que se ofrecen a la voluntad. Y no es tal o cual aspecto de la realidad lo que la voluntad quiere o debe querer: "Nada vale en el sistema de las cosas más que por la continuidad y la unidad del determinismo total. Para proponer al entendimiento la menor idea del conjunto, es preciso proponer a la voluntad, al menos confusamente, la alternativa que le implica toda entera."⁷⁵

¿Qué resulta finalmente del uso adecuado de la razón? Que se comprende la multiplicidad inmensa de los objetos en la idea abstracta de existencia objetiva y en el cuadro vacío de un determinismo único⁷⁶: el entendimiento conoce la realidad en su diversidad compleja y en su finalidad ideal, pero como esta realidad y esta finalidad son exteriores e independientes del sujeto que conoce, se ofrecen como un término ulterior para nuestra voluntad, como una opción necesaria. La unión del espíritu con su objeto no se da en el nivel de la razón especulativa, como si no hubiese ni anterioridad ni posterioridad respecto a la idea; es preciso que la acción sea implicada en el dinamismo espiritual para que esta unión se presente al menos como una posibilidad real:

"La serie de las causas eficientes que, suministrando al entendimiento el encadenamiento inteligible de sus objetos, le propone el problema del ser, es a la vez correlativa e irreductible al sistema de las causas finales que, por la jerarquía de los medios ofrecidos a la voluntad, nos conduce a resolver el problema de nuestro ser."⁷⁷

Para que haya una verdadera adecuación del pensamiento y del ser - el problema decisivo de la inteligencia- es absolutamente necesario que se discerna, por un lado, la cadena inteligible de los seres en el determinismo universal; y por otro lado, que se participe realmente de la finalidad de esta cadena y de este determinismo, o si se quiere, de la actualidad que se insinúa o se bosqueja en el designio universal: "Causalidad y finalidad, objetos encadenados ante el entendimiento, es así como el pensamiento y el ser son el uno para el otro."⁷⁸

Ahora bien, nuestro conocimiento especulativo no dispone únicamente de una idea abstracta de existencia objetiva y de un concepto del determinismo universal: "Para que la noción de existencia objetiva esté en la conciencia, es preciso que esta concepción abstracta se realice en objetos concretos. Y es así como el conocimiento es solidario de la afirmación de una realidad determinada."⁷⁹

En otras palabras, el conocimiento de la realidad no implica solamente el determinismo de las causas eficientes y el discernimiento de las causas finales, "La cadena del determinismo no es más que por aquello que encadena. No el sistema, sino lo que contiene, cada una de las síntesis originales que encierra su ley entera, la naturaleza singular y la cualidad irreductible de cada uno de los objetos dados a la intuición, he ahí de lo que es preciso fundar el valor objetivo: ellos tienen uno, puesto que es necesario que este determinismo tenga uno para nosotros."⁸⁰

Por lo tanto, es un requisito indispensable para la ciencia y para la investigación filosófica estudiar cada realidad singular precisamente como *tal singularidad*, sin separarla jamás del conjunto de que forma parte: "Cada término es sostenido por la serie completa, la serie es rica del contenido de cada término. Cada anillo intermedio participa de la solidez del todo y existe a parte como un mundo. He ahí cómo, en la solidaridad total y la continuidad universal, toda síntesis particular aparece con un carácter de absoluta heterogeneidad y de entera originalidad. He ahí como también todo objeto particular puede ser, para la voluntad, la materia de una opción y conducirnos a resolver la alternativa que decide la vida."⁸¹

¿Cómo se debe comprender este determinismo de causas eficientes, de causas finales y de objetos únicos y particulares? Puesto que se trata de una unidad entre términos heterogéneos, la idea de una vinculación lógica o matemática o de una síntesis experimental debe descartarse. Esta unidad, observa Blondel, "es la del más complejo de los vínculos, del vínculo causal."⁸²

Este *vínculo causal* es el objeto por excelencia de la acción y del pensamiento. Es necesario, sin embargo, partir de una noción correcta de *causalidad*:

"Se ha formado dos ideas extremas de la causalidad. - O se ha visto, en el encadenamiento de las causas y de los efectos, una relación puramente inteligible y una ley del pensamiento que es posible deducir *a priori*, como si este determinismo se redujera a la ligazón necesaria de los movimientos, y como si la explicación mecánica de la naturaleza, como si las deducciones matemáticas mismas tuvieran esta coherencia y esta suficiencia de la que se estableció que no podían prevalecerse. - O no se ha visto, en la cadena de los antecedentes y de los consecuentes invariables, más que una relación arbitraria y una sucesión de hecho."⁸³

El error decisivo consistiría en reducir esta causalidad a no ser más que una pura deducción lógica y luego querer introducir en esta deducción toda la realidad concreta, o bien a no ser más que una etiqueta cómoda para calificar la sucesión indefinida de los hechos, sin que por otra parte pueda hablarse de una conexión real de los mismos.

Para superar estos puntos de vista, para depurar el término real de la vida del espíritu e inclusive del devenir universal, es preciso definir, por el contrario, un orden indisoluble, verdaderamente substancial, en el que los objetos y las personas hayan logrado su perfección y su actualidad; aquí el análisis se limitaría a describir los elementos, los ingredientes y las relaciones de este orden nuevo; pero es preciso definir este orden teniendo en cuenta que está conformado por una unión de voluntades libres, de seres inteligentes y activos que han orientado al mundo y su propia realidad a participar del Ser y de la Verdad divinas. He ahí la metafísica del *Vinculum Substantiale*⁸⁴:

"De un lado, la idea abstracta de una realidad subsistente en sí; por otra parte, la noción de la cualidad singular y concreta que determina la idea misma de este determinismo, tal es por lo tanto la doble afirmación que implica la idea del vínculo causal."⁸⁵

La unión definitiva del espíritu con su objeto, que no podía expresarse en los términos de una unión procurada exclusivamente por la razón especulativa, implica por lo tanto la acción libre que comprende y domina al mundo, la interacción libre que constituye el orden social y moral, y la acción libre que se abre con docilidad a la Suprema Libertad de Dios, si es que Dios mismo quiere revelarse al hombre y actuar sobre él o con él.

El conocimiento integral de la realidad nos plantea una alternativa de la que depende la vida o la muerte de la inteligencia:

"(...) No hay por lo tanto ningún objeto del que sea posible concebir y afirmar la realidad sin haber abrazado por un acto de pensamiento la serie total, sin someterse de hecho a las exigencias de la alternativa que nos impone, en pocas palabras, sin pasar por el punto en donde brilla la verdad del Ser que ilumina toda razón y frente a la cual toda voluntad se pronuncia. Tenemos la idea de una realidad objetiva, afirmamos la realidad de los objetos; pero para hacerlo, es necesario que planteemos implícitamente el problema de nuestro destino, y que subordinemos todo lo que somos y todo lo que es para nosotros a una opción. No llegamos al ser y a los seres más que pasando por esta alternativa: según la manera como se resuelve, es inevitable que se cambie el sentido del ser. El conocimiento del ser implica la necesidad de la opción; *el ser en el conocimiento* no es antes, sino después de la libertad de la elección."⁸⁶

II. "(...) De la inevitable concepción del ser, ¿qué se puede repudiar, y que permanece de esta realidad necesaria en el pensamiento que la excluye o en la voluntad que se evade de ella?"⁸⁷

Sea que hay una realidad objetiva independiente de nuestro conocimiento; ¿no nos basta afirmar y pensar adecuadamente esta realidad que subsiste en sí y que no se subordina a los libres decretos de nuestra voluntad? No, puesto que todavía permanece algo en la realidad que es posible aceptar o rechazar, y ese *algo* constituye "la verdadera realidad de los objetos impuestos al conocimiento."⁸⁸

Lo que se puede excluir no es ciertamente la visión subjetiva del objeto real, sino la verdad real del objeto presente en el sujeto mismo; no es la necesidad y el conocimiento de la realidad conocida, sino la posesión de la misma; esta exclusión daría lugar a un *conocimiento privativo del ser*, cuya realidad positiva conviene explicar.

- "La verdad real dé los objetos, su ser, no reside por lo tanto en la inevitable representación que tenemos de ellos, consiste en lo que depende de nosotros querer o no querer de ellos. Para ser en nosotros, es preciso que queramos que sean para nosotros lo que son en sí."⁸⁹

¿Qué significan, para Blondel, estas palabras? Significan que el determinismo total de la ciencia y de la metafísica, e incluso el determinismo total de la vida intelectual - *determinismo*, en el contexto blondeliano, designa el conjunto coherente y necesario de las certezas del espíritu - no tienen otra razón de ser que "(...) conducirnos a ratificar las aparentes necesidades que pesan sobre nuestra vida subordinándolas como nuestra voluntad misma a la voluntad divina que es su principio común, o a repudiar, sin duda no el conocimiento inevitable de este determinismo, sino las exigencias prácticas que nos propone (...)"⁹⁰

De esta doctrina se sigue una consecuencia decisiva para la vida espiritual: "(...) padecer las necesidades intelectuales, no es todavía salir de sí; aceptar o repudiar las exigencias prácticas, es acoger en sí o eliminar de sí la realidad de donde derivan estas necesidades mismas. Ahora bien, para darle acceso, es preciso recibirla no en la medida en que nos está subordinada, sino en la medida en que dependemos de ella."⁹¹

No se trata, es necesario insistir en ello, de aceptar tal o cual realidad particular considerada *in abstracto* como una entidad separada, susceptible de definirse, conocerse y asumirse prácticamente de manera aislada: "Y como a pesar de la multiplicidad de los objetos, la cadena es única, es del sistema entero de que se trata, para nosotros, de incluir o de excluir la presencia real. Todo depende por lo tanto de la actitud asumida frente al único necesario, puesto que es el principio de la serie entera, y

puesto que la serie del determinismo total tiene por efecto reducimos a él seguramente. Sin el ser, no hay otros seres en nosotros; con él, todos serán presentes."⁹²

- Ahora bien, ¿en qué sentido se establece una diferencia propiamente intelectual entre el conocimiento integral de la realidad - que implica una opción positiva frente a Dios, principio y término de todo - y el conocimiento objetivo de una verdad que se rechaza voluntariamente?

En un primer momento, el conocimiento necesario y objetivo de la realidad se limita a proponernos una alternativa inevitable; si se rehusa ratificar el ser, si se le excluye de la vida y de la acción efectiva, el conocimiento anterior a la opción, que era subjetivo y propulsivo, se vuelve privativo y constitutivo del ser que ha elegido negativamente; se conserva todo lo que es necesario en la ciencia, se pierde todo lo que puede asimilarse voluntariamente:

"Ateniéndose a lo que era, pervierte el sentido del dinamismo que había en él, que era él mismo; pero no suprime sus efectos: iba al ser, para llenar el conocimiento de la realidad que presentaba para una libre adhesión: va todavía al ser, pero para vaciar el conocimiento de esta realidad que continua requiriendo por una exigencia necesaria."⁹³

¿En qué consiste entonces esta diferencia? Blondel lo explica con profundidad: "Y lo que resulta de esta privación voluntaria, es justamente una diferencia intelectual entre estos dos conocimientos, positivo y negativo, que una primera mirada juzgaría idénticos puesto que, en apariencia, coinciden en todos los puntos y son de la misma extensión. El primero, en efecto, el que plantea necesariamente el problema y nos procura una perspectiva integral, aunque frecuentemente confusa y reducida, del orden universal, no es todavía más que una representación del objeto en el sujeto; o, para decirlo mejor (con el fin de señalar claramente el origen de esta verdad subjetiva), no es más que la producción por el hombre de la idea de que los objetos de su pensamiento y las condiciones de su acción son forzosamente reales. El segundo de estos conocimientos, el que sucede a la determinación libremente asumida frente a esta realidad necesariamente concebida, ya no es solamente una disposición subjetiva; en lugar de plantear el problema práctico, traduce su solución en nuestro pensamiento; en lugar de colocarnos en presencia de lo que se debe hacer, recoge, en lo que se hizo, lo que es."⁹⁴

Si nos limitamos a considerar únicamente el ámbito del conocimiento objetivo, se debe reconocer una diferencia fundamental entre el conocimiento objetivo anterior a la opción - simplemente *propositivo*, si se nos permite la expresión - y este mismo conocimiento objetivo afectado por una elección negativa frente al ser que representa - y que es mucho más que su representación: es acción original que debe respetarse, y por lo mismo *padecerse* efectivamente -.

En este último subsiste siempre la necesidad de la verdad objetiva, pero finalmente comprendida como exterior al sujeto, sin que haya una *comunidad* real de la verdad sobre el ser y del cognoscente: "Así se ve lo que es inevitablemente objetivo en nuestro conocimiento. Incluso cuando se pretende atenerse a lo que es necesariamente presente al pensamiento y puramente subjetivo todavía, la verdad renegada y excluida es del ser. Después de que se ha cercenado de él todo lo que puede no quererse, queda por lo tanto más de lo que, en él, era simplemente necesario. La verdad, para quien la repudia y rehusa vivir de ella, no es sin duda como para quien se alimenta de ella, pero es todavía; aunque enteramente diferente en el uno y en el otro, su reinado no es socavado ni en el uno ni en el otro."⁹⁵

El conocimiento y el ser son por una parte distintos e irreductibles, y por otra parte solidarios: distintos, porque "(...) si el pensamiento nos propone forzosamente el orden universal de las cosas, esta representación de la realidad es independiente del acto del que dependerá que la realidad misma sea o no sea para nosotros."⁹⁶ Solidarios, "pues, si el querer resuelve el problema propuesto por el entendimiento, recíprocamente la naturaleza de la solución, es decir el sentido mismo del ser y la manera como la verdad está en nosotros, esta vinculada con la opción de la voluntad. Por lo tanto, no se puede decir ni que el pensamiento y la acción son independientes, ni que estén subordinados: íntimamente unidos, son originales el uno con relación al otro, como la verdad y la realidad misma."⁹⁷

La relación precisa del pensamiento y de la acción, observa Blondel, consiste en que tanto el uno como la otra constituyen una regla y una sanción mutua. En efecto, "En el hombre que actúa como si los seres fueran sin el Ser, y que acepta los medios sin orientarlos hacia su fin, la voluntad continúa produciendo la exigencia de todo lo que el conocimiento requiere ser, y el conocimiento muestra todo lo que ella excluye de ser necesario para la voluntad: el infinito que nos hace falta, lo afirma a quien lo niega, pero para rehusar al negador todo lo que afirma. Por encima de los errores y de las desviaciones de toda naturaleza subsiste una verdad que, llevando en sí misma su propia luz, es su propia prueba; una verdad que, con toda la precisión y todo el rigor de la necesidad, mantiene sobre toda razón y toda libertad sus derechos fundamentales."⁹⁸

¿Qué *minimum* de conocimiento permanece entonces en el hombre que rechaza del ser "todo lo que puede no quererse?" A esta pregunta responde Blondel de la siguiente manera:

"(...) en él, el conocimiento subjetivo de la verdad permanece entero y positivo; el conocimiento objetivo de la realidad es entero, también, pero negativo. La sanción está a la vez en lo que conoce del ser real y en lo que no conoce de él. Pues, sabiendo lo que debe saber, sabe igualmente que la posesión real de la que se ha privado le habría aportado un incremento infinito de claridad y de alegría."⁹⁹

Así, mi conocimiento del ser permanece, pero vacío y sin vida. Petrificado en los cuadros rígidos de la idea y de la especulación, no hace más que expresar la verdad y la necesidad de lo que se ha rechazado, y por lo mismo resulta finalmente extrínseco y ajeno:

"Pues no es solamente por la *visión*, sino por la *vida* que avanzamos en el ser, realizando como un salto de generosidad más allá del alcance de las justificaciones intelectuales. Poseer es más que afirmar, pero no se afirma mejor más que poseyendo más: no podemos tener más el ser en el espíritu sin tenerlo también en nuestros actos. Si no hay ventanas abiertas sobre el exterior, hay puertas por donde nos dejamos penetrar al darnos. No sería bueno, no es posible que el progreso efectivo de nuestro conocimiento del ser dependa de un trabajo de cabeza, sin que haya una modificación previa, concomitante, y consecutiva de nuestro ser entero (...)"¹⁰⁰

La cuestión que ahora se debe resolver consiste en determinar los rasgos característicos del *conocimiento en posesión del ser*.

III. (...) ¿Qué es lo que añade al ser necesariamente concebido y a la verdad forzosamente reconocida un libre consentimiento, una adhesión práctica? En pocas palabras, ¿cómo la acción perfecta consuma todo lo que había servido para constituirlo?"¹⁰¹

Se exige de nosotros una opción por la verdad que debe transformarse en vida y encarnarse en actos concretos. Es la condición *sine qua non* del conocimiento real. De esta manera, la moralidad es intrínseca o concomitante al acto perfecto de intelección: "Para que la verdad resida realmente en el conocimiento que tenemos de ella, es preciso, en lo que es necesario en ella, que queramos lo que no puede ser querido, y que igualemos lo que reclama de libre adhesión a lo que impone de inevitable claridad."¹⁰²

Es importante no malinterpretar esta doctrina. Como observa acertadamente Blondel, "No se trata, queriéndolo, de hacer que la realidad subsista en sí porque un decreto arbitrario la habría creado en nosotros; se trata, queriéndolo, de hacer que sea en nosotros porque es y como es en sí. Este acto de voluntad no la hace depender de nosotros; nos hace depender de ella"¹⁰³

¿Y qué obtiene el conocimiento *precisamente* en cuanto conocimiento mediante el complemento eficaz de la acción? No la certeza objetiva de la verdad, como si un capricho inexplicable bastase para remediar un vacío absoluto de la ciencia o de la metafísica; de hecho y previamente a cualquier opción, se presenta inevitablemente la norma inflexible de la verdad. Se trata simplemente de discernir el valor y el alcance del *pius* real que proviene de una adhesión libre a la verdad conocida objetivamente y que atañe directamente al conocimiento *qua talis*.

En efecto, lo que el conocimiento adquiere a través de la acción es la presencia real en sí del ser, "del cual no tenía aún más que la representación. Lo que era simplemente idea del objeto se vuelve, en toda verdad, certeza objetiva y posesión real."¹⁰⁴ Es preciso, por lo tanto, comprender bien el problema que plantea una sencilla constatación: actuando como si el ser fuera, se conoce de otra manera que si se actuase como si no fuera. Es absolutamente legítimo, e incluso necesario, que la filosofía estudie metódicamente esta cuestión decisiva.

Ahora bien, puesto que Blondel afirma que la libre adhesión a la verdad y al ser no cambia la naturaleza del conocimiento, sino su alcance, cabe preguntarse cómo se insinúa *en nosotros* esta plenitud del *objeto*. Surge entonces una interrogante fundamental, cuya profundidad sugiere el secreto de la vida intelectual: "Si, para conocerles verdaderamente, debemos darnos a los demás, ¿cuál es el medio de dárnoslos y de darnos a nosotros mismos?"¹⁰⁵

En otros términos, ¿cómo es que la unión universal implica, debe implicar, la distinción real de los seres? En efecto, la vida espiritual solicita, exige incluso que la unión intelectual y voluntaria respete la alteridad y la singularidad concreta de los seres.

La ciencia y la filosofía, en tanto que estudian y conocen la realidad sin suplirla jamás, se limitan a un ámbito inmanente, esto es, al ámbito del determinismo de los fenómenos - sin prejuzgar en modo alguno el carácter intencional y realista del conocimiento objetivo -. Cabe entonces preguntar: ¿en qué sentido los fenómenos conocidos subsisten en sí, y cómo esta subsistencia puede ser integrada en nosotros?

El hombre quiere realmente lo que conoce objetivamente y desde el exterior, por así decirlo. No obstante, la vida perfecta del espíritu, al implicar la inteligencia y la acción, es capaz de integrar en sí esta subsistencia original de los seres sin confusión o disolución alguna. Pero al integrar en sí la verdad de los seres el espíritu conforma un orden nuevo, auténticamente real y substancial, *consistente*, se puede decir.

No, la verdad y la realidad de los seres no están presentes en nosotros desde el punto de vista exclusivo de la especulación y de las representaciones nocionales. No se trata, insistimos, del problema de la certeza de la ciencia y de la intencionalidad del concepto; se trata del problema distinto, y todavía más profundo, de la verdad que no es contemplada y conocida extrínsecamente, sino que es realmente *una* con nuestra vida y con nuestra acción. Finalmente, se trata de mostrar que este problema no sólo no carece de relación con la filosofía de la inteligencia, sino que constituye la cuestión *por excelencia* de esta misma filosofía.

Ahora bien, aceptar todas las cosas y aceptarnos a nosotros mismos requiere necesariamente pasar por el "Unico Necesario", es decir, Dios, y no limitándose a una pura metafísica especulativa, sino sucumbiendo, por así decirlo, a su voluntad y a su acción en nosotros. Si los seres y nuestro ser no se explican sin relacionarles con Dios como con su principio y fin, la aceptación de lo demás y de nosotros implica que comprendamos, aceptemos y realicemos efectivamente, *in operibus lux*, el designio divino: "es preciso, por lo tanto, comprender esta doble verdad: no podríamos llegar a Dios, afirmarle verdaderamente, hacer como si fuera y hacer en realidad que sea, tenerle en nosotros, más que siendo para él y más que sacrificándole todo lo demás: todo lo demás no se comunica con nosotros sino a través de este mediador, y la única manera de obtener todo para todos, es comenzando por el sólo a sólo con él. No, no se podría ser para sí ni para los demás sin ser para él ante todo. *Dimitte omnia et inveniens omnia.*"¹⁰⁶

En definitiva, no se plantea verdadera y correctamente la doctrina de la inteligencia si no se plantea al mismo tiempo una doctrina del amor. Menos todavía se satisface el deseo que anima esencial y constitutivamente al espíritu, esto es, conocer y poseer a Dios, si Dios no es conocido y asumido como una realidad que debe ser amada y obedecida: "Conocer a Dios realmente, es llevar en sí su espíritu, su voluntad, su amor. *Nequaquam plene cognoscitur nisi cum perfecte diligitur.* Si él se ofrece al hombre bajo la forma de un anonadamiento, el hombre no puede ofrecerse a él más que anonadándose también, para restituirle su privilegio divino. El sacrificio es la solución del problema metafísico por el método experimental. Y si la acción, en todo el curso de su desarrollo, pareció una nueva fuente de claridad, es preciso también que al término mismo el conocimiento que sigue al acto perfecto de abnegación contenga una revelación más plena del ser. No lo ve desde el exterior, lo capta, lo posee, lo encuentra en sí: la verdadera filosofía es la santidad de la razón."¹⁰⁷

¿Y cómo se explica este crecimiento de claridad y de precisión? Para responder esta pregunta se exige una comprensión profunda de la vida espiritual, es decir, de su riqueza compleja y diversa, así como de la unión constante de sus facultades: "La voluntad nos aliena y nos asimila a su fin; el entendimiento nos asimila y nos adquiere su objeto: he ahí porque, al ofrecernos a Dios por una devoción total, podemos penetrarle mejor con la mirada; la pureza del desapego interior es el órgano de la visión perfecta. No se puede verle sin tenerle, tenerle sin amarle, amarle sin aportarle el homenaje de todo lo que existe, para no encontrar en todo más que su sola voluntad y su sola presencia. Lo que existe, queremos que sea, cualquiera que sea el costo; y así, lo que es en sí, es en nosotros."¹⁰⁸

Dios es, por lo tanto, el centro, el punto de vista o la perspectiva privilegiada de la mirada intelectual, y no en un concepto o en una teoría glacial, sino en la acción que se alimenta y vive del querer divino. Pero el sólo a sólo con Dios no es un aislamiento, no es un asunto personal sin relación con el mundo y con nuestro prójimo: "No se presenta jamás sólo en su presencia, puesto que en la confesión que le reconoce verdaderamente se comprende el homenaje y el don del universo entero; pero jamás se le encuentra sólo, puesto que después de haber sacrificado al Ser todos los seres que no serían sin él, se adquiere en él todos los seres que son por el Ser. La ilusión del desapego sin compensación procura la verdad y la alegría de la posesión sin excepción."¹⁰⁹

Si la vida plena de la inteligencia implica conocer a Dios, y si conocer a Dios implica comprender, aceptar y querer su obra, *non in speculo et aenigmate, sed vera et certa agentes, vere et certo cognoscimus, cognoscendo per actionem*, entonces para conocer es preciso amar a Dios, y amarlo todo en Él.¹¹⁰

Resulta extraño, en efecto, que se estudie filosóficamente la vida espiritual en su manifestación específicamente intelectual sin considerar al mismo tiempo la relación de complementariedad que une las diversas facultades del alma, como si, bajo el pretexto de la distinción real de las mismas, introducir el examen metafísico del amor en el marco de la doctrina de la inteligencia implicase una denigración o una desviación de ésta.

No, lo denigrante, lo verdaderamente deformador es aislar el conocimiento en sus rasgos ideales, como si la inteligencia no implicase una moralidad intrínseca para su ejercicio perfecto: "La inteligencia profunda de los sentimientos de otro tiene siempre por causa o por efecto un vínculo de afección. Verdad de experiencia común, pero que toca el fondo de nuestra naturaleza. El ser es amor; por lo tanto, no se le conoce si no se le ama. Y es por ello que la caridad es el órgano del conocimiento perfecto: lo que está en otro, ella lo coloca en nosotros; y retornando, por así decirlo, la ilusión del egoísmo, nos inicia en el secreto de todo egoísmo dirigido contra nosotros."¹¹¹

Esto se explica por una razón fundamentalmente metafísica. Nos permitimos citar un largo texto en el que se expone magníficamente la profundidad de esta doctrina integral de la inteligencia:

"En la medida en que las cosas son, actúan, nos hacen padecer: aceptar esta pasión, recibirla activamente, es ser en nosotros lo que son en sí; excluirse de sí por la abnegación, es por lo tanto engendrar la vida universal en sí. Y es fácil explicarlo: lo que se impone necesariamente al conocimiento, no es todavía más que la apariencia; y cada uno guarda, en su fondo, la íntima verdad de su ser singular. Hay, en mí, algo que escapa a los demás y que me eleva por encima del orden entero

de los fenómenos; hay, en los demás, si son como yo soy, algo que me escapa y que no es sino en tanto me es inaccesible. No soy para ellos como soy para mí, no son para mí como son para ellos. El egoísmo se desconcierta con el solo pensamiento de tantos egoísmos antagonistas; y, a pesar de toda la claridad de nuestra ciencia, permanecemos envueltos de soledad y de obscuridad. Sólo la caridad, colocándose en el corazón de todos, ve por encima de las apariencias, se comunica hasta la intimidad de las substancias y resuelve enteramente el problema del conocimiento y del ser. Tiene el maravilloso privilegio de que, sin despojar a nadie de lo que le pertenece y simplemente participando de intención en el bien de los demás, se apropia de todo lo que tienen de vida y de acción."¹¹²

Que los demás sean en nosotros lo que son en sí, que nosotros seamos para los demás lo que somos en nosotros, he ahí la condición y la expresión perfecta de la vida intelectual y de la comunidad de los espíritus, *Civitas animae et Dei*.

¿Esto es posible, es concebible siquiera? Tal vez únicamente a cambio de superar ciertos lugares comunes, ciertas ideas insuficientes, ciertas tendencias aparentemente normales, pero en realidad imbuidas de un egoísmo superficial y verdaderamente destructivo: "No es bastante, por lo tanto, una justicia exacta que considera únicamente en la persona su carácter impersonal y su abstracta dignidad de hombre; es preciso, haciéndonos por así decirlo objeto impersonal y medio devoto al servicio de otro, ir hasta este amor que se apega a las particularidades tan frecuentemente ofensivas del individuo."¹¹³

Constituiría un error irremediable desvincular el desprendimiento y la abnegación de la vida intelectual. Esto significa que la caridad es la virtud por excelencia que sostiene normalmente la intelección perfecta: "Así la verdad del amor se extiende hasta la vida sensible, hasta los cuerpos que sufren, hasta lo material bruto. No es amar, no es conocer a los hombres atenerse a una misericordia altiva que, bajo pretexto de hacerles subir a ella, no desciende a ellos. El hombre que hay que comprender y amar, es esta miseria física y esta miseria moral que parecen no constituir ya un hombre. Y que no se imagine que no hay en esto más que una cuestión de sentimiento: se tiende siempre a olvidarlo, no nos es permitido operar, en el determinismo universal, una especie de selección y aceptar una parte para rechazar la otra. No podemos comprender nada de él [del determinismo universal, n. del tr.] en nosotros, si primero no pasamos a través de todas sus exigencias."¹¹⁴

Ahora bien, si la realización del acto de perfecta intelección exige el concurso de la acción y del amor, se siguen de ahí dos consecuencias: primera, no basta la teoría, es preciso que el esfuerzo generoso y el sacrificio real acompañen la vida espiritual; segunda, no basta una iniciativa individual

para asimilar lo otro, es preciso que las personas, y sobre todo Dios, se ofrezcan libremente a mí para conocerles.

Si Dios se entrega a nosotros - entrega que la filosofía no puede verificar en modo alguno, pero si plantear a título de hipótesis -, la unión que podría resultar de este don gratuito no se reduciría a ser la aprehensión intelectual de un objeto infinito por un sujeto finito, sino un intercambio real de voluntades: "Lo que es imposible para la mirada del entendimiento y por el solo esfuerzo del pensamiento, se vuelve una realidad en la práctica; es ella la que asocia, en una perfecta síntesis, dos naturalezas en apariencia incompatibles. Solamente las voluntades pueden desposarse así, de manera que forman, en una cooperación estrecha, una misma cosa, *ut unum sint*. Y es por ello que sólo a la acción se le atribuye el poder de manifestar el amor y de adquirir a Dios."¹⁵

Si estas son las condiciones reales de la plenitud de la inteligencia, ya no será posible entonces limitarse a un planteamiento insuficiente de la vida espiritual, *aedequatio speculativa rei et intellectus*, como si el problema del ser de los demás en nosotros y de su presencia original encarnada en nuestros pensamientos y en nuestros actos no tuviese que trascender el nivel de la certeza objetiva o de la intencionalidad de la idea; menos todavía será posible creer o afirmar que la pura iniciativa individual, teórica y moral incluso, basta para adquirir la presencia en nosotros de los seres subsistentes, de las personas libres y verdaderamente dignas, del Espíritu infinito, cuyo don, que trasciende todo mérito y toda exigencia natural, no podría tener otro motivo que una suprema liberalidad. La inteligencia, el pensamiento, son por lo tanto esencialmente inacabados. Es lo que debemos estudiar a continuación.

Notas del capítulo 3.

¹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 229-230.

No es santo Tomás de Aquino quien defendería una teoría del conocimiento semejante, por más que algunos de sus discípulos consideren que la única posibilidad de elaborar un realismo filosófico consista en hacer del conocimiento nocional el órgano de la visión perfecta, *intellectus ut sic*. El P. Pierre Rousselot, S.J., gran teólogo y filósofo cuya muerte prematura fue una desgracia para el pensamiento católico, advertía con firmeza:

"La fuerza y la nobleza de la inteligencia consisten en que es una facultad *prensil*. La intelección que capta el ser en sí es la acción por excelencia; se impone desde entonces como regla, razón de ser, y fin del apetito. Si la examinamos ahora en el ejercicio terrestre del sujeto humano, encontraremos en ella caracteres muy diferentes. Esta observación cierta que hará ver la irrealidad actual del intelectualismo, pero dejará en pie sus exigencias absolutas en el mundo de lo ideal, tendrá como resultado final hacer concluir al metafísico finalista un reinado supremo de la inteligencia en una vida mejor que esta.

Somos los últimos, los ínfimos en el orden intelectual, estamos ciegos ante las mayores claridades de la naturaleza, como el murciélago ante el sol. Toda la gnoseología de santo Tomás no es más que el desarrollo de esta idea primera: todo su intelectualismo, cuando se trata de aplicación al hombre, está condicionado por ella. Es preciso pensar siempre en ella. Que se olvide esta restricción capital, que se lea a santo Tomás suponiendo implícitamente la identidad de la inteligencia humana y de la inteligencia *ut sic*, todo el sistema se vuelve, de golpe, infantil y contradictorio. Cuando Averroes igualó lo inteligible en sí al comprensible humano, dijo una cosa 'muy ridícula.' Pierre Rousselot, S.J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, (3e édition) 1936, págs. 53-54.

² Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Ed. Herder, (trad. Jorge Hourton), Barcelona, 1967, pág. 31.

³ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pág. 32.

⁴ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pág. 33.

Nosotros preguntaríamos: ¿la razón de ser del idealismo inmanentista no es precisamente que se considera el concepto y la representación no como una *parte* de la vida subjetiva, sino como un *todo* que puede contener en sí lo real concreto, desplegado en una especie de dialéctica o proceso? Históricamente, fue suficiente que Kant estableciese como condición del conocimiento sintético *a priori* un *sujeto trascendental* que se opone al *yo empírico* para que los filósofos idealistas asumiesen este mismo sujeto como un dato primario a partir del cual explicar el devenir integral de la realidad. Blondel nos hizo un gran servicio al limitar esta pretensión ontológica de la razón discursiva y al situar el conocimiento nocional en el contexto de la acción del hombre. Se trata, en efecto, de considerar el conocimiento nocional en su origen, en su valor preciso y en su orientación determinada, y no como una realidad separada que constituiría el equivalente o el sustituto de la realidad:

"DYNASTE: No he querido alargar todavía nuestra muy larga conversación de ayer. Pero, desde el principio de nuestra reunión, tengo que protestar contra el nuevo escamoteo que busca imponernos con dulzura. En un momento, comenzaba a esperar su entrada en la verdadera filosofía, la que considera la primera operación intelectual mediante la cual extraemos de los datos sensibles las nociones abstractas, los modelos genéricos esenciales, gracias a la aprehensión

de esta naturaleza inteligible e indivisible que el espíritu capta mediante este intelecto agente al cual se le suministran las impresiones pasivas. Finalmente, me decía, vamos a llegar a conceptos definidos, a certezas objetivas. Y he aquí que, bajo pretexto de estudiar no estos conceptos y estos objetos, sino la operación subjetiva del pensamiento que abstrae, nos hace recaer en el enredo. Le confieso que semejante decepción, por otra parte prevista, me ha dado la tentación de renunciar a nuestras conversaciones.

"(...) PALÉONÉOS: Pero tampoco busco reducir lo abstracto a lo concreto ni lo concreto a lo abstracto: me esfuerzo justamente para discernirlos, para salvaguardar el uno del otro, sin permitir que se substituya ilegítimamente el uno por el otro. Se trata de conservar a cada uno de los aspectos de nuestro conocimiento sus caracteres específicos, con el fin de estudiar después las relaciones normales y la cooperación fecunda de los unos y de los otros. Usted me reprocha escamotear los productos de la abstracción desde que busco estudiar la operación mental que les produce. ¿Encuentra satisfactoria la aserción que enuncia el hecho bruto sin arrojar la menor luz sobre este trabajo del pensamiento? ¿Y no está ahí uno de los puñtos sobre los cuales es bueno, no contradecir, sino interpretar la fórmula tradicional: en lo sensible, captamos inmediatamente la esencia indivisible desmaterializando el objeto conocido y aprehendiendo su quiddidad? No es falso, pero tampoco es claro; y no se podría ser culpable buscando hacer esta verdad más comprensible, más instructiva y más susceptible de aplicación prudente. Pues, finalmente, si hay abstracciones sanas y aprovechables, no se podría ignorar que las hay también temerarias y nocivas; ahora bien, con el fin de establecer una higiene o una terapéutica de la abstracción, hace falta todavía, como dirían los médicos, estudiar etiología, es decir, las condiciones normales o las desviaciones de tal función." Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, pág. 101.

⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, *Les responsabilites de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1934, pág. 437.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 2.

⁷ Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 129.

⁸ Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 127-128.

⁹ Carlos Llano Cifuentes, *El conocimiento del singular*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México 1995, pág. 13.

¹⁰ Carlos Llano Cifuentes, *El conocimiento del singular*, pág. 56.

¹¹ Carlos Llano Cifuentes, *El conocimiento del singular*, págs. 14-15.

En ningún momento hemos dudado que la solución que propone Carlos Llano al problema del conocimiento del singular sea compatible con la propuesta blondeliana de integrar el conocimiento y la acción en la vida del espíritu. Incluso, nos atrevemos a afirmarlo, quienes acepten la importancia de este problema y la necesidad de una solución para el mismo, encontrarán en la obra de Blondel una ruta segura, realista y profundamente religiosa - de acuerdo al modo como la filosofía puede y debe plantear el problema religioso -. Limitémonos ahora a indicar aquellos puntos que insinúan ya la posible coincidencia de la sugerencia de Carlos Llano y la teoría que desarrollará Blondel:

"Nosotros pensamos que es uno y el mismo entendimiento quien conoce lo universal mediante la ciencia, mientras mediante la prudencia puede habérselas con lo singular; y sabemos que la ciencia y la prudencia no son dos entendimientos, sino dos hábitos de la misma y única facultad intelectual humana." *Ibidem*, pág. 15.

"Si la forma es radicalmente universal, el sujeto admite una doble consideración, universal o singular, en el vaivén del movimiento científico y prudencial, cuyos dos polos se hacen así verdaderamente reducibles y complementarios. Se hacen reducibles no sólo porque no han perdido al sujeto sobre el que versan la ciencia y la prudencia, sino sobre todo porque es el mismo sujeto quien elabora la ciencia y ejerce la prudencia." *Ibidem*, pág. 21.

¹² C.G., L. III, c. XLVI, "Así, por lo tanto, conociéndose a sí misma, el alma conoce que las substancias separadas *existen*; pero no conoce *lo que son*, que equivaldría a entender su substancia."

¹³ C.G., L. III, c. XLVII, "Ahora bien, aunque este espejo que es la mente humana represente más de cerca la semejanza de Dios que las criaturas inferiores, sin embargo el conocimiento de Dios que puede conseguir la mente humana no supera el género de conocimiento que tiene como punto de partida las realidades sensibles; pues el alma misma conoce lo que ella es mediante lo que entiende en las naturalezas sensibles. Luego por esta vía no puede conocer a Dios de otra manera que como se conoce la causa por el efecto."

¹⁴ *Comp. Th. C.* 104. "Tal es en nosotros el deseo de conocer, que una vez que conocemos el efecto deseamos conocer la causa; y en cualquier cosa conocida y en cualquiera de las circunstancias que le rodean, nuestro deseo no descansa hasta que conocemos su causa. Por consiguiente, el deseo natural de conocer en nosotros no puede sosegar hasta que conozcamos la primera causa, no de cualquier modo sino por su esencia."

¹⁵ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pág. 46.

"En el momento en que apareció *l'Action*, se anuncia contra todas las formas de intelectualismo esta reacción que será uno de los acontecimientos más característicos del período siguiente, y puede parecer natural inscribirla en bloque a esta reacción.

"No seguramente sin razones sólidas y durables. Contra el cientismo y el nocionalismo, la crítica de M. Blondel se mostraba, en efecto, tan severa, tan decisiva como cualquier otra. Y por otra parte, en su construcción sistemática, es preciso reconocer que, ni el fenómeno o la cosa, ni el concepto o el discurso aparecían aún *explícitamente* cargados de toda la realidad, derivada pero efectiva, de toda la eficacia, subordinada pero benéfica, que reconocerá más tarde. Pero en ningún momento había pasado por la mente del autor (tampoco a su maestro Ollé-Laprune, muy categórico al respecto) que el pensamiento, la inteligencia, arriesgasen sufrir en sus legítimas exigencias a causa de un esfuerzo que tendía solamente a ponerles en contacto con la vida profunda del alma y la complejidad concreta de las cosas. A esta ampliación del campo de la investigación filosófica debía corresponder, por el contrario, un progreso paralelo de su técnica y de sus métodos, de manera que todo fuese provechoso, en definitiva, para la especulación como para la vida. Las fórmulas de apariencia agnóstica que sería posible encontrar en *l'Action* no han apuntado jamás, de hecho, más que a un conocimiento abstracto, artificialmente separado de sus condiciones y de su medio: 'El ser no está jamás en la idea *separada de la acción*' [*L'Action* (1893), pág. 297, n. del tr.]. Cuando Blondel llega a oponer el conocimiento 'vacío' a la acción 'plena', no hay que entender que la acción *separada de la idea*, reducida al movimiento, al gesto, sea más 'plena'. Si enseña en efecto que 'la práctica lleva en sí misma su propia certeza y su verdadera luz', añade que esta luz 'sin duda no es de otra naturaleza que la de la visión especulativa' [*L'Action* (1893), pág. 478, n. del tr.]. Releída sin prejuicio, *l'Action* nos parece, por el contrario, dominada por dos ideas de las que es imposible discutir el carácter fundamentalmente dogmático y realista: la de una inmanencia efectiva, aunque envuelta, de lo real entero en la

iniciativa más íntima, en el esfuerzo más personal; la de una lógica de la acción haciendo penetrar las exigencias de la ciencia más rigurosa en el dominio de lo contingente, del inconsciente, de lo misterioso, de lo suprarrazional: de manera que hay a la vez extensión, ampliación del conocer y del ser.

"Cuando el pragmatismo, con su paradójico y peligroso *como si*: 'todo sucede como si... haz como si...', cuando el estetismo bergsonian, con su noción de una intuición pura en la que parecen desvanecerse la reflexión y la acción, manifestaron sus posibles consecuencias; cuando, por otra parte, santo Tomás, leído más atentamente, interpretado en el sentido en que lo hará un Rousselot le mostraron la posibilidad de aproximar sus tesis más originales al intelectualismo tradicional, Blondel no tenía ninguna razón de asumir el disfavor de confusiones o de oposiciones de las que estaba indemne en el fondo. Por haber sido oportuna, la preocupación claramente constructiva y sintética que se le vio manifestar entonces no fue menos perfectamente lógica y espontánea." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Paris, 1928, págs. 159-161.

¹⁶ Se sabe que Blondel fue acusado, durante algún tiempo, de profesar un kantismo a la vez agnóstico y pragmático. Es curioso, sin embargo, que quienes acusaban - y acusan todavía - a Blondel de ser kantiano, no comprendían - y no comprenden todavía - la diferencia real de las doctrinas históricas. El gran historiador francés Victor Delbos (dicho sea de paso, un verdadero ejemplo de *lo que es y debe ser* un auténtico historiador de la filosofía que acude directamente a los textos, y que no ha construido su cultura historiográfica apoyándose exclusivamente en manuales o en lugares comunes pretendiendo imponerla a los demás como el único criterio posible de objetividad e incluso de probidad) dijo, con toda razón, que para identificar la filosofía de Kant y la filosofía de Blondel era preciso *ser tonto*. Palabras de un indiscutible especialista en la obra de Kant, y que injustamente ha sido acusado también de "kantismo" - como si tratar de comprender a Kant y de asumir lo que hay de legítimo en su especulación fuese el más negro de los crímenes -.

Aprovechamos la ocasión para protestar con firmeza contra el esfuerzo de descalificar la filosofía de Blondel tomando como punto de apoyo supuestas "verdades" históricas como las siguientes: la oposición de la filosofía clásica y de la filosofía moderna consiste en que aquella establece que "todo está afuera" y ésta, en cambio, que "todo está adentro" (trascendencia *versus* immanencia); Blondel utiliza un lenguaje y una metodología propia de la filosofía moderna, *ergo...*; Blondel pertenece al igual que Bergson, a la corriente filosófica del *espiritualismo* y del *vitalismo* (y de otros "ismos" *ad infinitum*), cuya característica fundamental es la infravaloración de los conceptos y la primacía de una especie de intuición romántica y subjetiva; de ahí que Blondel sea un heredero del agnosticismo y del subjetivismo kantiano, que se opone irremediablemente al realismo y a la metafísica objetiva de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino, cuyo pensamiento constituye la única verdad posible, *nec varietur*; por consiguiente, un católico tiene el derecho de condenar la obra de Blondel e incluso de insultar su persona, puesto que fue un hereje manifiesto - vil e infame modernista, *anathema sit* -, como puede comprobarse leyendo la encíclica *Pascendi Dominici gregis*.

¹⁷ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, págs. 54-55.

¹⁸ "Quien se niega a tomar como base un punto determinado porque ninguno separado de los demás es absolutamente determinable; quien deja de considerar aisladamente al sujeto o a los objetos porque no pueden ser tratados como átomos de pensamiento o de substancia sin que se desconozcan sus relaciones de interdependencia; quien evita toda solución parcial porque cualquiera de ellas sólo puede ser provisional y artificial; quien comprende a fondo que con el

pretexto de analizar las cosas como empirista, las ideas como idealista, los seres como realista, los hechos como positivista, los estados de conciencia como fenomenista, no hace más que convertir conclusiones ficticias e hipotéticas en verdaderos puntos de partida; quien comprende, por ejemplo, que para hablar como filósofo de mi acto presente o de este papel sobre el cual escribo, debo subordinar constantemente mi análisis a una reserva suspensiva y a una pregunta universal que no permiten ninguna afirmación fundamental y definitiva antes de que mi mirada haya pasado por la perspectiva del conjunto; en suma, quien parte de lo que parece ser total y aun final, y busca, no en un objeto materialmente determinado, sino en la manera de enfocar los problemas, el objeto formal y la característica precisa de la filosofía: ése adopta una actitud de espíritu a la cual ningún filósofo ha permanecido constantemente fiel, como se ve en la historia de las ideas." Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, págs. 57-58.

¹⁹ "Al plantear el problema de la ecuación interior, la filosofía plantea al mismo tiempo el problema de la universal realidad en la única forma en que puede ser resuelto. Entre el yo aparente y el yo integral hay un abismo que debe ser franqueado y llenado. Para igualarme y poseerme a mi mismo, he de poner al universo y a Dios en ese anhelo de ser, de eternidad y de felicidad que me constituye. Con los datos fragmentarios de la percepción actual y de la reflexión científica como únicos materiales, no habría manera de reconstruir los seres y de constituir *in mente* el orden concreto; pero cada aspecto que extraemos de las cosas, con ayuda y provecho de nuestra experiencia personal, abre nuevas perspectivas a nuestro conocimiento y a nuestra acción: logramos así pensar más realidad y realizar más pensamiento.

"De este modo se encuentra cada vez más esclarecida la solidaridad de todas las existencias con las que está hecha la nuestra y la solidez de la obra que actualiza nuestra persona. *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*. Pero si de los tres términos así indicados por san Agustín se suprimiera el intermediario, se rompería el puente y sólo quedaríamos en presencia de entidades incommunicables. Desde el conocimiento objetivo hasta la realidad de los sujetos no hay paso directo por vía teórica y por dialéctica abstracta. No puede alcanzarse y definirse la trascendencia sino por el camino de la immanencia, la exterioridad por la interioridad. Y no podríamos restituir los seres tal como son en sí, si no nos esforzáramos en admitirlos en nosotros y si no comenzáramos por intentar que nosotros fuésemos para ellos y ellos para nosotros en conformidad con todo aquello que en nosotros y en ellos, se manifiesta como sollicitaciones infusas, necesidades lógicas, exigencias naturales, aspiraciones morales y deberes recíprocos. En cada instante y en cada progreso de esta adaptación, la incógnita que está en nosotros, que somos nosotros mismos en nuestra relación con todo lo demás se precisa y esclarece: al tratar de realizarnos y conocernos, recorremos y jerarquizamos a los seres y a las ciencias. Lejos de tender de este modo al aislamiento, sólo nos buscamos y nos encontramos verdaderamente en la unión con el todo." Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, págs. 70-71.

²⁰ "Una analogía extraída de las formas inferiores de la vida nos ayudará, sin duda, a discernir las perspectivas alternantes que se entrecruzan y hacen comprender lo que hay de litigioso, de desconcertante incluso en la función conceptual del espíritu. Sobre las colinas provenzales, en el comienzo del verano, surgen del suelo capullos bizarros, glabros y lucientes, armados con ganchos para trepar y apretar un tallo de hierba a la cual este objeto que se asemeja a un muerto viviente se aproxima con todo su esfuerzo. He aquí que de repente se parte, sobre la cabeza y la espalda como para liberarlas de una mortaja, el estuche que encierra al ser nuevo y más grande que él, la cigarra. Después de

meses y meses de obscuro caminar en la noche de la tierra, va a emprender su vuelo, emitir su grito y embriagarse de la luz y de la savia de los olivos. Abandona pues esta prisión que había fabricado ella misma como un tegumento protector. Este forro, en sí mismo obra de vida, había crecido como un continente más vasto que todos los delicados órganos en formación, pero finalmente vuelto muy estrecho e incapaz de extenderse, estalla bajo el impulso de un crecimiento imperioso. Aspiraciones secretas hincharon al obscuro prisionero para liberarle de lo que había sido su abrigo tutelar y de lo que se vuelve su instrumento de evasión, de lo que sin embargo sería su tumba si no lograra triunfar de este rígido caparazón, hecho para la dureza de una existencia subterránea, armado para perforar la barrera opaca, pero sin elevación posible, y que por lo tanto hacía falta abandonar como un peso muerto puesto que, después de haber asegurado un progreso duramente obtenido, no queda más que una envoltura desde entonces cadavérica en donde jamás el ser volador y cantante logrará tomar impulso y desplegar su envergadura. No seamos nunca ingratos para nuestros conceptos como tampoco con nuestra cuna o con el seno materno, pero no pretendamos encerrar el pensamiento humano en todos los capullos que le cubrieron y que guardan los libros, estos capullos que, más durables incluso que los seres vivos que les engendraron y que han servido para hacer vivir, no son sin embargo la plena expansión, la germinación futura y el término supremo de la vida - de la vida misma, y sobre todo contemplativa -."

Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 439-440.

²¹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 232-233.

²² Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 233.

²³ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 234.

²⁴ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 235.

²⁵ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 235.

²⁶ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 236.

"Contrariamente a la concepción hoy en día vulgarizada, que hace de la intelección un 'epifenómeno' en la superficie de la 'vida' verdadera, Tomás la considera como la acción vital por excelencia, la acción más fundamental y más intensa de los seres inteligentes. Contrariamente a quienes ven en la inteligencia una facultad esencialmente egoísta, hace de ella la potencia esencialmente liberadora de la subjetividad, si se puede hablar así, 'la facultad de lo otro'. Más generalmente, es para él, como bien se ha dicho, la 'facultad del ser', la facultad que más verdaderamente sujeta, alcanza y tiene al ser. Reúne la intensidad subjetiva y la extensión objetiva en el más alto grado, porque si alcanza el ser, es, es volviéndose él de una cierta manera: en esto precisamente consiste su naturaleza." Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, págs. 6-7.

"(...) la inteligencia no debe definirse como la facultad de discernir, de encadenar, de ordenar, de deducir, de asignar las 'causas' o las 'razones' de los seres. Su obra no es aislarlos de sus contornos, sino captarlos directamente en sí, asimilar la intimidad de las cosas, que se supone naturalmente diáfana y translúcida para el espíritu." *Ibidem*, pág. 20.

"Entre las perfecciones de los seres la mejor es que alguno posea la inteligencia; pues por esto mismo es en cierta manera todo, teniendo en sí la perfección de los demás seres." *C.G.*, L. I, c. XLIV.

"La aprehensión intelectual no se determina a algo particular, sino que se extiende a todo; por lo cual el Filósofo dice del intelecto posible que es el lugar *en el que se hacen todas las cosas*. Por consiguiente, el apetito de la substancia intelectual se extiende a todas las cosas." C.G. L. II, c. XLVII.

Blondel protestaría, sin embargo, contra las tentativas que, pretendidamente congruentes con la tradición clásica y medieval pero además innovadoras, aceptan por una parte la necesidad de establecer una distinción entre un conocimiento objetivo y un conocimiento habitual o real para acceder al ser de manera más plena y perfecta, y por otra parte, prescindiendo del estudio del sujeto cognoscente, *finis operantis*, y de las condiciones psicológicas que presiden la vida espiritual del hombre, proponen una metodología exclusivamente teórica e "intelectual", sin implicar de ningún modo la acción personal, el intercambio de voluntades, la mortificación religiosa y mística:

Intelectualismo. "En su sentido fuerte y preciso designa, me parece, la doctrina según la cual el *intellectus* (que santo Tomás distingue tan radicalmente de la *ratio*) es el verdadero y único captador del ser: *videre est habere* (cf. la notable tesis de Rousselot sobre *l'Intellectualisme de saint Thomas*). Y si se llevara esta tesis al absoluto, se llegaría quizás a decir que, puesto que el ser no es más que lo que es visto y lo que es captado exteriormente, por la simple intuición, sin ninguno de estos secretos de intimidad que no se entregan más que a una simpatía amante, por lo tanto, según la expresión de Hegel, 'la idea es lo más elevado, y, vista de más cerca, la única forma bajo la cual el Ser eterno y absoluto puede captarse." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{ed.}, Paris, 1968, pág. 524.

²⁷ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 237.

"'El conocimiento notional', seguramente, no es vano; tiene su verdad, su función; se relaciona con otro que es su condición secreta y del que hace posible el advenimiento expreso. Pero no es a él, como se hace erróneamente, al que se le debe reservar el nombre de inteligencia; la inteligencia, se verá, es sobre todo y esencialmente 'conocimiento real'. ¿Se comienza a comprender la fuerza y el contenido de esta expresión? ¿Qué se diría de una novia que, no habiendo conocido a su novio más que por una imagen, continuara, una vez en su presencia, contemplando la efigie a pesar de la proximidad viviente del original?" *Ibidem*, págs. 242-243.

"Y sin embargo, no hay que dejar de recordarlo, la inteligencia es, tradicionalmente, lo que lee en el corazón, *intus legit*, y no solamente lo que sirve de agente exterior de ligazón, *inter legit*, es lo que, más allá de las experiencias fragmentarias y de las distinciones superficiales, capta, desposa, fecunda, asimila, funde sin confundir, y realiza el *unum sint* que consuma el destino de los seres espirituales. ¿Cómo tal conocimiento, permaneciendo conocimiento, resultando incluso conocimiento por excelencia, es concebible y realizable? Es la cuestión capital a la cual tenemos ahora que buscar una respuesta metódica." *Ibidem*, pág. 244.

²⁸ "(...) unas veces, incluso después de que se ha reconocido la incurable deficiencia de los conceptos y la heterogeneidad radical del retrato y del original, se aferra sin embargo al conocimiento por notas y por notaciones como si no hubiera otro medio de escapar de lo vago y de lo arbitrario, de ver distintamente, de hacer acto prudente de inteligencia: por mil rodeos se regresa a los datos diversamente elaborados de la sensibilidad y del entendimiento: se recae en último análisis en un positivismo o en un racionalismo o en un criticismo que no nos permiten más salir efectivamente de los fenómenos, de los símbolos y de las relaciones: es el callejón sin salida; - otras veces, por el

contrario, para salvaguardar la frescura y la riqueza de la realidad brotante, se tiene horror de los contornos definidos y de los puntos de vista demasiado claros; se remite al sentimiento, al corazón, a la voluntad, a la creencia; como si para captar su objeto vivo y para no hacer huir al amor ni impedir la unión, Psique debiera mantener los ojos vendados: es el salto en la obscuridad." Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 246-247.

²⁹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 249.

³⁰ "Más que otros, seguramente, san Agustín, Pascal y Newman tuvieron el sentimiento justo de la originalidad y de la excelencia de un conocimiento real, de una inteligencia plena. Más que otros, mostraron que es de un orden completamente distinto, sin dejar de mantener relaciones normales e indispensables con las funciones inferiores de la vida mental y orgánica. Más que otros, advirtieron que no es, ni por la sola dialéctica especulativa, ni por un salto repentino, ni por una hazaña de la mente, del corazón o de la voluntad, que se accede a esta comprensión. Más que otros, dijeron que, si la actividad discursiva del entendimiento y el trabajo de la ciencia aunque útiles son aquí ineficaces, no es preciso remitirse a una especie de iluminación subjetiva y arbitraria, ni a un sentimiento oscuro o confuso indebidamente acreditado con el nombre de intuición intelectual o estética, ni siquiera a un impresionismo sabio, obtenido por una torsión o una reeducación psicológica del espíritu. Más que otros, indicaron algunas de las condiciones precisas, controlables, iluminadoras de un 'método verdaderamente metódico', que logra un alcance ontológico en la misma medida en que adquiere un rigor de análisis y un carácter ascético." Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 251-252.

³¹ "Para esbozar la fisonomía de una doctrina que responda a estos *desiderata*, no me dirigiré sin embargo a ninguno de los maestros que más expresamente tendieron a realizarla. Pero, sin hacer caso de la dificultad, tomo de una filosofía justamente presentada como el modelo mismo del 'intelectualismo' algunos de los rasgos más significativos, algunas de las expresiones más útiles a concertar entre sí. Me refiero al Tomismo. Sin duda, los diversos puntos de vista que tenemos que recoger no están analizados a fondo en sí mismos; no parecen siempre ajustados los unos con los otros. Pero, al margen de las tesis esenciales, estas indicaciones tienen mayor precio, puesto que traducen, fuera de todo espíritu de sistema, observaciones directas, conclusiones positivas (...)" Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 252.

¿Qué decir de la afinidad intelectual e incluso espiritual de Maurice Blondel y de santo Tomás de Aquino? No sin ironía, Archambault observaba lo siguiente: "Las tesis más queridas de Blondel parecen en efecto bastante extrañas (...) al santo Tomás de Maritain. Pero ya un poco menos al del P. Sertillanges. Y menos todavía al del P. Rousselot, del P. Picard, del P. Rimaud o del P. Guy de Broglie." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, pág. 197.

Lo cierto es que Blondel estudió directamente la obra de santo Tomás de Aquino, creyendo siempre que su propia filosofía estaba en continuidad con la del Doctor Angélico sin dejar de conservar la necesaria y saludable libertad de investigación y de ideas. De ahí su constante protesta contra un espíritu de escuela que condiciona toda verdad y toda probidad a la aceptación literal de una doctrina o de un sistema, sufriendo él sobre todo la intransigencia de supuestos discípulos de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino ¿Cuántos, en efecto, no hacen suyas estas palabras - y

lamentablemente lo sabemos demasiado -, rebelándose violentamente contra quienes se apartan o parecen apartarse de su filiación doctrinal?

Aristotelis doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus: quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri ("La doctrina de Aristóteles es la SUMA VERDAD, puesto que su inteligencia fue el fin de la inteligencia humana; por lo que se dice bien de él que fue creado, y dado a nosotros por la divina providencia, para que no ignorásemos lo que es posible saber.")

San Buenaventura, por ejemplo, denunció esta obsesión de imponer toda teoría, toda idea y toda palabra de Aristóteles como una certeza innegable que sólo un espíritu enfermo o limitado podría contradecir:

Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum. ("Y otros, viendo que Aristóteles fue tan eminente en otras ciencias y dijo la verdad, no pueden creer que en estas no haya dicho la verdad." *In Hexaem.* Coll. 6, n. 5.)

Blondel por su parte, sabiendo perfectamente que la obra de Aristóteles, la de santo Tomás de Aquino, y por supuesto la suya, se inscriben dentro de la historia y del esfuerzo colectivo de la humanidad, se preocupó principalmente por nunca desvincularse de una tradición y por construir una filosofía abierta y susceptible de crecimiento indefinido: *Inventum philosophicum semper perfectibile est.*

Es la razón del rechazo que manifestó hacia la postura de algunos intelectuales católicos que, exagerando los errores del propio Aristóteles y la necesidad de no detener la investigación filosófica en la obra de santo Tomás, condenaban sin más la doctrina clásica, *simpliciter*:

"(...) No crea que hablando de *Aristóteles* he tendido, ni siquiera pensado, en hacer la menor concesión, el menor halago a los neoperipatéticos y neotomistas. Digo simplemente lo que fue y lo que es. No puede impedir que haya partido de Aristóteles; e históricamente, los comienzos de mi trabajo (cuando en la Escuela Normal, colegía textos expresivos del Estagirita) proceden contra el renacimiento, contra el simbolismo, contra el idealismo, de estas dos ideas fundamentalmente aristotélicas, al menos como creía encontrarlas, literalmente, en *la Metafísica* o *la Ética*:

1º *In actu perfecto*: el ser acabado, concreto es lo que está en acto y no en idea, lo que es encarnado y concreto, lo que es preciso y singular, lo que, en el orden religioso puede llamarse práctica, rito, sacramento, dogma, letra. No puede borrar la realidad de este hecho: he ahí mi inspiración primera; y en esta época, era en un sentido de extrema derecha; y he permanecido más integrista que los integristas a quienes reprocho, no ser demasiado católicos, sino no serlo bastante o no serlo en absoluto. *Et plus ego!*

2º Lo que permanecía para mí (como para Delbos, muy ocupado entonces estudiando a Aristóteles), el fondo de la metafísica peripatética es la idea de la antecendencia de lo Superior para explicar lo inferior, de la Trascendencia para vivificar la inmanencia; era por lo tanto la antítesis y el antídoto de lo que se nos ha reprochado cuando, por un uso derivado y pervertido del término *acción*, se creyó que queríamos hacer surgir de las *potencias* oscuras las formas más elevadas de la *actividad* espiritual y religiosa. Y al respecto permanezco irreductiblemente sobrenaturalista. Constata por lo tanto que vi y que veo en Aristóteles otra cosa que lo que usted ve." Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière.

Correspondance philosophique, publiée et présentée par Claude Tresmontant, Éditions Du Seuil, Paris, 1961, págs. 268-269.

"En un sentido, que creo muy verdadero, me considero más tomista que muchos neoescolásticos estrictos, literalmente apegados a fórmulas cuyo espíritu se les escapa, o de las que ignoran las contrapartes en los autores mismos de los que se reclaman." Maurice Blondel - Joannès Wehrlé, *Correspondance*, t. II, (Extraits), Annotation par Henri de Lubac, S.J., Aubier Montaigne, pág. 647.

³² *S. Th.* I. q. 1 a 6. ad 3 y II. II. q. 45 a. 2. El matiz reside, como veremos más adelante, en las diferentes implicaciones que posee por una parte el conocimiento que se ha adquirido mediante el estudio, y por otra parte el conocimiento que tiene como ingrediente una cierta inclinación o connaturalidad - disposición subjetiva integral y mayor precisión respecto al objeto -:

Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. II-II q. 45. a. 2. in c.

De nada sirve argumentar que este conocimiento por inclinación o por connaturalidad no es propiamente intelectual, sino puramente afectivo, sentimental o voluntario (?). La sabiduría reside en el intelecto como *en su sujeto*, y no importa que la voluntad o la caridad sea *causa* de este modo de conocer: *Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare... Idem* ("Así pues la sabiduría, que es un don, ciertamente tiene su causa en la voluntad, esto es, en la caridad: pero esencialmente pertenece a la inteligencia, cuyo acto es juzgar rectamente...")

³³ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 254.

³⁴ "En comparación con la fuerza e inmediatez de la aprehensión que tenemos de un objeto cuando nuestro asentimiento puede llamarse real, el asentimiento nocional y la inferencia parecen reducirse a una misma clase de actos intelectuales, aunque el primero es siempre la aceptación incondicional de una proposición y la segunda una aceptación incondicional a la aceptación de las premisas. En el asentimiento nocional, lo mismo que en la inferencia, la mente contempla sus propias creaciones en vez de contemplar cosas; en el asentimiento real la mente está dirigida hacia las cosas representadas por las impresiones que han dejado en la imaginación. Estas imágenes, si se les da asentimiento, tienen tanto en el individuo como en la sociedad una influencia que no pueden tener las simples nociones." John Henry Newman, *El asentimiento religioso*, Ed. Herder, (trad. José Vives, S.J.), Barcelona, 1960, pág. 94.

³⁵ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 254-255.

³⁶ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 254-255.

"Podríamos ahora resumir las exigencias de este conocimiento real en los siguientes puntos:

1) mantener con lo real ese contacto que establece en nosotros ya el ser un ente en medio de otros entes, un ser viviente en medio de otros seres vivientes, un pensamiento en medio de otros pensamientos; o sea, entregarnos a esas afinidades profundas que nos ofrecen una 'inteligencia de la naturaleza'." Omar Argerami, *Pensar y Ser en Maurice Blondel*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967, pág. 107.

³⁷ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 257.

³⁸ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 258.

"(...) 2) no sólo aceptar esta inevitable presencia del ser en nosotros, sino salirle al encuentro, ofrecernos a ella, para que la connivencia, y la afinidad se haga inclinación." Omar Argerami, *Pensar y Ser en Maurice Blondel*, pág. 108.

³⁹ S. Th. I. q. 1 a. 6. ad 3. "Sucede que alguien juzga de una manera por modo de inclinación: como quien tiene el hábito de la virtud, juzga rectamente de las cosas que conciernen a la acción según la virtud, en cuanto se inclina a ellas; de otra manera, por modo de conocimiento, como alguien instruido en la ciencia moral puede juzgar de los actos de la virtud aunque no tuviera la virtud."

⁴⁰ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 259-260.

"3) este amar, este inclinarse, tiene como finalidad penetrar, y se realiza en el *com-paderer* que lleva al comprender; pero esta acción de ir hacia el otro comporta una recíproca actitud de dejarse penetrar por el otro, de hacer lugar en nuestra intimidad no sólo a la idea o a la imagen del otro, sino también a su actividad propia y singular. En tal sentido, resultaría sumamente instructivo y nada difícil, relacionar esta 'intención' del conocimiento real con el 'eros' platónico."

Omar Argerami, *Pensar y Ser en Maurice Blondel*, pág. 108.

⁴¹ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 260.

⁴² Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 260.

⁴³ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 260-261.

⁴⁴ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 261.

⁴⁵ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 262-263.

⁴⁶ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 263.

⁴⁷ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, págs. 263-264.

Sobre la palabra Ascetismo, Blondel observa lo siguiente: "Comúnmente se cometen dos errores sobre la ascesis y el ascetismo. Etimológica y originalmente, no se trata ni de un rigorismo, ni mucho menos todavía de una especie de culto del sufrimiento. 1º Se trata en primer lugar de la puesta en práctica de las leyes morales; en efecto, desde el momento en que no se detiene en el puro naturalismo del 'deja-hacer', o en el puro idealismo que hace de la ética una Ciencia del bien o del deber sin tener en cuenta las resistencias que remontan, los hábitos que contraer, la ley del espíritu que aclimatar en los miembros mismos, es preciso liberarse de la paradoja socrática, y recurrir a los medios de hacer viables y practicables las exigencias de la virtud, como lo pedía Aristóteles; así, a menos de creer que los preceptos tienen una eficacia práctica inmediata, y que el 'ejercicio metódico' no es indispensable para la conquista de la persona moral, una ascesis prolonga por lo tanto y completa normalmente la ética. 2º Incluso llevada a su rigor extremo, la ascesis, en la moral religiosa y especialmente cristiana, no es la búsqueda del dolor por el dolor (como ofrecen el ejemplo ciertos casos patológicos); no es tampoco esencialmente expiación penitencial y mortificación servil basadas en el temor, sino liberación y crecimiento de las potencias superiores, prueba de amor y medio de unión, liberando al hombre de su egoísmo, de sus límites naturales para hacerle participar del orden de la caridad. La 'vida purgante' es condición intrínseca de la 'vida iluminativa' y de la vida 'unitiva'." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10ª ed., Paris, 1968, pág. 82.

⁴⁸ Conviene que prevengamos al lector de cualquier equívoco sobre este punto tan importante. Se cometería un error irremediable si se interpretase incorrectamente lo que entendía Blondel por *acción*: "(...) Mientras que había evocado

para mí la idea de un acabamiento, de una perfección a la vez formal y real, de una actualización de todas las potencias, de un pensamiento del pensamiento que vive, he ahí que, contrariamente a las connotaciones de la filosofía tradicional, se le ha opuesto al conocimiento, a la contemplación que es la forma más elevada y más plena de la acción, para hacerla sinónimo de impulso ciego, de instinto subconsciente, de simple tendencia vital, incluso de iniciativa brutal. No es mi culpa, sin embargo, si tales confusiones se han cometido obstinadamente." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 54.

⁴⁹ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, pág. 44.

"Por un lado, una concepción genérica, de la que el idealismo y el realismo bajo todas sus formas variadas no son más que especies híbridas, y que se puede llamar 'intelectualismo', se resume en este error fundamental: el hecho de pensamiento es considerado en sí mismo, separado del acto mismo de pensar, considerado no como un residuo o como repercusión de la vida a la vez fisiológica y moral, genérica e individual, sino como realidad en el aire, desarraigado de sus orígenes vitales, mutilado en sus ramificaciones naturales, estudiado tal como una momia inmóvilmente semejante a sí. Así considerada, la idea, en la que no queda nada de la vida subjetiva de donde procede, pero que no es más que la expresión estrecha de una idiosincrasia, es tratada como un ser aparte; y es a este ser, que no tiene otra alma que su contorno lógico, que se le concede decidir soberanamente de sus relaciones interiores y de sus extrañas relaciones universales." Maurice Blondel, *L'illusion idéaliste* (in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*), Presses Universitaires de France, Paris, 1956, pág. 120.

⁵⁰ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, págs. 45-46.

"SOPHRONE: Al meditar en nuestra última conversación, me he planteado una cuestión que quiero someter ante nuestros amigos, más numerosos hoy que en nuestras reuniones precedentes. Si adiviné bien la concatenación de nuestros procedimientos, me parece que en lugar de dejarnos extraviar en la vía filosófica en donde de ordinario se empeña la especulación intelectual, usted tiende a reducirnos al carácter motor de nuestras certezas naturales, a los aspectos prácticos de nuestro conocimiento, a esta metafísica que se despliega por nuestros actos más que por nuestras construcciones ideales. A este precio escapa, en efecto, de la dispersión y del conflicto de las teorías que se dividen desde el primer acceso de la reflexión en el dominio invisible e inverificable de las abstracciones. ¿Realmente es así?"

"PALÉONÉOS: Sí, seguramente. Pero mi intención no es, sin embargo, establecer una oposición tan tajante como la que usted hace entre el pensamiento viviente y activo por una parte, y el pensamiento abstracto y especulativo por otra parte: más adelante, les veremos alcanzarse y unirse en una colaboración que se puede llamar la santidad de la inteligencia y la vida normal del espíritu."

"MONOTIME: Tal es, en efecto, uno de los puntos más decisivos del gran debate que enfrenta a Aristóteles y la mayor parte de los modernos. El primero admite que la teoría, especulativamente obtenida, se sitúa en dignidad, en precisión, en valor real, sobre la práctica, siempre inadecuada y repleta de accidentes individuales y de fracasos parciales. Por el contrario, nuestros filósofos modernos han sido llevados a considerar el pensamiento, si se puede decirlo, vivido y realizado en actos inteligentes, como más rico que la teoría pura y los principios de los que se ha dicho frecuentemente que no son más que extractos empobrecidos de una realidad imatogable. Ahora bien, es sobre esta bifurcación que usted nos colocó, y con Sophrone, exijo que meditemos a fondo sobre la dirección a escoger."

"PALÉONÉOS: Usted me ofrece una opción que no acepto bajo esta forma de alternativa en la que quisiera imponérmela. No excluyo ni la una ni la otra de estas dos direcciones, y pretendo incluso hacerle recorrer las dos vías que parecen separarse definitivamente ante sus ojos, pero que espero mostrar que se completan, por poco que se siga un método de investigación verdaderamente conforme a los procedimientos naturales del espíritu." Maurice Blondel, *Dialogues sur La Pensée*, págs. 86-87.

⁵¹ Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 10^{ed}, Paris, 1968, págs. 20-21.

"Es por lo que Blondel se guarda bien de partir de un hecho aislado y arbitrariamente privilegiado, hecho íntimo o hecho externo. Parte de la experiencia espiritual integral, que llama *la acción*. Remonta a la fuente misma del espíritu, de donde ve brotar y divergir la energía intelectual y el movimiento voluntario (...) Lejos de oponer, como se ha creído, pensamiento y acción, inteligencia y voluntad, Blondel las ve incluirse mutuamente y honrarse con una prioridad recíproca. Desde el punto de partida, la inteligencia tiene una tendencia, la voluntad tiene unos ojos. Toda disyunción y toda rivalidad de influencia entre las dos no pueden surgir más que de un conflicto funcional, en todo caso de una diferenciación más tardía (...)

"La acción, en efecto, es todo esto: pensamiento operante y activo, acción pensada y operada, mirada y posesión del ser. Es a la vez la fuente de toda actividad y el foco de toda inteligibilidad. Es erróneamente que se le reduciría a una sola de sus funciones, que se le confundiría sea con la simple idea de la acción, sea con el movimiento irreflejo." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, (avec une préface de Maurice Blondel), Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948, pág. 35.

Si se prescinde de los prejuicios y se considera correctamente el esfuerzo sintético de la filosofía blondeliana - esfuerzo pertinente en una época caracterizada por las falsas dicotomías de la razón práctica y de la razón teórica, de la immanencia y de la trascendencia -, no resulta exagerado afirmar que su valor y su actualidad consisten justamente en ofrecer una alternativa viable para los espíritus preocupados sinceramente por servir a la filosofía, a la ciencia, a la moral y a la religión:

"Al extender la acepción de la palabra acción a todo el actuar humano, no es quizás absurdo pretender que Blondel hizo el mismo servicio a la filosofía que Descartes o Kant, reduciendo la diversidad de las cosas a la apercepción central del Cogito. Pues si es verdad que lo que es impensable no es nada, es igualmente verdadero, en el mundo espiritual, que lo que no actúa no es. Ahora bien, actuar no es principalmente ejercer una presión sobre el mundo exterior, es ante todo transformarse a sí mismo y, supremamente, entrar en comunicación con el absoluto. Por el rechazo del pasivismo en el triple dominio del conocimiento, del ser y de la voluntad, la filosofía de la acción rehabilitó al mismo tiempo la eficiencia de la técnica descubierta por Descartes, la dignidad de la moral realizada por Kant, el eminente valor de la metafísica y la soberana eficacia de la mística." *Ibidem*, pág. 37.

⁵² Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 265.

⁵³ Maurice Blondel, *Le procès de l'intelligence*, pág. 269.

"Es preciso que el pensamiento y el ser puedan penetrarse sin confundirse. Es preciso, más generalmente todavía, que los espíritus sean permeables a los demás espíritus, a todas las cosas, a Dios mismo, único Espíritu, y que, sin embargo, en esta unidad esencial, permanezca efectiva y personal la distinción de los diversos espíritus. He ahí finalmente lo que

implica el problema de la inteligencia." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Paris, 1928, pág. 168.

⁵⁴ Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 151.

⁵⁵ Cf. A. Lalande, *op. cit.*, pág. 1223.

⁵⁶ Jean Lacroix, Maurice Blondel. *Sa vie, son oeuvre. Avec une exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, 1963, pág. 80.

⁵⁷ Es, por lo tanto, fundamentalmente correcta y además loable la crítica de Héctor Zagal a quienes, bajo el pretexto de seguir fielmente a Aristóteles, desvinculan el acto del conocimiento humano de sus condiciones psicológicas y del *finis operantis*: "La lógica tiene derecho a separar mentalmente (dígase abstraer) lo que está unido en la realidad. El lógico no miente al prescindir de las condiciones reales psicológicas del conocimiento, porque él sabe - y nosotros con él - que ese soslayamiento del sujeto psicológico no tiene pretensiones metafísicas. El lógico hace a un lado al sujeto psicológico para poder alcanzar sus esquemas y reglas formales. Pero hacer lógica no es hacer metafísica.

"Si por metafísica se entiende un estudio de la realidad en cuanto realidad, es absurdo pretender entender el conocimiento humano prescindiendo de su primera condición de realidad: el sujeto psicológico. En el acto de conocer, el sujeto psicológico no es irrelevante." Héctor Zagal, "Psicologismo y praxis perfecta en Aristóteles", in *Diálogo Filosófico* 40 (1998), pág. 73.

Simplemente añadiríamos que la consideración del acto cognoscitivo, comprendido por supuesto en el nivel del conocimiento nocional, en el contexto de la vida subjetiva conduce necesariamente al planteamiento de un conocimiento perfeccionado por la acción - conocimiento que integra en una síntesis superior la vida sensible, psíquica y racional, y que por consiguiente depende de una concepción que no opone irreductiblemente ámbitos que no por ser heterogéneos y diversos jerárquicamente dejan de ser solidarios y realmente *unos* en el compuesto humano - y de una verdadera apertura a la trascendencia. En efecto, considerar las condiciones psicológicas del conocimiento equivale a restituir al acto cognoscitivo - en su nivel nocional, insistimos - su temporalidad y por consiguiente su ordenación a un acto superior - de ahí el peligro que conlleva el atribuir al acto cognoscitivo, nocional, el carácter de *praxis perfecta*: se hace del mismo un fin, una esencia hipostasiada o bien un punto de apoyo para una dialéctica virtual e inmanente, supuesto que en un momento dado se considere como inicialmente *limitado* -; considerar, por otra parte, el *finis operantis*, equivale a estudiar las condiciones de posibilidad para la realización de nuestra vida interior y de la comunión voluntaria con el Ser y los seres, y por lo tanto a definir la función subordinada del conocimiento teórico y objetivo.

⁵⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 425-426.

⁵⁹ Desgraciadamente algunos espíritus han heredado, a través de algunos manuales de historia de la filosofía, esta interpretación falsa y nociva. ¡Cuánto importa, por consiguiente, restituir en su significado auténtico el aprendizaje de la cultura histórica, ciertamente necesaria para la vida filosófica, proponiendo un retorno a la lectura directa y paciente de los textos! Lo demás, en efecto, es incompetencia.

⁶⁰ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 427.

⁶¹ "La ciencia del ser no basta para lograr el ser, en el sentido en que éste es la *salvación* y la *beatitud* del hombre, la *vida divina* en él. La palabra *ser* no significa aquí, evidentemente, el *siendo*, en el sentido llano de la existencia empírica; significa lo que se basta a sí mismo, el *absoluto*; lleva en su intención algo de la 'substancia' de Spinoza. Su significación aparece claramente cuando se confrontan dos proposiciones paralelas. Con algunas páginas de intervalo, Blondel, dice de la filosofía que no tiene por qué 'proporcionar el *ser* del que estudia la noción', y que no tiene por qué 'proporcionar el absoluto de la verdad substancial y saludable, aún cuando debe buscar sus condiciones'. Para él, pues, la filosofía debe reconocerse incapaz de colocarnos en posesión del absoluto, incapaz de consumir en nosotros la obra divina.

"Sin embargo, notémoslo bien, ella no podría jamás tener conciencia de esta incapacidad y de esta insuficiencia, si no tuviera la noción del absoluto y si no lo concibiera necesariamente como real. Según Blondel, es el momento mismo en que se desvela en el hombre la afirmación necesaria del ser, cuando reconoce la ineptitud de la especulación para colocar el hombre en posesión del ser. Ella no puede proclamar su propia insuficiencia para resolver plenamente el problema ontológico, sino en la medida en que contribuye por su parte a la solución, ella reconoce, pues, tener un alcance ontológico.

"Pero como conocimiento *teórico*, no es todavía conocimiento *vivificante* y *poseyente*. En este sentido, y solamente en éste, no se basta y no nos basta a nosotros mismos. No es el proceso de la filosofía lo que Blondel intenta, sino el de la filosofía *separada*. Muestra que, después de la aparición del cristianismo, la contemplación racional no puede reivindicar ya la autosuficiencia que se atribuía en el pensamiento helénico: debe conducir a algo diferente a ella misma. Para un pensador griego, como se sabe, el conocimiento de la verdad es *contemplación* (*theoria*) de lo que es *manifiesto* (*aletheia*). Según el Evangelio y la Biblia, es comunión (alianza) con lo que es *sólido* (Dios y su obra). Blondel desarrolla la primera hasta el punto en que aparece que llama a la segunda; establece así un lazo filosófico entre el patrimonio, conservado, del pensamiento griego, y la herencia aceptada (o rehusada) del pensamiento evangélico. Por consiguiente, cuando declara que la solución filosófica del problema ontológico es 'subjetiva e inmanente', que no tiene 'un valor objetivo o absoluto' da a entender simplemente que la *teoría humana* del ser no basta para poner al hombre *en comunión con el absoluto*." Henri Bouillard, S. J., *Blondel y el cristianismo*, (trad. Ramón Vilardell) ediciones península, Madrid, 1966, págs. 175-176.

⁶² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 427.

⁶³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 427.

⁶⁴ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 427-428.

⁶⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 428.

El lector debe advertir que Blondel habla de una *afirmación* (*légitimement affirmer*) que implica el doble aspecto del problema del conocimiento, y de ninguna manera uno solo: problema del estudio integral del orden real y problema de la presencia actual y viviente de esta realidad en el espíritu. Si se ignora esto se termina inevitablemente por confundirlo todo, y se descubre y denuncia errores o doctrinas perniciosas e incomprensibles cuando la dificultad es la propia incompetencia y la falta de atención. Es muy importante insistir en ello, sobre todo si se tiene en cuenta que algunos manuales de historia de la filosofía - haciendo presa fácil de algunos espíritus que creen sinceramente que tales

manuales son suficientes para adquirir un criterio objetivo e infalible de la verdad histórica, sin que se requiera la lectura directa de los autores - usan de los textos que hemos citado para descalificar y condenar a Blondel, lo que desgraciadamente ha provocado que ciertas almas delicadas sientan repugnancia o desinterés por la obra blondeliana, no obstante que podría servirles como alimento espiritual y como apoyo racional para fundamentar sus creencias religiosas. ¡Cuánta razón tenía Spinoza con su prescripción *Haud admirari, haud indignari, sed intelligere!*

El texto al que se refiere este pie de página ofreció ocasión para que filósofos y teólogos tomistas como el P. Garrigou-Lagrange y el P. Joseph de Tonquédec interpretasen groseramente el pensamiento profundo de Blondel. En realidad, difícilmente merecería atención un autor que sugiriese la tesis absurda y verdaderamente estúpida (*stultissima!*) de que el espíritu no tiene como objeto más que *fenómenos puros* - ¡como si al mencionar el aspecto subjetivo de los fenómenos que constituyen la ciencia y la filosofía y al afirmar que el fenómeno no es el equivalente o el sustituto del *ser*, conocido mediante la representación, se excluyera toda objetividad, toda intencionalidad, todo valor realista del conocimiento! -, y que esta inmanencia irremediable desde el punto de vista teórico podría superarse mediante el recurso a una *acción pura* opuesta a la idea.

"Muchos se han imaginado que el autor de estas líneas negaba la solidez de los conocimientos humanos, la realidad del mundo físico y las certezas de la metafísica, con miras a suspenderlas de la fe cristiana. Era leer al revés. Hay que reconocer que estas frases, colocadas en la introducción del capítulo, para anunciar las exposiciones ulteriores, no son claras inmediatamente. Pero la continuación que las comenta ampliamente, no deja duda alguna sobre su sentido. No niegan el valor de nuestros conocimientos, aún fragmentarios; indican el camino que hay que seguir para que el conocimiento humano pueda aprehenderse reflexivamente como conocimiento del absoluto y llegar a ser efectivamente posesión del absoluto. Lo que se condena aquí, bajo el nombre de idolatría del entendimiento, no es la confianza en la inteligencia, sino las aserciones prematuras y exclusivas que quieren hallar el ser en un substrato colocado detrás de cada fenómeno, o que identifican el ser ya sea a un fenómeno determinado, ya sea al conjunto de los fenómenos considerados en sí mismos." Henri Bouillard, S.J., *Blondel y el cristianismo*, pág., 196.

El propio Blondel no dejó de explicar en qué sentido se llamaba a sí mismo fenomenista: "Yo soy fenomenista en el sentido de que considero la filosofía como una forma parcial y subordinada de la actividad, que contribuye a esclarecer y a dirigir, pero sin suplirla." Carta de Blondel a Amédée de Margerie, 4 de septiembre de 1896.

⁶⁶ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 428-429.

Espíritus superficiales dan por hecho, basándose en dos o tres citas fuera de contexto leídas en algún manual de historia de la filosofía, que Blondel es *kantiano* en el sentido de que es agnóstico en relación con la metafísica objetiva y de que fundamenta la vida moral y religiosa exclusivamente en una razón práctica ciega y arbitraria. Léase el siguiente pasaje, y examínese después si no es coherente con el conjunto de la filosofía blondeliana:

"Observando que 'el cristiano no vive en el mundo de la ciencia, sino en el de la fe', se ha pretendido que el Kantismo ha substituido definitivamente el espíritu cristiano al espíritu helénico en la metafísica. Es un error. El Verbo no es menos luz que vida. Y, como el dogma enseña la distinción en la unidad de las operaciones divinas, así, en el hombre, la concepción y la posesión de la verdad real, aunque idénticas en un sentido, permanecen distintas, y, de hecho, separables." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 428-429 (nota a pie de página).

⁶⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 429.

⁶⁸ "Por lo que Blondel nos abría desde entonces una perspectiva sobre su 'doctrina del espíritu'. que nos invita a liberarnos de la imagen todavía materializante de mónadas cerradas y aisladas, para regresar a la noción de espíritus comulgando en el mismo Espíritu sin confundirse con él ni entre ellos." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, pág. 170.

⁶⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 429.

⁷⁰ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 429.

⁷¹ "La idea del ser es subjetiva, porque la implicamos en todo acto de voluntad; la idea del ser tiene, para nosotros, un sentido objetivo, porque lo que se produce en nosotros nos aparece como un sistema de medios y de fines todavía exteriores a nuestro querer y a nuestro ser; pues sin la asimilación de estos objetos y la posesión de estos fines no somos lo que queremos ser." Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 432-433.

⁷² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 431.

No es viable, no es realmente cierta una concepción que considera aisladamente al *objeto puro* bajo el pretexto de que es acto y fin al mismo tiempo, *praxis perfecta*. Si el objeto inteligible posee una consistencia relativa desde el punto de vista lógico, en realidad conforma el intermediario, necesario en la vida espiritual, entre las condiciones psicológicas que preparan la reflexión y la posesión real del ser implicada en un orden superior de comunión voluntaria e interacción libre del Ser y de los seres, *Vinculum Substantiale*.

⁷³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 431.

En algunos manuales de historia de la filosofía se puede leer que Blondel es *voluntarista*. Semejantes etiquetas, además de deformar y simplificar al extremo una doctrina compleja, provocan que algunos espíritus se ilusionen creyendo que por disponer de un amplio bagaje de calificativos ("ismos" e "ismos" *ad infinitum*) son poseedores ya de una verdadera cultura historiográfica.

Debemos decir, no obstante, que Blondel es *voluntarista* si por ello se entiende que no plantea el problema total del espíritu ignorando la complementariedad de nuestras facultades; no es *voluntarista* - como lo demuestran irrefutablemente los textos- si por ello se entiende que profesa una doctrina *absurda e ininteligible*, que le confiere a la voluntad la capacidad, mediante un decreto arbitrario, de afirmar lo que la razón no puede más que negar o desconocer.

"(...) La filosofía de la acción no es un *fidelsmo* que desconoce la consistencia y el valor del conocimiento humano, y tampoco un *voluntarismo o pragmatismo*, subordinándole a las exigencias dictatoriales de la voluntad o del 'corazón'. De las cuatro formas del conocimiento (sensible, nocional, real y místico) que pueden estar en cuestión y que Blondel fue llevado a estudiar sucesivamente (...) no hay una que no haya visto confirmada su solidez y su fecundidad al mismo tiempo que se encontraban limitadas, si se presenta el caso, sus pretensiones 'prematuramente ontológicas'. Si Blondel está en desacuerdo con un cierto racionalismo no es, en todo caso, en cuanto a la necesidad de someternos, espíritu, corazón y voluntad a la realidad indefectible del objeto: 'las cosas son incurablemente', ha dicho. Para él también se trata de 'volverse el otro', hasta 'el otro en tanto otro'. Para él también es el pensamiento lo que regula el ser, no el pensamiento lo que regula el ser. Solamente, en lugar de hacérselo tocar únicamente o contemplar desde el

exterior, por la 'pequeña ventana' del razonamiento, su meta es hacérselo poseer y asimilar *viribus unitis*. Y de esta síntesis orgánica del sujeto cognoscente, hemos visto cuál había sido cada vez más su preocupación de no excluir la inteligencia discursiva misma. Pues, además de su función pragmática tiene, ante la consideración de Blondel, su verdad intrínseca. Sin ofrecer *todo* lo real que la inteligencia aspira y que puede, por encima de ellos y sirviéndose de ellos, obtener, los conceptos y las nociones contienen algo *de lo real*. Aunque comportando un crecimiento indefinido, pueden tener su precisión irreformable. Se trata de no separar la inteligencia de sus condiciones vitales (como si se pretendiera hacer funcionar el cerebro aparte del organismo), y se trata también de liberarla de las construcciones más o menos artificiales en las que puede estar comprometida: pero no se trata de desconocerla o de dejarla desconocer." Paul Archambault, *op. cit.*, págs. 194-195.

⁷⁴ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 431.

En otras palabras, la idea de existencia real implica una certeza del entendimiento y un fin de la voluntad bajo la forma de una opción impuesta. El mundo, las personas y Dios no se limitan a ser nociones objetivas: son además el punto de apoyo necesario e inevitable de la acción moral, el *intermedio* que se impone a la solución práctica del problema de nuestro destino. De ahí la importancia de un estudio de las condiciones antecedentes de nuestra inteligencia (el pensamiento cósmico, el pensamiento orgánico, el pensamiento psíquico).

⁷⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 433.

⁷⁶ Términos como "idea abstracta" y "cuadro vacío", no significan, en el lenguaje blondeliano, *falsedad* o *pura subjetividad*; significan simplemente que no hay una equivalencia o una identidad de la realidad y de la ciencia de lo real. La ciencia y la metafísica estudian los diversos objetos desde distintos puntos de vista, les conocen como realmente existentes y como pertenecientes a un orden universal, pero no suplen ni su realidad ni su finalidad. En ese sentido, y no en otro cualquiera, son *abstractas*. El idealismo hegeliano - del que no pocos, que se jactan de ser discípulos fieles y portavoces únicos de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino, están más cerca que de la doctrina auténtica de aquellos que consideran sus maestros- pretende, por el contrario, que hay una identidad inmediata de la Razón y de las determinaciones concretas del orden real. Como observó profundamente Victor Delbos:

"Lo que constituye la falta del hegelianismo, no es haber concebido que la unidad de lo Infinito y de lo finito es la verdad, no es tampoco haber fundado su dialéctica sobre la identidad de los contradictorios, es haber admitido que la unidad de lo Infinito y de lo finito no supone nada más allá de la expresión que la traduce, y que la verdad entera se deja comprender absolutamente en la dialéctica." Victor Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Alcan, Paris, 1893, pág. 560.

⁷⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 432.

⁷⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 432.

⁷⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 433.

⁸⁰ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 433.

⁸¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 433-434.

⁸² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 434.

⁸³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 434.

⁸⁴ Metafísica que se opone necesariamente a toda tentativa de expresar el orden de la naturaleza y de la gracia a partir de una lógica conceptual, como si este orden pudiera implicarse en la inmanencia de una dialéctica especulativa e idealista: tal sería la tendencia constante del virtualismo leibniciano, carente en absoluto de la perspectiva de la acción y de la libertad.

⁸⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 434.

Lo que la razón discierne como un conjunto de relaciones inteligibles y necesarias permanece vacío y abstracto si la acción libre no le aporta un contenido concreto. En otras palabras, a diferencia del idealismo que pretende que la dialéctica racional es el continente de las determinaciones concretas de la realidad, Blondel afirma que esta dialéctica expresa intencionalmente las condiciones ideales de la realidad, la verdad que finalmente determinará, para bien o para mal, el destino de los espíritus; pero para constituir un orden subsistente, es preciso que la acción libre configure este esquema ofrecido por el pensamiento. Adviértase que el término *acción* no se refiere, en el vocabulario blondeliano, a una iniciativa cuyos *point de départ* y *point d'arrivée* son exclusivamente interiores a un sujeto o a un individuo. Alude más bien a un *complexus* de actividades originales, de pasiones reales, de creaciones libres y de recepciones mortificantes, de manifestaciones autónomas y de sujeciones onerosas y heterónomas, no necesariamente opuestas.

⁸⁶ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 435-436.

⁸⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 429.

⁸⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 436. Es absolutamente necesario que el lector se esfuerce por comprender estas distinciones. Muchas críticas injustificadas de la filosofía de Blondel - críticas que todavía se exponen en las aulas, en artículos y en conversaciones, tomando como material de apoyo algunos manuales de historia de la filosofía - obedecen a esta incapacidad de discernir y distinguir problemas complejos que no siempre versan sobre una dificultad específica y lineal. Es lo que se indicaba en la respuesta a uno de los principales detractores de Blondel:

"(...) El problema de la relación de nuestros pensamientos con las realidades en las que se fundan es un problema; el problema de la relación de estos pensamientos elaborados y objetivos con los actos subjetivos y los estados psicológicos que son su condición antecedente es otro problema; el problema de la relación de estos pensamientos explícitos con las acciones a que tienden, con los fines que proponen a nuestra acción, es todavía otro problema; el problema de la relación de nuestras acciones con los pensamientos precisos y las luces nuevas que son una consecuencia normal de aquellas es todavía otro problema enteramente distinto; el problema de la relación de nuestra actitud consciente, querida y práctica, con el grado de verdad que poseemos y de unión con los seres que conocemos, es todavía un problema muy diferente. Se trata de problemas reales *in concreto*, y a los cuales Blondel ofreció sucesivamente su atención. Ahora bien, el P. de Tonquédec mezcla los textos que se relacionan con ellos, no comprende ninguno en su sentido distinto y confunde las soluciones relativas a cada uno. Y substituye a estas cuestiones, completamente positivas y distintas, un juego infantil de conceptos artificiales y antagonistas *in abstracto*: 'conocimiento puro', 'acción completamente sola', 'acción-experiencia', 'acción-opción', que valen tanto para las cuestiones que nos interesan como los principios de Tales, de Anaximenes o de Anaximandro." , in *Annales de Philosophie chrétienne (revue des revues)*, t. 165, pág. 435-438.

Limitémonos a ofrecer al lector un ejemplo de las deformaciones y de las injusticias que tanto han contribuido para que muchos espíritus se desinteresen de la filosofía blondeliana: en uno de los tomos de la *Historia de la Filosofía* de Guillermo Fraile y de Teófilo Urdanoz - cuya exposición de la obra de Maurice Blondel es pésima y de segunda mano - se menciona al P. Joseph de Tonquédec, S.J. como un notable teólogo y filósofo, y se dice que uno de sus méritos es la refutación de la filosofía blondeliana. Juzgue ahora el lector imparcial si se puede atribuir a Blondel y a sus discípulos, *simpliciter*, esta clase de ideas, como hizo el P. de Tonquédec y como todavía hacen algunos, no obstante no haber leído una sola página de Blondel:

"Así, cada cual puede pensar a su antojo. Esto es conforme al principio de inmanencia, que hace de la verdad una cosa personal e incommunicable: nada puede entrar en un sujeto que no sea llamado por él, conforme a sus necesidades individuales. ¡Ahí arriba, no queda sino mandar a paseo las razones, los argumentos, la realidad objetiva!"

⁸⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 436-437.

⁹⁰ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 437.

"No pretende [Blondel, n. del tr.] ligar el valor del conocimiento a una elección existencial ni introducir el ser en un pensamiento que hasta ahí carecería de él; afirma, por el contrario, que es imposible escindir el ser y el conocer, sin destruir, con su relación, su realidad y su inteligibilidad misma; y sin embargo, si se practica esta escisión por un procedimiento o un artificio cualquiera, se opera una vivisección mortal, que yuxtapone una representación a una cosa, en lugar de mantener en el conocimiento viviente la presencia real del ser. La gran lección de la necesidad de la opción, no es la debilidad del orden del conocimiento, lejos de ahí; *es solamente que el análisis regresivo no se basta*. Pues la regresión analítica, por no ser una simple adición de medios hipotéticos o todavía una sucesión de acontecimientos sin razón determinante, implica en todos sus puntos, como la estructura que literalmente la sostiene en el ser, la marcha progresiva. La opción no es otra cosa, si se puede decirlo, que esta lectura interior del trazado realizador en el espesor de la serie objetiva. Se vuelve constitutiva del ser porque, a la manera plotiniana, encuentra el ser como el indicio del Uno." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, avec une préface de Maurice Blondel, Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1948, pág. 114.

⁹¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 437.

"La filosofía de la acción *no es tampoco un subjetivismo idealista* que encerraría el sujeto pensante y activo en el mundo cerrado de sus representaciones y de sus operaciones. Admite que no se recibe la verdad enteramente hecha, pero de ninguna manera - ¿es necesario repetirlo? - que la crea uno mismo. El subjetivismo más incurable, repetía de buena gana el P. Laberthonnière, no es aquel para el que 'la verdad no se vuelve nuestra, no nos ilumina y no nos vivifica sino en la medida en que nosotros mismos, con todo lo que somos, trabajamos para realizarla en nosotros', sino aquel que una pretensión orgullosa a la objetividad impersonal fija en una manera estrecha y relativa de ver y de pensar (...) En cuanto al reproche muchas veces renovado de kantismo, es en verdad particularmente fácil de descartar. Si es verdad que el kantismo reposa esencialmente sobre la distinción del fenómeno y del noúmeno por una parte, y de la razón teórica y de la razón práctica por otra parte, nada menos kantiano que una filosofía según la cual el conocimiento

especulativo, alimentándose de las fuentes de la vida, comulga y participa efectivamente en la realidad plena." Paul Archambault, *op. cit.*, págs. 195-196.

⁹² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 437.

⁹³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 438.

"Se puede medir ahora el error de los intérpretes antiguos según los cuales la opción religiosa tendría la misión de conferir al conocimiento teórico un valor objetivo y a la filosofía un alcance ontológico, de los cuales estarían por sí mismos enteramente desprovistos. Según Blondel, como se ha visto, la filosofía establece que hay una afirmación necesaria del ser, que ésta nos propone una alternativa inevitable, que la posesión o la privación del ser depende de nuestra opción, que la afirmación originaria subsiste a través de esta elección, como un juez y como una espada de dos filos. Si, diciendo esto, no tenía conciencia de decir el ser, su propósito sería vacío e insensato. Sólo que, el ser, es tal que decirlo y poseerlo son dos cosas diferentes." Henri Bouillard, S.J., *Blondel y el cristianismo*, págs. 179-180.

⁹⁴ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág., 438.

⁹⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 438.

⁹⁶ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 439.

⁹⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 439.

⁹⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 439.

⁹⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 439.

"Por ahí se explica la cruel equivocación de la conciencia desgraciada. Se complace en las falsas claridades del pensamiento analítico y se rehusa a ver en éste el revés de un pensamiento implícito, que no es otro que la presencia iluminadora y realizadora del Valor. Substituye así el idolo al verdadero Dios, la sombra y la imagen a la realidad del Ser. El espíritu se retorna entonces contra sí mismo, pervierte el sentido de su propio dinamismo, se pone en contradicción con su norma íntima, que es la irradiación del Foco trascendente. La caída, es este rechazo de profundización del plano de las evidencias por el plano de los valores, esta pretensión de bastarse con sus propios medios y de 'cerrar' la vida humana sin reconocer la verdadera fuente de la luz y de la acción. Colocando el todo del ser en los objetos o en sus propias construcciones y no en la Realidad-Sujeto, ahí donde solamente pueden reunirse el conocer, el ser y el actuar, la conciencia desgraciada se degrada; se define literalmente por una inversión del ser." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, págs. 114-115.

¹⁰⁰ Maurice Blondel, *L'illusion idéaliste*, pág. 117, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

¹⁰¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 429.

¹⁰² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 440.

"Antes de la opción, debemos afirmar, en virtud del simple determinismo de la acción inteligente y libre, que todas las cosas no subsisten más que por su relación con Dios. Nuestro acto de intelección conduce, por lo tanto, a relacionar todo lo real con Dios. Incluso si no aceptáramos voluntariamente a Dios en nuestra vida, estamos obligados de afirmar que nada tiene sentido sino en relación con él. Pero después de la acción, cuando esta es positiva en el acto mismo por el cual nos disponemos a recibirla, una relación nueva de todo lo creado se afirma en nosotros.

"La fiftiación adoptiva, en vista de la cual se ofrecen todas las gracias actuales, al mismo tiempo que cambia profundamente las condiciones de nuestro ser, modifica la significación de todo el universo. Puesto que nada subsiste en el universo sino como medio para el hombre de encaminarse a Dios, todo se manifiesta, después de la opción, como medio de vivir y de actuar como hijo de Dios.

Esta función verdadera de todo el universo - que es un descubrimiento para el creyente - constituye un cambio en el conocimiento. Basta, para convencerse de ello, comparar la actitud del creyente frente al mundo con la de quien no tiene la fe.

El creyente ve en el mundo una tierra de elección. La representación que tiene del mismo no ha cambiado, ciertamente, después del acto de fe, pero la significación del mundo es completamente diferente para él. El arte, los descubrimientos científicos, la actividad económica e industrial, todo esto no es ya función de un destino terrestre, sino de una vida sobrenatural.

Esta afirmación del papel nuevo de todas las cosas, que sólo la revelación aceptada integralmente puede hacer surgir de la conciencia, constituye el valor epistemológico de la acción." Fr. Taymans D'Eypernon, S.J., *Le Blondélisme*, Musseum Lessianum, Louvain, 1933, págs. 77-78.

¹⁰³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 440.

"Así, la necesidad de una opción constructiva cesa de ser un escándalo para la razón. En un mundo de esencias ideales, en donde para poseerse bastaría regresar sobre sí por la reflexión, todo se resolvería sin duda sobre el plano del verbo. Así lo deseaba, quizás, un cierto intelectualismo griego. Pero para Blondel, el juego dialéctico es más complejo: para obtener el ser, el sujeto debe primero desprenderse de su poder legislador, que no es propio más que para la sistematización de los fenómenos; debe insertarse después, o más bien al mismo tiempo, en un movimiento de regeneración que supera el plano de la organización inteligible, puesto que es a la vez su fundamento y su fin. Se comprende enteramente la necesidad de esta segunda marcha, si se observa que la idea de ser en Blondel es más exactamente la idea del Ser, es decir no un principio trascendental como para el idealismo kantiano, sino la expresión misma del Trascendente. Ahora bien, si es el Ser lo que, en definitiva, ejerce la función judicial en el seno de los seres participados y derivados, es preciso inevitablemente subordinarle el comportamiento de las esencias que expresan estas participaciones, de donde la imposibilidad para ellas de prescribir el ser, si no se adhieren, al menos implícitamente, a su fuente. La opción les permite, así, por esta reintegración al absoluto a la vez inmanente y trascendente, relacionar con su verdadero principio el dinamismo del ser y ejercer a su vez, como un poder delegado, la función ontogénica." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, págs. 106-107.

¹⁰⁴ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 440.

"Es preciso comprender de qué manera habitual se plantea para Blondel la cuestión del valor ontológico del conocimiento abstracto. No se pregunta si es un cuadro que se asemeja al modelo que pretende reproducir. Si se quiere decir que no nos es permitido pensar lo que nos plazca, que hay leyes que se imponen a la expresión abstracta de la verdad, que es un deber conocerlas y aplicarlas, que descuidarlas sería nocivo no solamente para nuestros intereses prácticos, sino para nuestros intereses espirituales, se tiene completamente razón de afirmar que el conocimiento conceptual tiene un valor y un alcance ontológicos. Si se quisiera decir que por sí mismo tiene la virtud de

aproximarnos a la posesión del ser, que al desarrollarlo nos enriquecemos con la realidad, es falso decir que tiene un alcance ontológico. Es el pasaje necesario entre una posesión mínima sin la cual no habría espíritu y una posesión perfecta que es el término hacia el cual tendemos." Yves de Montcheuil, S.J., *Maurice Blondel. Pages Religieuses*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1942.

¹⁰⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 440-441.

¹⁰⁶ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 441.

Con razón escribía Henry Duméry: "En cada parte el todo está presente como idea directora y como unidad realizadora. Más todavía, para que el todo tenga un sentido y un valor, es preciso que sea relacionado con el Primer principio y con el Valor originario. Por lo tanto, la dialéctica no se estabiliza en tanto que la subordinación final al Ser. único dispensador, no ha sido operada. Así, la investigación ontológica no es solamente la elaboración de un estatuto coherente para fijar las relaciones de los seres entre sí, es decir un intento de clasificación abstracta, sino un esfuerzo real para hacer participar todos los existentes en la fuente trascendente de la vida y de la actividad. Es por lo que el camino hacia el ser no atraviesa únicamente el determinismo inteligible de los objetos; una *opción* frente al Absoluto le intercepta e incluso le divide: hay bifurcación. Para ser, no basta con existir; es preciso optar." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, págs. 102-103.

¹⁰⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 442.

Blondel no negó en ningún momento la certeza objetiva que acompaña a la formulación exacta y actual de las pruebas de la existencia de Dios. Simple y sencillamente se preocupa por situarlas en el contexto de su importante distinción entre un conocimiento nocional y un conocimiento real, un conocimiento del ser y un conocimiento en el que el ser está efectivamente presente. Se constituye así el portavoz legítimo de la tradición cristiana, como justamente observó H. Bouillard:

"El autor de *L'Action* distingue, como se ve, dos afirmaciones de Dios: una, originaria y necesaria, implícitamente presente en todo hombre; otra, voluntaria, incluida en la opción religiosa positiva. Conviene señalar que examina de nuevo con ello por su cuenta una idea paulina. Por otra parte, es plenamente consciente de ello.

San Pablo, como se sabe, dice de los paganos idólatras que 'no tienen excusa, porque conociendo a Dios, no lo han honrado ni gratificado como Dios' (*Rom* 1, 20-21). Defiende, pues, que la idolatría implica un concepto originario del verdadero Dios, que es desconocimiento culpable de lo que es inevitablemente conocido. Por eso invita a los paganos a reconocer activamente lo que ellos saben confusamente. Va a presentarles la fe cristiana como la actualización verdadera de este conocimiento que la idolatría pervirtió. Para él, pues, el reconocimiento efectivo del verdadero Dios es un acto libre, cuya necesidad está interiormente prescrita por el concepto originario de este Dios.

"He aquí la idea que Blondel ha examinado de nuevo y ha elaborado. Se remonta, pues, a las fuentes mismas del cristianismo, cuando se distingue dos afirmaciones de Dios y precisa que el conocimiento real de Dios es idéntico a la opción religiosa, por la que el hombre sale de la 'superstición' para abrirse a la acción de Dios." Henri Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, págs. 206-207.

¹⁰⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 442.

"¿Qué es, pues, en definitiva, la filosofía de la acción? La reconstrucción laboriosa, la continuación a fondo, la revalorización de tesis filosóficas a la vez muy antiguas y siempre nuevas, donde se encuentran, donde pueden acordarse la experiencia humana más simple y la especulación más advertida:

"1º Desde el punto de vista psicológico, la afirmación de una estrecha interacción y circunmincesión de las diversas funciones mentales y humanas. (...) Toda idea es motivo y todo motivo idea (...) Pues, por una parte, el motivo resume los impulsos espontáneos, las tendencias elementales de una voluntad que, según la frase de Pascal, es inicialmente 'toda naturaleza', y acarrea así una savia cargada de la realidad más substancial; por otra parte, a medida que la acción se realiza y se expande al exterior, el motivo se enriquece con todo lo que sin ella permanecería desconocido e inexplorado, de todo lo que, por ella, se revela a nosotros y se ilumina para nosotros. Y se comprende así que la voluntad pueda desempeñar, frente a la inteligencia, no el papel de una soberana que formularía a priori de las exigencias ineluctables, sino de una aliada que no tiende más que a hacerle aprovechar de sus experiencias y descubrimientos personales (...) La voluntad es medio de creer puesto que es medio de ver, y es medio de ver puesto que es medio de penetrar y de asimilar lo real. Llena al pensamiento de verdad al mismo tiempo y por el mismo procedimiento que llena al ser de realidad. Y sucede lo mismo con todos los problemas conexos: sensibilidad y entendimiento, discurso e intuición, práctica y teoría, ciencia y metafísica, etc. Se expresa mal cuando se habla de las diversas piezas de nuestra máquina. Nuestra unidad verdadera es correlación orgánica y conexión funcional." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Paris, 1928, págs. 200-202.

¹⁰⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 443.

Cabe preguntarse si un estudio filosófico de la mística no va más allá de establecer una analogía entre la metafísica, en tanto que implica un conocimiento por vía de negación, y la así llamada "noche del espíritu", y de afirmar a continuación que, al final, no hay entre una y otra proporción posible, puesto que la vida mística implica un elemento propiamente sobrenatural, que la explicaría exclusivamente. Tal punto de vista es demasiado pobre, e incluso corre el riesgo de deformar lo que examina y pretende describir.

Es verdad que los estados místicos no podrían explicarse sin las gracias infusas, pero esto no quiere decir que no haya una preparación, *ex parte hominis*, para recibir estos dones gratuitos, como si el místico no fuese sino una materia informe escogida al azar por el capricho divino para ostentar su poder y su gloria. De hecho, el estudio filosófico de la mística posee un valor insustituible en tanto que constituye una perspectiva privilegiada para considerar, en su orden natural, el desarrollo normal del conocimiento concreto y real, así como el despliegue real del dinamismo de la acción, esencialmente religioso:

"La mística no es una execrecencia, una extravagancia, una anomalía: no se puede, ni en el nombre de la ciencia, ni de la filosofía, ni de la teología, oponer un rechazo absoluto a un examen racional. En conexión con las aspiraciones más profundas, con las exigencias más altas del destino humano, procede justamente *de sursum*, no cesa por ello de arraigarse *in visceribus*, y de responder a problemas que plantean, pero que no resuelven completamente las doctrinas del conocimiento y de la acción, ni siquiera las claridades adquiridas de la fe y del ascetismo común. Lejos de estar en conflicto con el desarrollo normal de nuestras potencias naturales, extrae de ahí virtualidades ignoradas, requiere su

concurso preparatorio, comporta su control accesorio; aprovecha, en ciertos aspectos, sus esfuerzos críticos para precisarse y especificarse a sí misma. Más este examen natural y racional es penetrante, menos se naturaliza y se racionaliza la mística, evitando confundirla, en lo bajo, con lo que no le pertenece, en lo alto, con lo que no es: ni exaltación sensible, ni hechos patológicos, ni contacto con la esencia divina, ni ideas infusas, ni realidad ya celeste y visión beatífica. En la mística, ciertamente, todo es razonable, pero lo es plena y eminentemente. Y porque hay, no sin duda en los dones infusos, sino en la preparación mística, algo que responde al llamado profundo y al movimiento general del conocimiento y de la vida espiritual, todos pueden y deben tender a ella, pero sin pretenderla, puesto que es preciso respetar la soberaneidad gratuita de las gracias de unión." Maurice Blondel, *Le problème de la Mystique*, págs. 58-59.

Un místico como san Juan de la Cruz es el modelo de la perfecta vida intelectual, tal como puede adquirirla el hombre en este mundo, y difícilmente se podría aceptar una idea de *sabiduría* que, bajo el pretexto de rigor científico y filosófico, se llega a proponer como la única posible en el orden natural, esto es, la sabiduría de los conceptos y de las demostraciones lógicas. El error de fondo que explica esta postura consiste en separar el conocimiento de la acción, la moralidad de la vida intelectual, el dinamismo espiritual de la apertura religiosa. Lo más lamentable es que, una vez asumidas teórica o implícitamente estas oposiciones, todo esfuerzo por superarlas se considera como una confusión irremediable de dominios diversos, tales como el orden natural y el orden sobrenatural, el orden del conocimiento y el orden de la voluntad, el orden del acto cognoscitivo puro y el orden psicológico.

¹¹⁰ S. Th. IIa IIae, q. XII, art. 6, in c.

Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate, quia ubi est major charitas ibi est maius desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit et beator erit.

("Por lo que el intelecto que participe más de la luz de gloria, verá más perfectamente a Dios. Ahora bien, participará más de la luz de gloria quien tenga mayor caridad, puesto que donde hay mayor caridad, hay mayor deseo. Y el deseo en cierto modo hace al deseoso apto y dispuesto para la recepción de lo deseado. Por lo que quien tenga mayor caridad, verá más perfectamente a Dios y será más feliz.").

¹¹¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 443.

"(...) Las cosas no son para nosotros sino en la medida en que queramos que sean. Cuando, egoístamente, nos rehusamos a reconocer y a ratificar las aparentes necesidades que pesan sobre nosotros y nos subordinan a otros seres, no suprimimos, comprendase bien, su existencia, o incluso su representación, como si la verdad dependiera de nosotros, mientras que se trata por el contrario de depender de ella. Pero nos hacemos imposible la posesión real efectiva, la penetración íntima." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, págs. 29-30.

¹¹² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 443-444.

"Uno se pregunta, escribía acertadamente H. Bouillard, en virtud de qué espejismo el filósofo que ha escrito tales frases ha podido pasar a los ojos de ciertos intérpretes por fenomenista y subjetivista." Henri Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, pág. 184.

¹¹³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 444.

¹¹⁴ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), págs. 444-445.

Muy profundamente, Paul Archambault decía lo siguiente:

"(...) No lo olvidemos sin embargo: no es por vía de argumentación como esta operación puede lograrse. *No hay solución teórica adecuada para el problema filosófico y religioso, porque ninguna especulación podría suplir y anticipar las luces reservadas únicamente para el ascetismo y para la práctica efectiva* (...) ¡Se dice pronto, y es, parece, fácil de admitir! ¡Pero qué difícil es hacerlo comprender y realizar plenamente! ¡Háganos, pues, ver por fin esta verdad que comenzamos a tocar! ¡Díganos la palabra que esperamos y que nos hará caer las escamas de los ojos! ¡Ofrézcenos la clave de tantas dificultades que nos detienen y nos angustian todavía! Muchas veces, sin duda, Blondel se vio solicitado en estos términos. A estos mendicantes de la verdad toda hecha, debió recordarles que la verdad no se entrega así. Incluso cuando se *le afirma* legítimamente, por pruebas irrefutables, no podría ser cuestión de *ver* por anticipado lo que primeramente debe vivirse (frecuentemente, por otra parte, más allá de los límites de la vida y del orden presente). No hay una palabra mágica, una contraseña clave, que puedan permitirnos eludir esta ley fundamental: la inteligencia del ser es sólo para aquellos que han progresado suficientemente en el ser. Acordar al eterno milenarismo intelectual las satisfacciones que reclama, hubiera sido para un Blondel, hablando con propiedad, renegar de la causa que había venido a servir. Una filosofía *de* la acción no es una especulación *sobre* la acción: no conserva originalidad y fecundidad más que reservando la parte del hombre en el filósofo, del esfuerzo moral en la investigación intelectual, de la práctica en la teoría, de la vida misma en el conocimiento y el equilibrio de la vida.

"(...) Incluso el conocimiento más realista, el sentimiento más sabroso del Dios inevitablemente presente, no nos entrega todavía este Dios misterioso. Con mayor razón no podría depender de algún artificio dialéctico cualquiera ponernos en la condición de la vida perfecta. Hay una 'noche oscura' de los sentidos y del entendimiento que se debe atravesar para llegar a la verdadera luz. Hay una cierta claridad que es sinónima de orgullo y de suficiencia. Es preciso tener el coraje de pasar por un poco loco - en el sentido en que un san Pablo hablaba de la locura de la cruz - para salir de esta zona intermedia que es la tierra de la elección de la medianía." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, págs. 211-212.

¹¹⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), pág. 423.

Es curioso advenir que los reproches dirigidos contra Blondel a propósito de su noción de verdad y de su doctrina de la inteligencia - cuyo centro es la teoría de la mutua implicación del conocimiento y de la acción - bajo el pretexto de defender la objetividad del conocimiento especulativo y su consistencia original y absoluta, suponen de fondo ideas inaceptables, o por lo menos peligrosas, para una auténtica filosofía católica.

En efecto, si se considera exclusivamente que la verdad es, *simpliciter et non secundum quid*, la adecuación de la idea y de la realidad en la teoría, si se considera además que la perfección de la vida intelectual es posible sin trascender el orden puramente teórico, sin el concurso efectivo de nuestras demás facultades, sin la pasión que respeta

la acción original de *lo otro*, se corre el riesgo entonces de excluir, o al menos hacer inexplicables, las condiciones de la vida moral, religiosa y mística.

Blondel, en cambio, gracias a su noción de verdad, pudo orientar el dinamismo del espíritu ya no a una visión de Dios en la idea, o una autoconciencia del *Yo* absoluto en un momento de la historia, sino a una comunión real de voluntades que mantiene la originalidad de nuestro ser y la absoluta trascendencia de Dios.

Ahora bien, aquí sobre todo se debe evitar un error inverso: por enfatizar el papel de la voluntad en la vida religiosa, por insistir en la liberalidad de la Caridad infinita, se corre el riesgo de ignorar la diferencia radical que separa al Creador de la criatura, *post creationem nec plus entis, nec plus sapientiae, nec plus amoris*:

"Incomprensible para un Aristóteles que declaraba fuera de lugar o incluso absurda, *atopon*, toda relación de amor entre el hombre y Dios, la caridad aparece tan bella para quien medita en ella, es tan conforme con las mejores manifestaciones que trabajan a nuestros contemporáneos, que algunos están tentados de colocarla a ella sola hasta adelante para relegar el Dios de temor y de rigor, el Dios de claridad y de verdad: interpretan el *propter nos homines* del *Credo* como si la humanidad respondiera plenamente a la paternidad divina imitando por una generosidad recíproca, *de plano*, esta donación semejante del ser al ser, del amor al amor. Pero, por escapar de Charybde y de Scylla, no hay que desembarcar demasiado pronto, ni faltar al precepto evangélico: *duc in altum*. Esta alta mar que debemos afrontar cueste lo que cueste, es esta amorosa exigencia de un Dios que, queriendo nuestro mayor bien, no se humanizó sino para divinizarnos, no metafóricamente, miméticamente, antropomórficamente, sino, si se puede decirlo así, inflexiblemente, 'locamente', franqueando los abismos metafísicos, eludiendo las imposibilidades morales, comunicando paradójicamente por gracia y en el orden de los secretos personales y de las voluntades inviolables lo que es incommunicable por naturaleza y en el orden de las cosas, de las alegrías, de los bienes asequibles y donables en toda propiedad. Se cree a veces magnificar la bondad divina, descartando de nuestra vocación humana la idea de una mortificación fundamental e invocando una generosidad primera y única que no tendría más que expanderse en el esfuerzo moral y en la alabanza religiosa: en realidad, esta pretendida amplificación del ideal espiritual y de la caridad desbordante rebaja y mutila a la vez tanto el don de Dios, que no es algo creable y transmisible, puesto que es Dios mismo, y la dignidad, la grandeza, la eficacia del hombre, puesto que no quiere y no debe permanecer solamente un obligado, un servidor, un deudor: lo que Dios hizo onerosamente por el hombre, el hombre debe hacerlo onerosamente por Dios: *se ipsum exinanivit*. Y esta dura condición es la única vía de la bondad infinita, no solamente para levantarnos del estado de pecador más bajo que la nada, sino para elevarnos a la amistad, a la adopción, convidándonos al banquete mismo de la Divinidad." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 163-164.

La Metafísica del *Vinculum Substantiale* no se limita, por lo tanto, a bosquejar un orden ideal de comunión personal y religiosa. Se interroga igualmente por las condiciones de posibilidad de este orden, y concluye por fuerza que es naturalmente inaccesible.

De ninguna manera se quiere decir que la *naturaleza* del hombre deba ser erradicada, que no posea valor alguno o que se disolverá en una vida futura mejor. No obstante, contra las pretensiones de algunos que se reclaman de la filosofía clásica, pero inconscientemente tienden a reivindicar un estado de naturaleza pura o a concebir el modelo de la perfección y de la felicidad humanas, incluso *post mortem*, única y exclusivamente como una especie de sublimación

de las facultades naturales *qua talis*, es preciso decir: de hecho, histórica y concretamente, no hay un estado de naturaleza pura para la humanidad; de hecho y de derecho, la vida religiosa, por razones metafísicas ineluctables, exige la consistencia relativa de nuestra naturaleza - de otra manera no sería humana - y una mortificación esencial de la misma - de otra manera se adoraría un ídolo, y no al Dios vivo, *Ego sum qui sum* -:

"Si nuestro deseo, si nuestra dignidad, es semejarnos al Acto puro y a la infinita Caridad, no podemos limitarnos a recibir y a padecer, incluso las más bellas liberalidades: es necesario que tengamos que actuar y dar. ¿Pero qué? No teniendo nada que dar más que un primer don que es nuestro ser nativo, es este ser original lo que, para cooperar activamente a nuestra génesis divina, tenemos que ofrecer en holocausto al fuego del cielo, a un amor y para un amor más fuerte que la muerte, más fuerte que el mundo, más fuerte que la nada de la que debemos surgir, más fuerte que el pecado que es peor que todo, *de profundis*: negación aparente que es en realidad la afirmación más radical, que sola hace posible el *denuo nasci*, que suscita un nuevo ser cuya muerte natural y consentida prepara y permite el advenimiento sobrenatural. El primer don es por lo tanto necesario para que pueda haber un segundo infinitamente superior, pues este segundo don, que no podría colocarse en nosotros como naturaleza, no parece reclamar de nosotros una pasividad más que para hacer de nosotros una actividad pura y victoriosa de toda receptividad inferior. Si no contentáramos con el primer don, si quisiéramos ejercer directamente nuestro poder inicial de concebir y de querer a Dios a nuestra manera humana, no fabricaríamos más que una copia antropomórfica, una falsificación rebajada, un pseudo-Dios, del que no podríamos esperar más que una pseudo-unidad y una pseudo-beatitud." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 166-167.

¿Se comprende ahora la importancia filosófica de considerar el inacabamiento esencial de la inteligencia y del pensamiento, en lugar de apostar todo a una ciencia especulativa suficiente y definitiva? ¿Se comprende cómo la filosofía, por su dinamismo intrínseco, se ve conducida a considerar la hipótesis del Cristianismo como una posible respuesta a problemas que no puede dejar de plantear?

Capítulo 4: Inacabamiento de la inteligencia y doctrina del espíritu.

4.1. Deficiencia natural y exigencia racional del pensamiento.

Hay en nosotros dos formas diversas de conocimiento, a saber, nocional y real; ambos se ordenan y se subordinan jerárquicamente, y finalmente se implican mutuamente sin confundirse. No se trata, sin embargo, de una constatación que bastaría, por sí misma, para satisfacer nuestra curiosidad especulativa, o mejor dicho, el dinamismo profundo de la inteligencia. No, la presencia en nosotros de dos clases de conocimiento, de dos clases de pensamiento, nos impone un deber y una obligación precisa para contribuir al desarrollo de nuestra vida intelectual.

Ahora bien, si la *opción religiosa* - o mejor dicho, las opciones que se ofrecen continuamente a la voluntad del hombre y que definen su actitud ante el absoluto¹- no es la expresión sencilla de una iniciativa individual, sino la aceptación mortificante del querer divino en nosotros, es necesario preguntarnos si este despliegue efectivo de la inteligencia hacia su perfección es asequible en realidad, y si es suficiente nuestro esfuerzo natural para alcanzar el estado de plenitud inevitablemente deseado.

Blondel formuló con exactitud la interrogante decisiva: "¿Habría verdaderamente, en puntos importantes que podrían ser cada vez más extensos, unidad conquistada del conocer y del ser, del pensar y del actuar, de suerte que no quedaría ni hiato, ni incluso inadecuación, lo que permitiría bastarse a nuestra ciencia, a nuestra filosofía, y enviar el mundo de la fe al dominio subalterno de los sucedáneos y de las supersticiones? 'No hay ya misterio', decía Berthelot. Y Guyau profetizaba la irreligión del porvenir, un culto que muchos de nuestros contemporáneos practican desde el presente, creyendo incluso que así hacen el empleo más completo, más libre, el mejor de su pensamiento."²

A esta pretensión Blondel opondrá el hecho del *inacabamiento* de nuestra inteligencia y de nuestro pensamiento. Prescindamos de momento de la evidencia metafísica que nos enseña que Dios es absolutamente dueño de su don, para discernir con mayor precisión la complejidad y la importancia de este problema:

"Se trata de optar entre la quimérica concepción de un pensamiento en devenir que no se apoya más que sobre el *fieri* mismo, y la afirmación de un pensamiento real que, sólido por sus vínculos fundamentales, tiende a una verdad absolutamente subsistente y que confiere una certeza racional al mismo tiempo que un valor trascendente para el destino del espíritu."³

En otras palabras, ¿el pensamiento inacabado se expresa en una continuidad y un devenir sin sentido, o bien en una forma inteligible, coherente y plena de significado, que impondría obligaciones específicas a nuestra acción?

Conviene, por lo tanto, emprender un estudio filosófico de las condiciones de la realización y del acabamiento de la inteligencia; más todavía, es necesario examinar otro problema más complejo: si nosotros no alcanzamos la unidad deseada del ser, del pensar y del actuar, ¿es concebible entonces tal Pensamiento en sí? De ser así, ¿podemos participar de él? "Sin el examen crítico de este problema fundamental, una ciencia del pensamiento permanecería en el aire, o más bien caería en el vacío; y nuestro pensamiento sería, en efecto, menos que una burbuja de aire si no hubiera en él alguna comunicación con una verdad esencial y viviente."⁴

- Por una parte, es verdad que el pensamiento extiende constantemente sus conocimientos y su imperio sobre la naturaleza; es lo que explica, sin justificarla, la pretensión de constituir un orden inmanente - un estado de naturaleza pura - utilizando como material de apoyo las ideologías y los bienes que produce el pensamiento.

No obstante, el pensamiento que adquiere realmente conciencia de sus deficiencias y de su constante superación, "no hace más que exasperar su fiebre de conocimiento y de poder. ¿No se dijo que, a diferencia de la especulación antigua que se orientaba a lo finito y a lo acabado, las perspectivas abiertas desde hace veinte siglos hacia el infinito han hecho desaparecer la serenidad o la resignación pagana, cualquier reserva que por otra parte deba hacerse sobre tales sentimientos, que no impedian la nostalgia de las almas o el desorden de las costumbres?"⁵

Por consiguiente, la vida del pensamiento y de la inteligencia puede definirse como una mezcla constante de éxitos y de fracasos. Sería un error, sin embargo, creer que esta constatación es trivial o insignificante. De hecho, el inacabamiento esencial de nuestra inteligencia implica un problema decisivo: "¿Si o no, el pensamiento puede ser otra cosa que un devenir, que una alternancia, que una relación fluctuante indefinidamente? Y si no fuera más que esto, ¿sería posible que fuese? ¿Si o no, nos es dado, en un punto cualquiera de nuestro itinerario, alcanzar el término y unificar el pensamiento con su objeto? ¿Si o no, suponiendo incluso que proyectáramos nuestros pensamientos en un absoluto, por encima de todas las condiciones a las que están sujetos, es posible que de alguna manera participemos en esta unidad acabada de lo inteligible y de la inteligencia, sin la cual el pensar nos permanece incomprensible como una aproximación que no tendría límites?"⁶

Ahora bien, cuando Blondel enfatiza que su método no abandona jamás el ámbito de las constataciones positivas, no quiere decir en modo alguno que permanezca en el nivel de un empirismo puro. Por el contrario, la finalidad del examen sobre el problema del inacabamiento de nuestra inteligencia consiste precisamente en extraer el sentido propiamente metafísico de un hecho que no se limita, intrínsecamente, a ser un dato bruto del devenir material.

En otras palabras, Blondel parte de la constatación del inacabamiento de nuestra inteligencia para proponer una doctrina metafísica: "poco a poco seremos conducidos de la conciencia permanente de lo inacabado a esta dificultad fundamental y a esta verdad crucial: el pensamiento en nosotros es natural y metafísicamente inacabable; y de ahí surgirán los problemas supremos que tendremos que discutir."⁷

El problema es tan fundamental, tan arduo, que - el lector lo advertirá - se corre el riesgo de caer en dos extremos igualmente nocivos: o bien negarle a nuestro pensamiento toda seguridad en sus adquisiciones legítimas o en sus certezas innegables, o bien exaltarle hasta el punto de considerar que puede, por sus solas fuerzas, conquistar la verdad absoluta a la que tiende irreversiblemente. Blondel evitará una y otra postura.

4.2. El inacabamiento de nuestra inteligencia: formalidad y sentido metafísico.

De tal manera algunos espíritus están imbuidos de la idea de un pensamiento humano suficiente y plenamente logrado - o al menos en posibilidad de bastarse en algún momento de la historia o de la vida espiritual -, que, como decía Jaurès, se afirma que "el hombre es en sí, y que frente a un poder o una gracia reclamando su sujeción, ofreciéndole un don imperioso, tenemos el derecho o incluso la obligatoria dignidad de cerrar nuestra puerta y de salvaguardar nuestra soberana independencia."⁸

Ante esta postura, es preciso decir lo siguiente: ni nuestros pensamientos ni nuestras acciones comportan jamás un triunfo definitivo, ni semejante fractura interior, si se puede decirlo así, nos permite aislarnos en una muralla inviolable, como si encerrados en ella limitásemos definitivamente nuestra curiosidad natural o nuestra responsabilidad trascendente.

Menos todavía se puede asumir una postura que considera que el problema del inacabamiento de nuestra inteligencia es una dificultad inútil u ociosa, como si la filosofía verdaderamente rigurosa pudiese escoger a capricho los temas adecuados para su reflexión metódica. No, lo correcto, lo auténticamente filosófico es afrontar este problema de acuerdo al método que hasta ahora hemos utilizado: "método de sentido común y de implicaciones concretas."⁹

I. ¿Qué implica entonces la conciencia de un inacabamiento de la inteligencia y del pensamiento? En primer lugar, una paradoja notable, pues se estaría tentado de creer que basta con extender considerablemente nuestros conocimientos y nuestro dominio de la naturaleza, así como organizar positivamente las relaciones humanas en la sociedad, para propiciar el progreso conjunto de la civilización y establecer definitivamente un orden inmanente del pensamiento y de la acción.

No obstante, objetan algunos, el progreso de la "civilización", a pesar de su ciencia y de su técnica, se ha traducido en conflictos sangrientos, y en una "unificación" que más bien ha producido una desunión funesta. De tal manera esto es evidente, que un Jules Lachelier, después de Rousseau, podía decir que el hombre demasiado pensante es en realidad un ser depravado. Desde esta perspectiva, Frédéric Le Play solicitaba un retorno a la simplicidad y a la felicidad patriarcales, suponiendo que la culpa original y permanente de la humanidad es una suerte de curiosidad sacrilega.

Parecería, por lo tanto, que lo necesario, lo normal incluso, es limitar esta curiosidad regresando a una especie de inocencia y de ignorancia naturales. Sin embargo, observa justamente Blondel, lo más justo no es culpar al pensamiento y sus progresos en el dominio de la teoría y de la técnica. La solución no consiste, ciertamente, en limitar el dinamismo constante de la inteligencia. La dificultad radica en el esfuerzo de encerrar el espíritu en sí mismo, ya sea en una pretendida conciencia especulativa de la totalidad de lo real, ya sea en un *modus vivendi* subordinado al dominio material del mundo; y es que la filosofía debe considerar, junto con los éxitos y los triunfos innegables, los fracasos provisorios y superables, y sobre todo los fracasos definitivos, para comprender su significación inteligible y su sentido real.

Por lo tanto, una *filosofía de la insuficiencia* posee un carácter eminentemente positivo. Su tarea consiste en completar, compensar y reducir a su justo valor y a sus obligaciones supremas una metafísica, una ética y una civilización que confían demasiado en su propia estabilidad. Y es que el pensamiento no puede ignorar el hecho de su propio inacabamiento y las implicaciones que éste comporta.

- Sin otro recurso, por el momento, que la visión lúcida del sentido común, preguntémonos en qué punto preciso y determinado nuestro pensamiento podría decirse y creerse acabado. No en el espectáculo del mundo, que la ciencia no puede ni podría agotar; no en el análisis profundo de la vida interior o de la historia de las sociedades humanas; no en el dominio de las verdades matemáticas, "en el que de buen grado, sin embargo, se creería tener la exactitud, la necesidad, la perfección, pero que se renuevan, se amplían, se prolongan en relaciones que superan todas nuestras potencias de cálculo,

sin alcanzar jamás lo que Taine denominaba el axioma eterno y la definición suprema de la cual todo se deduciría¹⁰; no en el orden metafísico, "en el que, sin embargo, también y más todavía se había esperado igualar el pensamiento al cielo de los astros fijos y a esta perennidad del motor inmóvil; pero la concepción cíclica de los Antiguos se ha derrumbado y abierto hacia un dinamismo que va al infinito."¹¹

Por consiguiente, se impone una conclusión cuya importancia para la vida espiritual es decisiva: "Así, a cualquier lado que tomemos, al mundo, a nosotros mismos, al ámbito de la especulación racional, es manifiesto que, si consideramos fríamente las evidencias de hecho, todo está comprendido en un devenir en el que ninguno de nuestros pensamientos, ninguno de nuestros triunfos parciales se detiene y se acaba jamás."¹²

- Ahora debemos buscar la significación profunda de este hecho que nos presenta inexorablemente la experiencia: "Para que esta idea de inacabamiento tenga una significación precisa, observa Blondel, es necesario que adquiera una significación contraria al sentido empírico que inicialmente se está tentado de atribuirle."¹³

Blondel quiere decir que *inacabamiento*, formalmente, no equivale a una detención prematura o a una interrupción accidental, así como cuando se dice de un autor "que un fin prematuro le impidió acabar su obra. Se trata, a la inversa, de lo que, incluso acabado según las experiencias vulgares, no lo es de manera intrínseca."¹⁴ La siguiente frase podría sugerir lo que significa verdaderamente la afirmación metafísica de un inacabamiento de la inteligencia: "(...) el pensamiento busca como debiendo encontrar, y encuentra como debiendo buscar todavía."¹⁵

En otras palabras, incluso los logros más importantes del pensamiento implican la necesidad de una constante superación, de una constante búsqueda del orden trascendente.

Ahora bien, se nos objetará, ¿no es posible interpretar esta necesidad de superación y de progreso como la condición de una inteligencia cuya perfección consiste precisamente en el crecimiento indefinido de su saber y de su aplicación práctica? ¿Y no es justamente el progreso continuo lo que expresa con exactitud la noción de inteligencia?

Pero asumir esta postura equivaldría a ignorar el sentido correcto de la imposibilidad de un acabamiento de la inteligencia. Mediante una inversión sutil de las ideas, se considera que el acabamiento del espíritu radica en la impasibilidad de una inteligencia que persevera, que se restringe al esfuerzo implicado por un progreso que no culminará jamás.

La contradicción intrínseca de esta concepción puede ilustrarse mediante una metáfora: "(...) desde su balcón del quinto piso, Pierrot, para ver mejor a Colombina que pasa en la calle, se inclina tan fuerte que cae al vacío. En el momento en que se encuentra a la altura del segundo piso, Arlequín, su rival de amores, le grita desde su ventana: - ¿Va bien? - ¡Muy bien, puesto que dura...!"¹⁶

Esto significa simplemente que la ilusión provocada por un progreso indefinido de la inteligencia en el terreno de la ciencia y de la técnica podría conducirnos a desconocer la fisura que le es inmanente y que no puede remediar por sí misma. La posibilidad de un progreso real e indefinido no elimina el problema permanente de un pensamiento que encuentra en sus mayores logros un desequilibrio entre lo realizado y lo que resta aún por realizar.

Lo peor sería, en efecto, vivir siempre en la inseguridad, en un anhelo perpetuo, del que no podríamos intentar salir sino mediante esfuerzos artificiales, y por lo mismo decepcionantes.

Por lo tanto, es preciso insistir en la misma pregunta: ¿Qué significado profundo posee entonces este inacabamiento de la inteligencia, que sólo podría negarse mediante una ilusión o un engaño?

De nuevo se nos presenta la posibilidad de un error, esta vez distinto. En un apartado anterior de nuestro trabajo hablábamos del doble aspecto del pensamiento cósmico, protestando contra la falsa teoría de un mundo cuya unidad estaría realizada de hecho, a pesar del devenir y de la multiplicidad reales. Era necesario mostrar que la unidad se busca, no en una *unicidad* abstracta, sino en un movimiento organizado que se expresa mejor y de manera distinta en los seres espirituales. De otra manera, resultaría ininteligible cualquier despliegue del universo hacia un fin real.

De forma análoga, hay que refutar un prejuicio que destruiría la recta noción, e incluso la realización efectiva, del dinamismo natural del pensamiento y del esfuerzo de la vida y del espíritu: se cree, de buen grado, que logramos la unidad perfecta, que nuestro pensamiento iguala al orden cósmico e incluso al orden divino.

Es verdad, como decía profundamente Platón, que en todos nuestros pensamientos se dibuja una mixtura de lo finito y de lo infinito. Pero no debemos otorgarle a esta metáfora un sentido materializante, como si esta mixtura fuese una amalgama de elementos fusionados, como si nuestro pensamiento actual comprendiese la unidad, la unión, la síntesis real de estos aspectos.

Por consiguiente, debe afirmarse que alrededor de nosotros, en nosotros mismos incluso, no hay sino bosquejos, anticipaciones de lo que todavía no es, *initium aliquod creaturae*. Debemos pues considerar al pensamiento como una realidad en espera del acabamiento que ineluctablemente aspira. De hecho, el dinamismo de la inteligencia se explica por este inacabamiento mismo, puesto que

implica, no un puro devenir o una idolatría del progreso en el tiempo, sino el eco de una trascendencia que es la vez inmanente, de una realidad cuya presencia es el *totum* de nuestra vida espiritual, pero que permanece todavía exterior e inalcanzable, *interior intimo meo, sed tamen exterior*.

Ahora bien, esto no significa en modo alguno - sería un error irremediable creerlo - que el pensamiento puede oscilar en lo perpetuo y en una variedad sin norma. No, el inacabamiento de la inteligencia se apoya en una verdad perenne, y constantemente se refiere a ella. Estabilizar el devenir del pensamiento, otra ilusión común que muchas veces ni siquiera se advierte - por la suposición implícita de que lo esencial del dinamismo de la inteligencia consiste en el progreso indefinido de la ciencia y de la teoría - : "¿Se comprende ahora, pregunta Blondel, que lo inacabado de que hablábamos aquí no es solamente, en el sentido empírico de la palabra, algo que podría alcanzarse y terminarse mañana o en un millar de siglos? ¿Se comprende que, bajo lo que es todavía una cuestión de hecho se presenta, puesto que la sostiene y la exige, una cuestión de derecho? (...) ¿Se comprende que la conciencia del inacabamiento implica la exigencia interior de un acabamiento deseable y la investigación de las condiciones que le harían posible?"¹⁷

Como conclusión debe decirse lo siguiente: la solución al problema de la inteligencia no debe buscarse en una prolongación indefinida de su esfuerzo en el orden espacio-temporal, sino en el ámbito de un perfeccionamiento esencial, de índole propiamente espiritual. Es por ello que el rasgo formal del inacabamiento de nuestra inteligencia es sobre todo metafísico. La concepción metafísica de la *inacababilidad* de nuestro pensamiento es más profunda, más significativa aún que la pura constatación del hecho de lo *inacabado*.

Conviene sin embargo, observa Blondel, que meditemos todavía sobre un hecho evidente, brutalmente evidente, diríamos, y al mismo tiempo el más constatable de todos, en busca de lecciones preciosas sobre nuestra inteligencia y su fin propio.

II. Blondel nos habla de una *metafísica de la muerte* que se relacionaría estrechamente con la doctrina del pensamiento y de la inteligencia. El término parece también una justa protesta contra la idea implicada en expresiones de esta índole: "Es preciso pensar como si no debiéramos morir: el pensamiento verdadero no muere; es del orden eterno."

En algunas ocasiones se ha querido erradicar de la investigación filosófica la consideración de la muerte, o simplemente no se estudia el tema como merecería. ¿No era lo que quería decir un Epicuro

cuando afirmaba que la muerte no tenía nada en común con nosotros, puesto que, en tanto que somos, ella no es, y puesto que, desde que ella es, nosotros no somos?

Pero esto se dijo desde una perspectiva puramente empírica; no es, en última instancia, más que un artificio que no podría contentarnos. La filosofía integral debe afrontar el escándalo de la muerte de un ser pensante. Platón decía acertadamente que la filosofía, fundamentalmente, es la meditación y el ejercicio de la muerte; Spinoza, también acertadamente, debemos afirmarlo, decía que la filosofía no es la meditación de la muerte, sino de la vida.

En efecto, para Blondel estas dos afirmaciones no se contradicen necesariamente. La muerte, observa, "puede considerarse bajo un doble aspecto, empírico o revelador (...) Ofrece el carácter único de estar en la intersección de dos mundos: es la paradoja escandalosa de negar y de afirmar al mismo tiempo, de arruinar y de liberar al pensamiento. Por lo tanto, en ella convergen, por una parte, todas las evidencias de un fracaso y de un inacabamiento que, por sí solo, parece definitivo; y por otra parte, todas las posibilidades, todas las aspiraciones, todas las promesas del único acabamiento que nos resulta concebible."¹⁸

En otras palabras, la muerte es la evidencia indiscutible del carácter esencialmente inacabado de nuestro pensamiento, pero es también el bosquejo, la insinuación de las condiciones reales de la vida del pensamiento. Debemos explicar ambas afirmaciones, sobre todo la última. Desde ahora, conviene anticipar el punto de vista adoptado por Blondel, que no se restringe a un empirismo vulgar, sino que es propiamente metafísico y ontogénico - es decir, se considera la inteligencia y el pensamiento como una realidad que se está haciendo, que está en vía o proceso de realización -.

En efecto, la reflexión filosófica sobre la muerte nos coloca en la posibilidad de vislumbrar, con una mayor nitidez, la opción suprema que se impone a todo espíritu inteligente. Se trata, como ya vimos, de una opción de la que depende la vida del espíritu; esta opción implica lo que san Francisco de Asís, refiriéndose al orden espiritual, llamaba una "segunda muerte".

- "Hablando el lenguaje de las apariencias, la prueba de hecho más fuerte, más universal que manifiesta el inacabamiento inevitable de todo pensamiento humano, es la muerte."¹⁹

Natural y espontáneamente, el sentimiento humano se rebela contra este hecho. No obstante, es posible comprobar que este sentimiento también ha discernido en la muerte un significado de liberación y descanso, oponiendo al hecho bruto y empírico de nuestra disolución corporal una tesis metafísica consoladora - tesis que implica la profunda verdad de que hay un modo de vida mejor que el presente, pero que conlleva el peligro de ignorar la unidad del compuesto humano -.

Es evidente que el sentimiento de la muerte es característico del hombre. Una mosca, por ejemplo, se pasea sin más entre los cadáveres de sus congéneres, "como si se tratase de granos de arena; y aunque en los animales superiores se manifiesta a veces una cierta compasión o ayuda mutua respecto a los que sufren, lo más habitual es que el moribundo, y sobre todo el muerto, dejen indiferentes u hostiles a los testigos de su agonía o de su fin."²⁰

La ciencia que estudia la prehistoria, en cambio, nos enseña que para los hombres primitivos el cadáver era objeto de atención, de terror e incluso de cuidado religioso. "Ahí esta el testimonio primordial de una fe en un orden invisible; en la muerte no todo es muerte: he ahí la constatación que implican todas las sepulturas, todos los ritos, todas las ceremonias funerarias."²¹

¿Qué implica entonces la conciencia de la muerte, incluso en los espíritus más rudimentarios? Léase con atención el siguiente texto: "Si no tuviéramos un sentido metafísico que colocar detrás de todos los fenómenos que se suceden y desaparecen, una realidad permanente, no podríamos concebir, ni una sobrevivencia, ni siquiera (aserción más paradójica, pero también cierta) una muerte en el sentido que damos a esta palabra. La idea de la muerte no es posible, no es real más que por la certeza implícita que tenemos de la inmortalidad."²²

Dicho de otro modo, para concebir la muerte es preciso que, por vía de discriminación, concibamos un estado posible de inmortalidad, aunque fuese en el puro orden empírico. Ahora bien, esta idea necesaria de *inmortalidad* se relaciona íntimamente con la conciencia de nuestro propio pensamiento, que "no es susceptible de conocerse a sí mismo más que por el sentimiento de una verdad independiente de los accidentes pasajeros: esencialmente, el acto intelectual es intemporal: lo que es verdadero, tiene un carácter de universalidad, de perennidad. Desde entonces, el espíritu que piensa pertenece a un mundo superior a la simple duración, al devenir, a la degradación."²³

De ahí se sigue, finalmente, que hay una incompatibilidad manifiesta entre la vida del pensamiento - que de alguna manera se sabe inmortal - y el hecho de la muerte. Es lo que explica el escándalo que provoca en nuestra razón y la rebeldía instintiva de nuestra conciencia.

Esta fractura real en nuestra vida suscita inevitablemente el uso de nuestra libertad, pues por una parte pertenecemos al orden orgánico, por lo que estamos naturalmente expuestos a la disolución; por otra parte, estamos iniciados, por la vida del espíritu, al orden de la verdad intemporal que no pasa, *fugit tempus, manent opera*.

No podemos eludir, sin embargo, las inmensas dificultades que se desprenden de esta constatación: si realmente nuestra inteligencia goza de la intemporalidad, ¿cómo es que la parte orgánica de nuestro

ser no participa de ella, de acuerdo a la fórmula *major pars trahit ad se ad minorem*? Ahora bien, si tenemos que aceptar el hecho de una disolución, o mejor dicho, de una escisión inevitable de la unidad de nuestro ser compuesto, ¿qué vale y qué significa entonces nuestra aspiración, nuestra persuasión incluso de una sobrevivencia personal?

Para responder esta interrogante es preciso recordar, primeramente, el doble aspecto que la filosofía discierne en la situación existencial del hombre: "(...) *homo duplex*, caso único para nuestro conocimiento, caso singular en el que las sujeciones orgánicas de una vida animal parecen condenar al ser, capaz de generación y susceptible de corrupción, a un fin inevitable en el orden de las sucesiones terrestres; pero, por otra parte, caso maravilloso en el que esta existencia, arraigada en el mundo del cambio y de la destrucción, según las palabras de Aristóteles, participa en un pensamiento hecho de eternidad, y por lo tanto hecho para la indestructibilidad."²⁴

¿Qué sucede entonces? La naturaleza racional, cuerpo y alma, del hombre debería estar más allá de la ley biológica del anonadamiento, pero no es así, pues al menos su parte material tiene que perecer. "Por consiguiente, incluso para la mirada filosófica, la muerte del hombre es algo contra naturaleza, doblemente contra naturaleza, alternativa y simultáneamente antifísica y antimetafísica, según el aspecto bajo el cual se considere. He ahí el punto que debe provocar nuestras reflexiones y servir de cimiento para investigaciones o para revelaciones ulteriores."²⁵

¿Qué implica finalmente para una ciencia del pensamiento el hecho de la muerte? Algunos han evadido esta pregunta, o bien le han dado un tratamiento inadecuado. ¿No sería el caso de un Spinoza, que nos decía que *nuestra* desaparición no suprime nada real - pues nuestra individualidad no es más que una simple apariencia efímera -, mientras que nuestra parte de eternidad consiste en estar *unidos* con la Substancia mediante un amor intelectual?

Esta no es, sin embargo, la manera de evitar la consideración filosófica de la muerte. La solución panteísta es drástica, puesto que disuelve la personalidad del hombre para declarar finalmente que es inmortal, o bien que forma parte de una realidad eterna. No obstante, debemos estudiar la muerte en su significación real *quoad nos*, desde la perspectiva exacta en que puede resultar aceptable, o al menos inteligible.

Una primera tentación errónea consistiría en creer que, una vez constatado el carácter intemporal de las verdades intelectuales, es posible atribuirles definitivamente un carácter separado e impersonal, como si pudiesen subsistir al margen de las conciencias individuales. Desde esta perspectiva, lo que "subsiste" realmente no es un pensamiento concreto o una inteligencia encarnada, sino un

pensamiento puramente objetivo y abstracto, que parece ser tanto más adecuado cuando más se opone a la conciencia de un ser temporal, como sería o es efectivamente el hombre.

Ahora bien, de acuerdo a Blondel, esta noción de un pensamiento únicamente objetivo e intemporal no resiste la crítica. La reflexión nos muestra, en efecto, que la organización, la vida, la conciencia psicológica, el orden ideal y personal son las condiciones *sine qua non* que requiere nuestra inteligencia para realizarse y para ascender constantemente hacia su objeto propio. ¿Qué nos permite entonces afirmar abstractamente un pensamiento objetivo y eterno que subsistiría, como entidad completa y suficiente, al margen de los ingredientes que conforman la personalidad del compuesto humano?

No, la inteligibilidad plena no se comprende sin la inteligencia, y todo pensamiento verdaderamente pensante se refiere a un sujeto. De esta manera nos prevenimos contra un monismo abstracto y falsamente intelectual, pero estamos advertidos también de la seriedad del problema de la muerte en relación con la doctrina de la inteligencia: "Parecería que el pensamiento no puede desarrollarse, para los seres limitados y pasajeros que somos, más que constituyéndose medios de expresión, más que incorporándose a organismos susceptibles de hacerlo concreto en tanto que él mismo los asocia cada vez más con su indefectible vitalidad. Pero he ahí, no obstante, que este intercambio de servicios parece roto, y que el pensamiento que había sin embargo, visto, vivido, actuado en el orden eterno de la verdad sucumbe aparentemente."²⁶

Es lo que explica el doble grito, la doble protesta de nuestro espíritu: por una parte, un grito que solicita la persistencia del ser razonable; por otra parte, un grito que solicita la verdad divina que se invoca como un auxilio. Debemos manifestar ahora las consecuencias que se siguen de ahí:

- En primer lugar, es legítimo afirmar - como lo prueba la filosofía clásica - que no todo en el hombre es muerte. Asimismo, se justifica la convicción popular que se resiste ante una especie de impersonalismo abstracto: el verdadero hombre es su todo, esto es, su cuerpo y su alma. De ahí el respeto hacia el cadáver, de ahí la intensidad del sentimiento que todo hombre atento de su duración personal posee de *su* cuerpo.

- En segundo lugar y por consiguiente, no es legítimo abusar de la verdad demostrable de que en el hombre hay un principio que no muere para sostener la teoría abstracta que enseña que el pensamiento, una vez separado de la materia, se basta por sí mismo para adecuarse a la verdad absoluta e ideal.

La consideración metafísica de la muerte nos conduce inevitablemente a condenar un último esfuerzo por establecer la suficiencia del pensamiento en un orden puramente immanente. Se creía que bastaba una práctica ascética liberadora - representada por la muerte - para igualar el pensamiento con su objeto. Debe afirmarse, por el contrario, que la muerte afecta radicalmente nuestra unidad de seres inteligentes.

¿Adónde nos conduce, en definitiva, toda esta reflexión? A considerar la muerte bajo un doble aspecto: uno empírico y otro metafísico. De acuerdo al primer aspecto, la muerte no es más que una detención brutal, una prueba irrefutable de la caducidad de nuestros pensamientos y de nuestras esperanzas; de acuerdo al segundo aspecto, la constatación de la muerte y de su significado constituye el punto de partida para enunciar una interrogante decisiva: ¿es posible acaso que nuestro pensamiento llegue a su término, implicando toda nuestra personalidad? Esta pregunta implica una dificultad precisa y más elevada: ¿es posible hablar de un pensamiento puro y subsistente, de un pensamiento en sí?

Se nos plantea inevitablemente un enigma cuya solución todavía oculta implica necesariamente nuestro ser y nuestro destino personal. Debe evitarse, debe condenarse sin embargo una falsa solución del problema: "Cuando en su adolescencia Guyau, atormentado por esta angustia, colocaba sobre su corazón la punta de un compás diciéndose que un simple movimiento de su mano podría, en un segundo y como en la claridad de un rayo, proporcionarle la respuesta del enigma supremo, ¿no era comprender y desconocer el sentido de la dificultad? Comprenderle, pues, en efecto, es por la supresión de las apariencias transitorias que se manifiesta o se suprime la realidad fundamental; desconocerle, pues una curiosidad brutal, una disociación radical peca por ignorancia de las fuentes profundas en donde se alimenta el curso de todo nuestro pensamiento, como por desobediencia a las reglas esenciales que subordinan el desarrollo humano a las divinas exigencias de la razón especulativa y práctica."²⁷

La única alternativa razonable y verdaderamente moral consiste en someternos fielmente a la luz y a la sabiduría, impregnando nuestro cuerpo de los valores que mortifican los deseos apasionados en aras de los bienes imperecederos. No se trata, en efecto, de destruir la vida sensible, sino de elevarla, de purificarla, de transfigurarla incluso mediante una participación real e intensa de la vida espiritual. ¿No encontramos aquí la demostración concluyente que tanto aplaudía un Pascal, puesto que finalmente, a través de las humillaciones y de los sufrimientos la realidad profunda se revela con plena evidencia?

La mortificación y el ascetismo no son una evasión del cuerpo, como si hubiese que exacerbar *ad maximum* la pretendida oposición de la intemporalidad del pensamiento y de la temporalidad de la materia - oposición que por otra parte no tiene razón de ser cuando se estudia al hombre en su dimensión integral -. No, para nosotros ninguna ascensión espiritual tiene sentido si no comporta efectivamente y si no implica finalmente, desde una perspectiva superior, los diversos aspectos de nuestro ser.

En suma, debemos examinar metódicamente dos cuestiones: ¿Es posible un pensamiento en sí? En otras palabras, ¿es posible Dios? Y aunque Dios no sea real sino fuera de nosotros, ¿podemos participar de él como de la causa única de nuestra subsistencia definitiva y de nuestra unión final *avec nous mêmes?*

4.3. Posibilidad y realidad de un Pensamiento en sí.

Las reflexiones anteriores nos condujeron a plantearnos dos interrogantes fundamentales: ¿es concebible un Pensamiento en sí? De ser así, ¿podemos participar de él? Ambos problemas, como demuestra Blondel, poseen un carácter profundamente existencial, y ninguna elaboración abstracta podría eliminarlos del drama real del espíritu.

Se trata, en efecto, de un drama, de una situación concreta en la que estamos implicados por completo: ¿Si o no, el pensamiento puede ser otra cosa que un devenir, una alternancia, una relación indefinidamente fluctuante? ¿Si o no, nos es dado, en un punto cualquiera de nuestro curso, o en un objeto cualquiera, alcanzar el término y unificar el pensamiento con su objeto?

Estas interrogantes se tornan más incisivas cuando consideramos el hecho constatable del inacabamiento de nuestra inteligencia. Esta, en efecto, no agota ni puede agotar el conocimiento o el dominio del mundo visible, ni la ciencia de la vida interior, de la historia de las sociedades humanas, de las verdades matemáticas o metafísicas. *Vanitas vanitatum*, la inteligencia realmente digna de este nombre es aquella que discierne, en las conquistas innegables de la civilización y de la cultura, más pobreza que riqueza.

Por otra parte, este inacabamiento esencial se relaciona profundamente con la subsistencia de nuestro ser. El alma es inmortal, sí, pero en nuestras condiciones actuales esta inmortalidad se traduce en una escisión radical de nuestra unidad substancial y de nuestra personalidad, puesto que la muerte corporal es inevitable.

Por lo tanto, se impone a nuestra reflexión y a nuestra libertad un problema, esta vez definitivo: el problema de la desproporción, de la inconmensurabilidad entre los logros actuales de nuestro pensamiento y su objeto perfecto, es decir, su destino. Como justamente observó el P. Blaise Romeyer, S.J., "ni en la vida presente, ni en un más allá natural puede acabarse, igualar a sus fines sus realizaciones diversas. En verdad, este carácter de inagotable perfectibilidad recela su dependencia participante del Pensamiento perfecto."²⁸

Se trata, por consiguiente, de comprender el Pensamiento divino en sí, y de comprenderlo además en función de lo que requiere, para surgir y subsistir, nuestro dinamismo intelectual - como lo exige no ciertamente la consideración objetiva del Pensamiento en sí, sino el hecho de que cualquier reflexión metafísica, *in nobis*, es parte de la actividad integral del hombre: no podemos hacer abstracción de este punto de vista -:

"Puesto que esta idea de una perfección absoluta del ser pensado y pensante que no podemos impedirnos concebir como condición de inteligibilidad y de existencia no puede realizarse en nosotros y por nosotros, lo que sabemos de ella sirve para proyectar por encima de nosotros mismos esta verdad subsistente sin la cual no seríamos y no conoceríamos lo poco que tenemos de luz y de solidez. Por consiguiente, se plantea también la cuestión de este pensamiento puro, de este ser en el que la esencia y la existencia se conciben como idénticas, de este misterio que no somos, que no podríamos ser nosotros mismos y sin el cual, no obstante, no seríamos, sin el cual no podríamos conocer ni nuestra existencia, ni nuestra deficiencia, ni nuestra caducidad, ni nuestras aspiraciones incoercibles."²⁹

La cuestión teológica por excelencia y que requiere escrutarse tan metódicamente como sea posible concierne a "la posibilidad misma de Dios uno, infinito, perfecto, un Dios que no sea un espejismo ante el alma en el umbral del desierto sino que, a través de la distancia misma que nos separa de él, aparezca como la única solución siempre próxima e íntima, siempre naturalmente inaccesible y sin embargo indeclinable, siempre fundamentalmente deseable y deseado, pero no obstante tan frecuentemente desconocido o repudiado, puesto que, incluso si se ofrece, implica en el hombre disposiciones que no pertenecen solamente a las evidencias racionales, o que no resultan inteligibles sino suponiendo en nuestro pensamiento mismo una respuesta meritoria a un llamado escuchado por la sinceridad generosa del espíritu."³⁰

Es una tarea filosófica legítima, e incluso necesaria, tratar de determinar la esencia del Pensar puro y absoluto. Muchas veces, sin embargo, se corre el riesgo de considerar al Pensamiento divino como

un objeto material: se habla entonces del Ser del pensamiento como si no incluyese la personalidad, o del Ser personal como si no incluyese el amor personal. En otras palabras, "(...) el intelectualismo exige un elemento intrínsecamente inmoral (...) El pensamiento perfecto es irrealizable e incomprensible si no respira en una atmósfera de divina caridad."³¹

La filosofía puede establecer, con absoluta coherencia racional, que la perfección del Pensamiento en sí no solamente es concebible y realizable, sino que sólo es inteligible y absolutamente necesaria en una circunmincesión de Ser, de Verdad y de Amor.

Algunos espíritus, cuya vida filosófica se consagra por entero a mostrar la realidad de un primer motor inmóvil, se sorprenden ingratamente de que no basten las pruebas de la existencia de Dios - pruebas que Blondel acepta, reforzándolas incluso con valiosas aportaciones personales - para atraer a las almas hacia la verdad que alimenta al espíritu. Se figuran que si estas almas permanecen indiferentes, o incluso hostiles, se debe a una ceguera de la inteligencia o a una obstinación perversa del corazón, y de ningún modo a la profesión por parte de ellos de una filosofía insuficiente, pobre o rutinaria. ¡Trágico error que desconoce la complejidad de las doctrinas y de la vida espiritual!

"Si las críticas que dirigen las doctrinas imanentistas a la idea misma de un Absoluto trascendente y de un pensar puro, comenta Blaise Romeyer, están rodeadas de un prestigio tan difícil de suprimir, esta tenacidad de los espíritus penetrantes se debe sin duda a una razón más profunda que no siempre advierten los defensores del Dios personal. Concedámosle por lo tanto algún crédito a quienes nos conducen a discernir esta aporía metafísica. Seguramente sacaremos provecho de ver y remontar este obstáculo.

"Si el idealismo conduce finalmente a un imanentismo puro, ¿no es bajo la presión más o menos consciente de una imposibilidad metafísica que debemos tener en cuenta? ¿No es preciso confesar que igualar el pensamiento a sí mismo, hacer de él un juego de espejos entre lo pensado y lo pensante, reducir el Pensamiento puro a no ser más que el *pensamiento del Pensamiento*, es virtual e incluso necesariamente aniquilar lo que se pretende llevar a la perfección de una especie de éxtasis recíproco? Si, en efecto, el Ser pasa todo entero en el Verbo que le representa y le expresa, si este Verbo exhaustivo se identifica automáticamente a lo que, por hipótesis es su principio, ¿no caemos, por este juego refractario, en la ininteligibilidad, en la irrealidad pura?"³²

La pregunta que ahora debe formularse es la siguiente: ¿es concebible, es aceptable la idea de un Dios absolutamente intelectual que no presente la riqueza inagotable del ser, que no posea la

interioridad propia de los seres espirituales? No, para concebir correctamente a Dios no basta con igualar el pensamiento a sí mismo. ¿Qué alternativa nos queda?

"Para que el Ser y el Pensamiento subsistan en una perfecta unidad sin confusión, es preciso que, en lugar de padecer la ley necesaria de un dualismo, o si se prefiere de un egoísmo por partida doble, haya en el seno del Ser que se piensa y del Pensamiento que constituye en una perfección substancial una iniciativa por la cual aquel que ya es fundamentalmente Ser, Espíritu y Caridad engendre un otro sí mismo; es preciso que este Verbo, también ser, se restituya como por una inmolación filial, mediador y pontífice eterno, al Padre que se ha ofrecido enteramente a él, y que se ofrezca entera y eternamente a sí mismo; es preciso que este doble amor tan personalmente diverso, tan substancialmente idéntico sea él mismo Espíritu, Vida, Caridad perfectamente subsistente."³³

El puro y absoluto Pensar es necesariamente vida y amor; el Pensamiento es además la Vida personal al máximo y el amor perfectamente personal. No podría ser de otra manera, a menos que se piense que el *plenum* del Ser no implica el *plenum* de la Personalidad. "Ahora bien, comenta Blaise Romeyer, este *Summum* incluye por esencia la perfección del mismo y del otro, del altruismo generosamente fecundo en la identidad plena del sujeto en quien todo es sujeto, incluso la conciencia que tiene de sí."³⁴

Estas afirmaciones encontrarían su expresión perfecta en el misterio católico de la Trinidad. Blondel alude a este misterio, no para demostrarlo, lo cual es imposible, sino para recoger valiosas sugerencias que le ayuden a comprender mejor su objeto metafísico. Algo semejante hizo san Agustín. Se trata de una invitación al lector para que advierta cómo una luz más alta puede contribuir a enriquecer las nociones filosóficas, perteneciendo sin embargo esta luz a un ámbito irreductiblemente distinto del ámbito de la razón pura.

En nuestra determinación del Pensamiento en sí hay mucha imperfección; de hecho, carecemos en absoluto de conceptos positivos de la esencia divina. Es el precio de la especulación humana, y Blondel sabía perfectamente no constituir la excepción de la regla. No obstante, resulta ya una ganancia nada despreciable haber evitado un falso camino que nos conduciría a tratar de Dios como de un objeto glacialmente egoísta, y no como una persona - personalidad inconmensurable con el modo de personalidad que conocemos en nosotros y en los demás hombres -.

Ahora debemos examinar el problema en relación con nosotros, *de nobis agitur*: "(...) si es verdad que no podemos negar legítimamente la posibilidad o incluso la necesidad del pensamiento perfecto, se trata para nosotros no solamente de saber cómo podemos aprovechar de sus rayos para nuestros

bosquejos de pensamiento y para nuestra participación en su vida, de lo que depende nuestra iluminación interior; pero no podemos impedirnos desear comulgar y tender, nosotros también, al acabamiento del pensamiento en nosotros. Ahora bien, lo que nos había parecido naturalmente imposible, ¿es sin embargo accesible de alguna manera? Puesto que se acaba en sí, el pensamiento, siempre empírica y racionalmente deficiente en nosotros, ¿puede sin embargo comportar, en un sentido que nos resta definir, un acabamiento verdadero?"³⁵

El problema es decisivo, y ningún filósofo podría ignorar su importancia radical para la vida del espíritu y para nuestro destino. Conviene por lo tanto que reunamos una serie de aseveraciones que resumen "la lógica secreta de nuestra vida pensante":

- Inevitablemente, poseemos la conciencia de una insuficiencia y de una carencia; no se trata únicamente de un hecho empírico: es una necesidad metafísica que concierne a nuestra constitución esencial.

- La conciencia de un inacabamiento real en nosotros conlleva la conciencia, aunque sea implícita, de una perfección concebible y deseable, pero que nosotros no somos, que no podemos alcanzar naturalmente, y que sin embargo no podemos dejar de aspirar.

- De esta paradoja se sigue una doble consecuencia: por una parte, estamos modelados, por así decirlo, por la activa presencia *in nobis* de la idea de lo perfecto, sin la cual ningún sentimiento de imperfección y ninguna aspiración de un estado mejor serían posibles; por otra parte, por muy lejano e inaccesible que nos parezca el término divino, no podemos renegar del impulso del que procede todo nuestro pensamiento y que invenciblemente nos conduce hacia este fin infinito.

- De ahí se sigue la actitud razonable e indeclinable que debemos adoptar: no tenemos ni el poder ni el derecho de repudiar la vocación ascensional que se nos impone - *desiderium naturae et inefficax* -, ni la facultad de evadir un don gratuito que exige de nosotros lo que, aparentemente, no podemos ofrecer - considerando filosóficamente la hipótesis necesaria, *quoad nos*, de un acabamiento específicamente sobrenatural, o mejor dicho, de una apertura constante y voluntaria a la acción divina y a sus exigencias -.

- "De ahí resulta, escribe Blondel, la aparición al menos implícita, y de hecho espontánea y universal en la humanidad, de una concepción integral no solamente en el alma primitiva, sino en la filosofía más crítica y más racionalmente desarrollada, una concepción que condensa todos los ingredientes que acaban de analizarse, la concepción de un sobrenatural, es decir, de un complemento que es el único capaz de acabar lo que humana y metafísicamente es inacabable; incremento que no es debido a

la naturaleza y que podría no ser, pero que siendo ofrecido, no puede legítima e impunemente ignorarse, repudiarse, desviarse de su sentido y de su fin verdadero."³⁶

- Finalmente, se debe concluir que toda doctrina sistemáticamente cerrada en una suficiencia puramente humana y racional peca contra la ley esencial de su desarrollo intrínseco.

Por lo tanto, el sentimiento de nuestra insuficiencia no es algo absolutamente indeterminado y negativo; no, se trata de la constatación de la privación de una perfección que no es en absoluto *debida* a la naturaleza o *exigida* por ella, pero que, en la hipótesis de un don ofrecido - como enseña la religión cristiana - es *exigente en nosotros*, y por consiguiente no podría rechazarse impunemente: "¿Cómo, en efecto, se podría razonablemente y sin incurrir en una falta consigo mismo, ignorar el llamado de la generosidad que suministra al ser imperfecto el medio de la perfección y de la beatitud, y cuyo deseo más espontáneo, más razonable, más consentido, es tender hacia ellas?"³⁷

¿Se comprende ahora la grave consecuencia de la indiferencia religiosa? "Sostener que el hombre debería permanecer impunemente maestro de rehusar esta oferta para permanecer en su propia naturaleza humana, mientras que esta naturaleza humana tiene conciencia de su indigencia metafísica y de su deficiencia moral, sería cometer un ilogismo monstruoso; pues si es verdad que el don que coloca en nosotros la posibilidad de ser *hijos de Dios y participantes del pensamiento divino mismo* nos excita secretamente, es también imposible para el hombre evadirse legítimamente de su propia elevación, como es imposible para Dios renegar de su propia felicidad, de su propio Verbo, de su propia substancia: no hay suicidio metafísico."³⁸

Si, no hay suicidio metafísico, pero en cambio existe la posibilidad de *renunciar moralmente* al don que se nos ofrece - adviértase que Blondel habla de un *don* de manera hipotética, considerando únicamente la posibilidad de que se presentase de hecho. Desde este punto de vista, es legítima incluso una consideración filosófica del Cristianismo histórico y dogmático, no para demostrar su verdad apodícticamente, sino para examinar si ofrece una respuesta plausible a los enigmas que la filosofía puede plantear, pero no resolver -.

"Si es imposible romper efectivamente la cadena del pensamiento en algún punto, en algún momento de su desarrollo noético, sin embargo los anillos, sin ser rotos, dejan un lugar a las opciones decisivas."³⁹

¿De qué se trata finalmente? De que el pensamiento debe contribuir para su propia *génesis*, para su *advenimiento* supremo: "Necesitamos, por lo tanto, examinar qué disposiciones son las suyas cuando permanece resueltamente fiel a la luz y al dinamismo que lleva en sí, aunque fuese incapaz de

expresar en ideas distintas todas las implicaciones de las que está hecha una docilidad plenamente sincera."⁴⁰

Así, el desarrollo de la vida intelectual - siempre de acuerdo con nuestra concepción realista de la inteligencia, *sensus entis, sensus Dei, videre est habere* - requiere el concurso y el complemento definitivo de la acción: "Al investigar presentemente cómo podemos permanecer de acuerdo de hecho con las exigencias precedentemente constatadas, somos consecuentes con la idea maestra que extrajimos de un estudio intrínseco del pensamiento puro: nos pareció que no es inteligible, perfecto y absoluto más que por la integración en él de una vida no solamente de necesidad y de claridad, sino de libertad y de amor."⁴¹

4.4. El triple nacimiento del espíritu finito.

Nuestro trabajo debe concluir, como lo exige su método y la argumentación blondeliana, con la descripción - lamentablemente sumaria - de las exigencias necesarias y de las condiciones morales de la vida espiritual que deben realizarse para que el pensamiento humano pueda participar del Pensamiento divino.

Ante todo, se nos pide la conciencia clara de nuestro ser prestado: "(...) El espíritu del que vive nuestro pensamiento (...) es sin embargo deudor. No siendo él mismo su principio y su luz, no es su propio fin (...)"⁴²

Ahora bien, somos realmente libres - aunque esta libertad no podría comprenderse como una potencia arbitraria -, y debemos por consiguiente ser los artesanos de nuestro destino. Para ello se requiere, nos dice Blondel, un *triple nacimiento del espíritu*:

a) *Primer nacimiento*: el pensamiento, inicialmente embrionario y oculto en el seno de la naturaleza, "adquiere poco a poco forma y organización, interioridad e iniciativa para hacerse consciente."⁴³ Se trata de llevar a la inteligencia hasta el umbral del misterio del Ser y del Pensamiento divinos. No podríamos sin embargo restringir nuestro deseo natural en este punto.

b) *Segundo nacimiento*: Una vez que el hombre es plenamente consciente de la distancia absoluta que separa la perfección del Pensar divino y el modo de pensar de todo espíritu en devenir, tiende a conocer mejor la perfección del Ser y del Pensamiento, y si es posible, a participar efectivamente de una visión profunda del Ser supremo.

Esto exige, por supuesto, la abnegación de sí, es decir, la purificación de todo egoísmo y la imitación activa del Espíritu Creador. "Esta labor de ascesis amante, escribe Blaise Romeyer, no es

aún substancialmente otra cosa que el teísmo integral en acción, la verdadera religión natural en ejercicio. Incluso si estimulaciones 'transnaturales' o gracias apropiadas la hacen incomparablemente más fácil y le confieren de hecho una eficacia sobrenatural, en sí concierne a nuestra naturaleza espiritual creada, a sus posibilidades propias y deberes esenciales que le incumben."⁴⁴

c) *Tercer nacimiento*: La renuncia de sí en el orden espiritual, comprendase bien, simplemente nos dispone, subjetivamente, a una participación filial del Espíritu divino, y de ninguna manera realiza o exige esta participación. Es la razón metafísica, por así decirlo, que explica la necesidad de un tercer nacimiento del espíritu, debido "(...) a las repercusiones anónimas pero conscientes que, en el caso del socorro divino se ofrezca realmente, determinan en el hombre hechos psicológicos y morales verdaderamente adecuados para suscitar responsabilidades más elevadas y para producir una atmósfera espiritual de la que no es legítimo liberarse."⁴⁵

Para ello, la filosofía debe ser esencialmente comprensiva, debe considerar, sin prejuicio alguno de exclusión, la historia general de la civilización y las experiencias personales y sociales, en lugar de encerrarse en el pequeño ámbito de un sistema individual: "Para conocer el secreto de nuestra alma, en la cual tantas verdades no están tal vez escritas sino en caracteres ínfimos y borrados, importa soberanamente poder leerlas en letras amplias y profundamente grabadas en la tradición de la humanidad. Aislándose con la esperanza de pensar mejor, algunos han creído que harían bien ignorando la banalidad superficial, permaneciendo indiferentes a estos hechos que editan en nuestros diarios, como si se tratara de sucesos lejanos en el espacio y en la duración. Pero no, nos impunemente que se desinteresa de la vida común, de las creencias populares, de lo que ha suscitado y transformado las ideas y las costumbres, de esta presencia de una predicación en acto que, sensible o incluso importuna como una realidad material, parece prestar a su mensaje espiritual esta frase de un antiguo: *tiembla, pero escucha*."⁴⁶

La purificación espiritual es por consiguiente la norma de la vida de la inteligencia. Sobre todo si hay un don propiamente sobrenatural que acoger en nuestra mente, en nuestro corazón y en nuestra carne: "Estudiado en su fondo más secreto, el pensamiento tiene por lo tanto que purificarse de toda ilusión orgullosa, discernir que la elevación a la que aspira invenciblemente implica previamente una especie de sumisión, de renuncia, de humildad espiritual como peaje o viático, de manera que sea apartado, y por así decirlo, arrancado de sus condiciones inferiores, de sus límites, de su falibilidad, de su imperfección nativa."⁴⁷

Si se puede hablar de un rasgo esencial del pensamiento natural en su estado de perfección, no es ciertamente a un éxtasis especulativo, a una teoría perfecta, a nociones supuestamente saturadas de ser real y plenas de sabiduría a lo que debe aludirse, sino a la docilidad paciente y pura que abre el alma para recibir la acción divina y cooperar con ella, *usque ad extremum dolorem*.

¿Qué hacer, en efecto, si realmente estuviéramos destinados por Dios a una vida superior y propiamente sobrenatural? Si Dios solicita secretamente al hombre para atraerle hacia un fin incomparable, ¿cómo no habría de repercutir esta solicitud en nuestros pensamientos, en nuestras palabras, en la orientación de nuestras investigaciones, en nuestros métodos? ¿Y no se ofrece, finalmente, a nuestra consideración el contenido de la religión cristiana, así como la historia de la Iglesia en el marco de la Tradición?

Concluamos: el estudio integral del pensamiento y de la inteligencia, desde sus raíces cósmicas hasta su expresión propiamente humana, con sus caracteres fundamentales de inacabamiento y de aspiración infinita, nos invita a elaborar una filosofía de la religión.⁴⁸

Se cometería un grave error sin embargo si se creyese que la aportación de Blondel al respecto consiste en ofrecernos un ámbito más para satisfacer nuestra curiosidad racional y para desplegar nuestra destreza especulativa. La teoría puede y debe mostrar la necesidad de una *acción purificadora* que constituiría el deber supremo de la inteligencia, pero que jamás podría reducirse a su idea o a su concepto. Y esta purificación no tiene otro sentido que procurar la *iluminación de la inteligencia*:

"Recíprocamente, hay una vida iluminativa que confirma y perfecciona la purificación de los sentidos y del entendimiento (...) Para ser consecuente consigo mismo, todo pensamiento imperfecto no tiene recurso más que buscar, en la confesión de sus insuficiencias, en la esperanza de un socorro, en la disposición de aceptar cueste lo que cueste la ayuda deseada y solicitada, una participación consentida y meritoria de cuya asistencia tiene necesidad. Ha comprendido ya que para su desarrollo natural aprovechó de los concursos que le hacen viable y eficaz. Pero aquí no es solamente cuestión de una eficacia física, de una ciencia racional, de una actividad moral: es menester, si se puede decirlo, concertar no con alguna naturaleza creada, sino con la íntima verdad del pensamiento divino mismo; y es justamente lo que sería presuntuoso e incomprensible sin el don, sin acoger una gracia a la que, incluso sin saber si nos está acordada de hecho, debemos abrirnos eventualmente en espíritu de docilidad agradecida y de fiel sumisión. ¡Obedecer la iluminación natural para abrirse al otro!"⁴⁹

Hasta ahora, Blondel no ha dicho nada que no se desprenda de la consideración filosófica del dinamismo de nuestra inteligencia y de nuestro pensamiento. Tal vez leyendo el título de nuestro trabajo se esperaba una definición nominal de la inteligencia, así como la propuesta de un método puramente especulativo para resolver definitivamente el problema que suscita el estudio filosófico del pensamiento.

Ciertamente, Blondel no ignoraba las exigencias de la reflexión y de la investigación. No obstante, hay un punto sobre el que no podía ni debía transigir, pues si desde una perspectiva lógica es posible, e incluso conveniente, examinar por separado el orden teórico y el orden práctico, el orden de los axiomas y de las demostraciones y el orden de la acción concreta, confiriéndoles además una consistencia relativa, desde el punto de vista real es necesario superar la tentación racionalista de aislar estos órdenes como si fuesen entidades autónomas y subsistentes; es preciso, en última instancia, saber reconocer la unidad en la heterogeneidad, por más que nuestros hábitos nos conduzcan a concebir esta unidad en términos de homogeneidad y de materialidad opaca.

Por otra parte, y en un sentido muy verdadero, la inteligencia es finalmente responsable, por así decirlo, no sólo de su destino, sino incluso del destino universal. En efecto, hay un movimiento inmanente en el cosmos y en la vida que sólo se resuelve satisfactoriamente en la trascendencia espiritual, y ésta a su vez en el *Vinculum Substantiale* constituido por la unión querida de Dios y del hombre.

Blondel, siendo sobre todo un metafísico, comprende esta tendencia hacia la unidad como una tendencia hacia el ser. "Si nuestro pensamiento tiende invenciblemente hacia la unidad, es que en efecto el uno es el nombre que proporciona al ser sin poseerle todavía completamente."⁵⁰

Importa sobremanera comprender que la tendencia hacia el ser no es la tendencia hacia un objeto abstracto e inerte. El Ser es al mismo tiempo Pensamiento y Vida, es esencialmente personal, aunque su modo de ser persona difiera radicalmente del nuestro; dígame otro tanto, por analogía, de quienes nos rodean en la sociedad: "El ser no se concibe como simple objeto de visión: no es real más que si tiene un en sí, o mejor si es uno en sí. Y, por ser así, una reciprocidad de existencia inteligible y de inteligencia adecuada en un espíritu de vida y de amor es necesaria."⁵¹

Pero nuestro pensamiento jamás se agota en sí mismo; gracias al esfuerzo de la ciencia metafísica llega a establecer que el Ser necesario es, y que implica en sí el Amor y el Pensamiento perfectos; pero no puede, y por lo mismo no debe pretender participar de su Vida mediante una conquista puramente especulativa, como quería Spinoza. "Si nuestro pensamiento implica esta triple aserción,

¿cómo podría participar, tan poco que sea, en esta suprema perfección sin abrirse y configurarse a esta realidad ideal, menos por una visión especulativa que por una comunidad de vida?"⁵²

Si hemos de acoger una semilla de lo alto, no puede ser sin implicar toda nuestra vida, y sin practicar una purificación espiritual y corporal: "(...) actitud espiritual que, mortificando el egoísmo y la soberbia del hombre, conduce al pensamiento mismo más allá de los límites artificiales de una ciencia abstracta y absolutamente teórica."⁵³

Si la definición de la inteligencia y la conquista de la inteligibilidad del ser no requirieran otra cosa que la idea adecuada, como pretendía Spinoza, habría que decir entonces, para ser congruente, que el Ser se agota en su *representación*, que es puramente *objeto*, y no Amor y Vida, que participar de Él no supone otra cosa que conocerle racionalmente, sin que importe mucho su Libertad suprema y nuestra disposición moral y espiritual.

Se ha visto, sin embargo, que no es así. Una vertiente del estudio del pensamiento es abrimos a la prospección activa y a la libre consideración de la religión cristiana, *Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis*; otra es exigir un estudio complementario del *ser* y de la *acción* para lograr así una metafísica integral. Desde este punto de vista, nuestra investigación no tiene otro objetivo que plantear un problema real y verdadero, que no obstante es inacabado por partida doble.

Para concluir nuestro trabajo, ¿podríamos indicar algún concepto esencial, alguna idea principal que manifieste el sentido de la doctrina blondeliana de la inteligencia? Diremos que se trata del esfuerzo conjunto de la inteligencia y de la acción, integradas en el ser, para procurar una *Victoria* definitiva del espíritu:

"La verdadera victoria, la 'Victoria Santa' que nos es menester conseguir so pena de dejar vencedores y vencidos más mortíferos y más hostiles que nunca, es la victoria paradójica de cada uno sobre sí, sobre las pasiones y los prejuicios (...)"⁵⁴

¿Y qué es esta Victoria sino la conquista efectiva y no ideal de la Unidad y del Ser, del *Vinculum Substantiale* que une toda la creación con su Principio en un intercambio querido de voluntades libres, *Deliciae meae esse cum filiis hominum. Effundam spiritum meum super omnem carnem. Dii estis...?*

"¡Hacia la Unidad! Los hombres no pueden impedirse tender hacia lo uno, hacia el ser (...) Pero que no se engañen. Este reino de la Unidad está en el interior. Pues más el ser es uno, más posee riqueza interior, y más, desde el exterior, comporta aspectos y expresiones diversas. Buscar alcanzarle y unirse con él mediante el pensamiento abstracto, mediante las utilizaciones científicos, mediante los

intereses materiales, es, so pretexto de realismo y de conformismo, erigir un aspecto parcial en verdad total; es substituir el beneficio de la verdad liberadora y pacificadora por una empresa arbitraria y tiránica del hombre sobre el hombre; es encontrar la decepción y la discordia. Por semejante camino no se podría formar (y jamás se logra completamente) más que *unificados*, es decir, pasivos, violentos o rebeldes. Lo que necesitamos son *activos* y unidos. ¡Cuanto nos hacen falta, por lo tanto, los métodos y las virtudes de un pensamiento a la vez libre y disciplinado, único capaz de realizar el deseo humano y divino: *Ut unum sit Multi, ut multi sint Unum!*¹⁵⁵

Notas del capítulo 4.

¹ "La opción, en tanto que explícita y total, es sin duda la que enriquece o empobrece infinitamente nuestro pensamiento, o más bien la que abre o cierra a Dios el acceso de su gracia y de su beatitud en nuestra alma, según su respuesta a la vocación de un destino que, de hecho, es único y sobrenatural. 'A quienes tienen ya, les será dado; a quien no tiene le será quitado incluso lo que tiene'. Pero antes de llegar ahí e *in via*, hay ya opciones parciales o preparatorias que nos ofrecen *tener o no tener* la posesión (todavía natural, fragmentaria y ya real, aunque imperfecta y en suspenso) de bienes subalternos, de realidades en devenir. De paso, tenemos que orientar nuestra intención, corregir nuestro pensamiento y nuestro querer en el sentido normal, antes incluso de saber hasta donde nos conducirá esta rectitud, antes por lo tanto de pronunciarnos sobre la opción frente al acto de fe y nuestra vocación sobrenatural. Desde entonces también, nuestros conocimientos naturales pueden ser más o menos plenos, más o menos invertidos o deformados, según que relacionemos el ejercicio del pensamiento en sus diversas formas con las funciones legítimas y saludables de la experiencia, de la ciencia, del arte, de la especulación, o que abusemos de estas adquisiciones transitivas. Me parece importante por muchas razones no diferir hasta la alternativa suprema el valor enriquecedor o endeudante de la *intentio recta aut perversa*. Sin embargo es quizás útil añadir (con el fin de hacer inteligible la realidad del alma invisible de la Iglesia en aquellos mismos que no tienen un conocimiento distinto de los términos de la opción o que son alcanzados prematuramente por la muerte) que por la infusión de la gracia en las decisiones incluso en apariencia subalternas, los efectos de la opción sobrenaturalmente implícita pueden, parece, obtenerse en todo momento del itinerario, sin que estemos en situación de determinar *in singulis ea quae sunt necessariae ad salutem*, es decir las condiciones previas de una pequeña fortuna, permitiendo el enriquecimiento divino. Es por lo tanto verdadero, en un sentido, que no hay consolidación y plenitud sino después de la opción sobrenaturalizadora y, en otro sentido, que nuestro tener condicional y real en conjunto se forma y se acrecienta en el curso del camino." Carta de Maurice Blondel a Fr. Taymans D'Eypernon, citada en *Le Blondélisme*, págs. 76-77.

² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 227.

³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 228.

⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 228.

⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 229.

⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 230.

⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 231.

⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 232.

⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 233.

¹⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 235.

¹¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 235-236.

¹² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 236.

¹³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 236.

¹⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 236.

¹⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 236.

"Teniendo en cuenta el contexto histórico en el que la humanidad está empeñada y los progresos mismos del pensamiento occidental al contacto de las religiones positivas, notablemente del Cristianismo, es preciso decir que el hombre blondeliano es más que un alma pegada a un cuerpo, es esencialmente un espíritu encarnado que se sabe - sin duda por haberlo aprendido -, y que se quiere - quizá por haberlo sentido - *divinizable*; se trata, no del ser humano en general, que es fácil mantener en el género próximo y la diferencia específica, sino del *hombre-en-situación* tal como lo hacen a cada instante el movimiento de la historia universal y la complejidad de sus reacciones singulares. Ahora bien, en este hombre concreto, Blondel nos hace ver dimensiones nuevas: la razón humana es, desde hace largo tiempo, porosa a nuevas influencias superiores, que lejos de corroerla, la afirman y la dilatan. Importa tomar conciencia de este movimiento subterráneo que, por ser ignorado frecuentemente, no es sino más activo y más decisivo en toda vida humana. He ahí porque es menester ir necesariamente más allá de la experiencia naturalista, incluso doblada del teísmo más puro, e intentar audazmente explorar esta especie de hiper-espacio en donde se refugia la acción, cuando no ha podido aclimatarse en el inmenso campo del fenómeno. Así, la filosofía de la insuficiencia es insuficiente a su vez; no es para Blondel más que un preludio necesario para la filosofía de la religión (...)" Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, págs. 147-148.

¹⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 237.

¹⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 241.

"Nuestra vida tan dividida y tan complicada, imagine que es un rompecabezas: coloque como es menester todos los fragmentos separados; he aquí que falta una pieza maestra del conjunto; no es más que un agujero, pero está bien delimitado. Este vacío positivo, no es el jugador quien lo creó, ni tampoco quien tiene que cubrirlo; solamente ve con aproximación la forma del pedazo que le haría falta sin poder suplir la madera y a los diseños coloreados que se requieren. Pero el resto del juego no existe menos. Así, jamás nos colmamos a nosotros mismos, jamás nos cerramos, jamás desmentimos nuestro problema. Por todas partes llegamos a lo inacabado, sin resignarnos jamás a creer que es lo inacabable, sin estar autorizado a pensar que es lo inexistente o lo inteligible; y el papel de la filosofía más crítica y más desarrollada es justamente impedir los falsos acabamientos, tanto como los falsos desalientos." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 157.

¹⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 242-243.

¹⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 243.

²⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 244.

²¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 245.

²² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 245.

²³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 245.

²⁴ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 246.

²⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 247.

²⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 250.

Así explica santo Tomás de Aquino el estatuto cognoscitivo del alma separada del cuerpo:

Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus, quae supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis. Q.D. De Anima, a. 15, resp.

("Por lo tanto, cuando el alma esté totalmente separada del cuerpo, podrá percibir más plenamente la influencia de las sustancias superiores, en cuanto que por un influjo de este modo podrá entender sin fantasmas. lo que ahora no le es posible. Sin embargo, un influjo de este modo no causará una ciencia de tal manera determinada y perfecta respecto a las realidades singulares como lo es la ciencia a la que aquí accedemos mediante los sentidos; excepto en aquellas almas que además del mencionado influjo natural tengan otro sobrenatural para conocer plenamente todas las cosas, y para ver a Dios mismo. Las almas separadas tendrán también un determinado conocimiento de aquellas cosas que anteriormente conocieron aquí, cuyas especies inteligibles se conservan en ellas.")

²⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 253.

²⁸ Blaise Romeyer, S.J., *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier Montaigne, Paris, 1943, pág. 202.

²⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 266.

Es verdaderamente lamentable que algunos que se jactan de ser discípulos fieles de santo Tomás de Aquino enseñen en las aulas y en publicaciones su metafísica, su antropología y su teoría del conocimiento sin mencionar en absoluto su doctrina filosófica del deseo natural e ineficaz de ver a Dios. De hecho, es la doctrina que explica el lugar de la noción de sobrenatural en la filosofía de santo Tomás de Aquino:

Quamvis homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis. (In Boet. de Trin. q. 6, a. 4, ad 5m. Cf. C. G., III, c. 51 y 52)

("Aunque el hombre se incline naturalmente hacia el fin último, sin embargo no puede conseguirlo naturalmente, sino únicamente por gracia, y esto se debe a la eminencia de este fin.")

¿No es menester, preguntáramos, reflexionar en las causas conscientes o inconscientes que nos han hecho perder de vista el tomismo auténtico? ¿No es más necesario todavía interrogarnos sobre lo que se está ofreciendo a cambio?

De momento nos limitaremos a mencionar los puntos esenciales de esta doctrina filosófica de lo sobrenatural, de acuerdo al P. Guy de Broglie, S.J.:

"Hemos creído poder atribuir al santo estas dos tesis: - 1º La visión facial de Dios es el término supremo al que todo querer espiritual aspira naturalmente; - 2º esta aspiración natural del querer ofrece testimonio de la posibilidad intrínseca de la visión beatífica, pero sin exigir de ninguna manera que esta visión nos sea destinada efectivamente por Dios; de manera que la trascendencia y la gratuidad de esta visión se conservan enteras." Guy de Broglie, S.J., "De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas", pág. 481, in *Recherches de Science Religieuse*, juillet-octobre 1924.

Para quienes, bajo el pretexto de "reivindicar la naturaleza humana frente a los atentados de la modernidad y de salvaguardar la distinción radical del orden natural y del orden sobrenatural", como se nos decía en una conversación, tienden inconscientemente a definir, supuestamente en nombre de la filosofía de santo Tomás de Aquino, el ser del hombre, su destino y la plenitud de su inteligencia y de su voluntad en los términos de un *estado de naturaleza pura*, no se podrían recomendar demasiado los excelentes estudios del Cardenal Henri de Lubac, S.J., *Le mystère du surnaturel*, y *Augustinisme et théologie moderne*.

³⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 268-269.

"El Dios de los filósofos y de los sabios, es el ser de razón, alcanzado o supuesto a través de un método intelectual, considerado como un principio de explicación o de existencia, que el hombre tiene la presunción de definir o incluso de influir, como un objeto que poseería en la representación que se procura de él. El Dios de Abraham es el ser misterioso y bueno que revela libremente algo de sus insondables perfecciones, que no se alcanza solamente mediante el espíritu, en quien se reconoce prácticamente una íntima Realidad inaccesible para nuestro alcance natural, y enfrente de quien el comienzo de la sabiduría no podría ser más que temor y humildad: pero al mismo tiempo es el Dios que revelando al hombre los secretos de su vida le convida a su divinidad misma, le llama a cambiar su cambiar naturalmente servil de criatura en una amistad, en una adopción sobrenaturalmente filial, le ordena amarle y no se ofrece sino a quien se ofrece a Él. La idea fundamental, que importa no descuidar porque es, a la mirada misma del filósofo, el alma de la vida religiosa (verdadera o falsa, pero histórica y psicológicamente cierta), es por consiguiente esta: se trata a Dios como un ídolo si se le limita a ser un objeto de conocimiento y si no se reserva su acción original en la reciprocidad de las relaciones que nos unen a Él. El Dios de Abraham, es a la vez el misterio viviente que se manifiesta por la Revelación, que se comunica por la tradición, que se acerca al hombre mediante la Alianza, que le promete y le pide el Amor en la Adopción divinizadora." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, págs. 229-230.

³¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 275.

"¿Por qué el idealismo moderno repugna tanto a la idea misma de un ser exterior o trascendente a nuestro espíritu?"

"¿Por qué se termina por no estimar inteligible un 'conocimiento real' que no sería únicamente una proyección o una producción del pensamiento pensante, una creación del sujeto, sin conformidad con un objeto previamente puesto en sí?"

Lo que explica esta actitud muy refleja y muy tenaz, es, me parece, la extensión abusiva y la aplicación falsa de una tesis que, en su sentido original y en su destinación normal, es perfectamente legítima, justa, saludable. ¿Cuál es esta tesis? Formulo su aspecto positivo del que es bueno penetrarse, antes de indicar la desviación sutil y perversa.

Ser, es esencialmente actuar: pretender conocer este ser real por una visión pasiva que sería supuestamente representarle en sí mismo, tal como es, es equivocarse completamente; es incluso enunciar una proposición ininteligible, puesto que identificando a un *padecer* lo que es un *actuar*, no solamente se le desnaturaliza radicalmente, sino que se implica, en una misma afirmación, términos contradictorios que se presenta como asimilables o adecuados.

El ser verdadero no podría por lo tanto conocerse como real sino mediante un pensamiento activo que se asimila a él, no reflejándole inertemente, sino restituyéndole en sí. Hasta aquí, nada que objetar. Pero el error y el abuso surgen si se

añade que, no pudiendo conocer lo real sino *mediante* un pensamiento activo, no lo conocemos realmente sino como acción subjetiva, como creación inmanente, como producción ideal." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 141-142.

³² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 275-276.

"Examinemos primeramente este texto en su parte crítica. En tanto que se contentaría con reproducir la doctrina del Dios completamente intelectual y tan poco personal de Aristóteles, el teísmo sería en efecto incompleto hasta el punto de no ser verdaderamente inteligible e iluminador. Un Dios semejante no podría satisfacer a nuestro espíritu tan legítimamente enamorado de una manera de pensar en la que se compromete todo el ser y que, por lo mismo, nos ofrece tanto como es posible el interior personal de los seres espirituales, por tanto del Dios vivo." Blaise Romeyer, *op. cit.*, pág. 205.

³³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 276.

³⁴ Blaise Romeyer, *op. cit.*, pág. 205.

³⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 301.

"(...) La filosofía de la acción no es un *naturalismo*, si por ello se entiende, con los teólogos, una doctrina según la cual el orden sobrenatural de la revelación y de la gracia estaría implicado, postulado ya, en el orden natural de la razón y de la voluntad, de tal manera que constituiría solamente su desarrollo pleno, su eflorescencia última pero siempre espontánea." Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, pág. 197.

³⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 301.

Blondel afirma simplemente que la filosofía tiene competencia sobre *la idea de lo sobrenatural*, tal como la enseña el fenómeno cultural e histórico del Cristianismo, y no sobre lo *sobrenatural real*, como si fuese un objeto de intuición o una revelación empírica e inmanente - noción por demás contradictoria -. Justamente observa Duméry:

"Así, es siempre al llamamiento de los datos de hecho que Blondel presenta la noción de sobrenatural. No se puede ignorar el hecho de la Iglesia. Nuestra civilización se sostiene en este abrazo común de la fe y de la razón." Henry Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, pág. 158.

Ahora bien, ¿cómo debe comprender el filósofo esta idea de lo sobrenatural, tal como nos la enseña la Revelación Cristiana?

"Para la precisión del lenguaje filosófico y teológico importa reservar tanto como sea posible el término *Sobrenatural* a su uso técnico y a su sentido fuerte, tal como es históricamente definido, sin que se contente con vagas significaciones etimológicas. Es SOBRENATURAL, en el rigor de este vocablo que tiene su origen y su aplicación plena en el lenguaje cristiano, lo que, procediendo de una condescendencia gratuita de Dios, eleva la criatura inteligente a un estado que no podría el *estado de naturaleza* de ningún ser, a un estado que no podría ser ni realizado, ni merecido, ni siquiera concebido expresamente por ninguna fuerza *natural*: pues se trata de la comunicación de la vida íntima divina, *secretum Regis*, de una verdad impenetrable a toda perspectiva filosófica, de un bien superior a

toda aspiración de la voluntad. Iniciándonos en el misterio de su Trinidad, el Dios oculto nos revela las procesiones divinas, la generación del Verbo por el Padre, la aspiración del Espíritu por el Padre y por el Hijo; y por amor, convida a todos los hombres a la participación de su naturaleza y de su beatitud, haciéndoles *divinae consortes naturae*. Adoptado por el Padre, regenerado por el Hijo, ungido por el Espíritu, el hombre es por gracia lo que Dios es por naturaleza; y, en el tiempo, se renueva el misterio de la eternidad. Ya no dice a Dios: 'mi Maestro', sino: '¡mi Padre!' Adopción divinizadora que, sin confusión de naturaleza o de persona, realiza el deseo supremo de Cristo: '*Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, et ipsi in nobis unum sint.*' (Joan., XVII, 21.) - En un sentido derivado, todo lo que se relaciona con este orden de gracia ha podido, por extensión, comportar el epíteto de sobrenatural (preternatural, sobrenatural, quoad modum, etc.); pero, a decir verdad, nada de lo es o físico, o metafísico, incluso hasta milagroso, nada de lo que no va a la caridad y a la unión divina, es absolutamente sobrenatural (...)” Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pág. 1075.

³⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 301.

³⁸ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 302.

³⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 304.

⁴⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 305.

⁴¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 305-306.

⁴² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 331.

⁴³ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 331.

⁴⁴ Blaise Romeyer, *op. cit.*, pág. 211.

"Transnatural.- Este término ha sido propuesto para traducir en lenguaje racional la tesis filosófica que, sólo ella, corresponde precisamente y sin equívoco a la concepción cristiana del hombre y de su destino. Según esta concepción, 'el estado de naturaleza pura' es una pura abstracción que no existe ni ha existido jamás; y, estudiando nuestra naturaleza de hombre, tal como es de hecho, histórica y psicológicamente, no es este hipotético estado de naturaleza pura lo que podemos conocer en nosotros, como tampoco viviendo podemos sustraernos a esta radical y universal penetración de algo que impedirá siempre al hombre encontrar su equilibrio en el orden humano (...) Este término de *transnatural* expresa por lo tanto 'el carácter inestable' de un ser que, no teniendo más o no teniendo todavía la vida sobrenatural a la que estaba llamado, está como 'atravesado' por estímulos en relación con esta vocación misma, y que, después de la pérdida del don inicial, no recae en una naturaleza ostentosa, sino que guarda el estigma de un punto de inserción preparacio y como una aptitud para recibir la restitución de que tiene necesidad para no permanecer fuera de su destino real y obligatorio." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, págs. 1151-1152.

⁴⁵ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 527.

⁴⁶ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 375.

⁴⁷ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 375.

⁴⁸ "No se puede, sin desconocer el elemento original y verdaderamente específico de la religión en la conciencia del hombre religioso, reducirle sea a una institución social, sea a un sistema individual de sentimientos, de creencias y de

ritos, sea incluso a un compuesto de iniciativas personales y de reacciones colectivas 'teniendo a Dios por objeto'. Pues a lo que el fiel se apega como a lo esencial de su fe, no es un a un *objeto*, idea o fuerza de la que dispondría por haberla formado o captado, es a un *sujeto*, a un ser no solamente dotado de vida, de voluntad, sino además misterioso, inaccesible al alcance natural de nuestro pensamiento y de nuestra acción, que no se entrega por lo tanto más que por gracia, por el testimonio que ofrece de sí mismo y de su propia trascendencia, por la letra revelada o prescrita de los dogmas y de las prácticas que ponen a nuestro alcance su incomunicabilidad misma: de donde la idea, esencialmente religiosa, de una tradición que transmite la revelación y el pacto de alianza como un depósito sagrado. El elemento social o individual no es más que algo subordinado, como un medio o una materia; no es el elemento *formal* de la religión. Así, la religión llamada 'natural' no es más que un extracto tardío, artificial y desnaturalizado de la Religión que, ante la conciencia y la historia, aparece siempre como positiva, en tanto que se manifiesta a sí misma como penetrada de elementos sobrenaturales (...)" Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, págs. 917-918.

⁴⁹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 470.

"Dios, no hay mas que uno; y no se trata de hacer en nosotros y de nosotros otro dios que Dios. Se trata de acoger y de permitir producirse en nosotros esta unicidad del Ser que no es en sí mismo más que siendo todo Acto, *Ens a se*; se trata de permitirle, al Increado, nacer, por así decirlo, en nosotros, criaturas, después de que nos hizo dueños de ocupar un lugar del que se había retirado, con el fin de que nos debiese el entrar nuevamente en él y que nos proporcionase el medio de ser *tanquam Deus Dei*, según la expresión de san Agustín. A aquel que para servirnos tomó la forma de esclavo y que, muriendo sobre la Cruz, nos pide nuestro corazón para vivir en él (*Fili proebe mihi cor tuum*), podemos, usando libremente de su gracia, responder divinamente y hacerle salir de esta *exinanitio* de la que habla san Pablo, como en una doble resurrección y ascensión. Pero Dios queda Dios, es decir, el Unico, el Incomunicable, el Soberano Maestro que no desciende más que a los humildes: así, para que este triunfo del amor divinizador se obtenga, ni Dios puede infundir, ni el hombre puede acoger una tal elevación sin que sean impuestas y atravesadas pruebas que pueden ir hasta las sublimes y crucificantes purificaciones de la unión transformadora. Desde este punto de vista, nada es demasiado duro; y el día en que tantos hombres que han perdido el sentido de la 'Buena Nueva' estén en posibilidades de entender este mensaje siempre olvidado y desconocido, me atrevo a creer que se tornarán atentos a la 'Vieja Canción', todavía y más que nunca capaces de enamorarse de Aquel de quien blasfeman o más bien que niegan por no ver en él más que un déspota cruel y vengativo, en el mismo momento en que las más rigurosas exigencias no son más que las invenciones prodigiosas del amor." Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 167-168.

⁵⁰ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, págs. 375-376.

"En el sentido más fuerte y preciso, Unión designa el estado voluntariamente adquirido o espiritualmente infuso que describen los maestros de la vida ascética y mística como el término superior y normal de nuestro crecimiento moral y religioso. No se trata tampoco de un dato nativo, como la unión del alma y del cuerpo, ni del movimiento de los dos espíritus que se encuentran en un unisono transitorio y parcial; se trata de una manera de ser profunda y duradera (*habitus*) yendo por grados hasta el 'matrimonio espiritual', a través de las fases y progresos cuyas tres etapas clásicas son: la *vida purgante* que libera al espíritu de las manchas y de las ilusiones; la *vida iluminativa* que más allá de los

sentidos y del entendimiento, procura la ciencia de las virtudes y de las realidades invisibles; la *vida unitiva* que mediante la contemplación y la sabiduría, realiza el himen del hombre y de Dios, y por lo mismo, la unidad del hombre en sí mismo y su unión con los demás seres, según el deseo supremo de la perfección evangélica: "Ut unum omnes sint... sicut et nos unum sumus" (JOHAN. , cap. XVII, v. 21-22), estado en el que todos deben encontrarse consumados en una unidad consentida y amante, y que es fusión sin confusión ni absorción. Pues este estado de unión no es, como erróneamente se ha expuesto, un retorno por así decirlo físicamente metafísico de una esencia a su principio o de una chispa en un foco en donde se perdería (e importa extremadamente no confundir la teoría alejandrina con la doctrina cristiana: la 'unión' no es de ninguna manera *ghenosis*); no se trata tampoco de una pura subordinación de la criatura despojada de sí misma a un Maestro celoso cuyo egoísmo trascendente no se acomodaría más que a cortesanos aniquilados: la unión verdadera es intercambio querido de dos amores que viven el uno en el otro, acuerdo substancial de dos seres que se hacen ser lo más posible, enriqueciéndose, fuese al precio de sacrificios crucificantes; es así como la 'vida de unión' comporta las exigencias transformadoras de la caridad divina, que para unirse lo finito, y unirse a lo finito, le dilata hasta el infinito. - En este sentido fuerte, que es clásico en los autores espirituales, no hay unión posible y perfecta más que en Dios y por Dios, a través de un despojo provisorio de lo que no es el Único y el Universal; pero esta unión permite, a fin de cuenta, el conocimiento y la posesión reales *per unionem et connaturalitatem universalem*. El entero desapego, del que san Juan de la Cruz dice que debe estar inspirado a la vez por la razón, contra todo egoísmo, y por el amor, hacia toda bondad, nos relaciona y nos une por su fondo mismo y en su fuente con todos los seres." Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, págs. 1160-1161.

⁵¹ Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 376.

⁵² Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 376.

"Blondel no se contentó con criticar la noción tradicional de filosofía; ha elaborado una nueva concepción que une teoría y práctica en una dialéctica fecunda. O más bien, es la idea que se hace de la sabiduría lo que sin duda traduce más exactamente su intención filosófica." Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, pág. 80.

"Lejos de reducir la vida suprema del pensamiento a una pura visión, por así decirlo, extática y estabilizadora, relegando el actuar al rango subalterno de medio transitorio, convendría sin duda comprender por qué sabiduría, que implica ciencia e inteligencia, es más todavía que inteligencia y que ciencia." Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 409.

⁵³ "Semejante ciencia estaría mutilada y sería engañosa; pues aislando lo que no puede desvincularse de sus raíces y de sus frutos, arriesgaría o renunciar a conducirnos a su objeto supremo, o bastarse indebidamente con los conocimientos subalternos y técnicos que yuxtapone la división del trabajo discursivo, o absorberse en el sueño de las ideas adecuadas que, por un suicidio de la conciencia, destruiría toda personalidad, a menos de recurrir al mito contradictorio de los eternos retornos, u oscilar otra vez de un idealismo altivo a una ascesis estoica y un quietismo metafísico (...)" Maurice Blondel, *La Pensée*, t. II, pág. 376.

"Es que en nuestro pensamiento mismo tenemos que integrar más que el pensamiento. Así la sabiduría encuentra la plenitud de su sentido teórico y práctico. Es a la vez manera de pensar y modo de vivir que se fecundan mutuamente." Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, pág. 81.

⁵⁴ Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, págs. 183-184.

⁵⁵ Maurice Blondel, *L'itinéraire philosophique*, pág. 184.

Conclusiones.

Una vez que el lector haya estudiado con detenimiento nuestro trabajo, podrá advertir una sola idea que procura unidad a los diversos capítulos: la inteligencia y el pensamiento no se pueden definir, no se pueden desarrollar efectivamente, sin el concurso real de la acción integral del hombre.

El enunciado parece sencillo, y no obstante, requiere, para formularse, de un inmenso trabajo teórico y de un esfuerzo notable para pensar los problemas filosóficos de manera inversa a como sugieren los hábitos heredados por el racionalismo y por el idealismo. A manera de conclusión, ofrecemos al lector una serie de reflexiones sobre los puntos esenciales de nuestra investigación, y que nos parecen conformar una serie de verdades filosóficas adquiridas.

- De hecho, es preciso concluir que la filosofía de Maurice Blondel, y más concretamente su doctrina de la inteligencia, se oponen a los sistemas históricos que separan la idea de la acción y de la vida subjetiva, y que además identifican el ser y el pensamiento en una totalidad inmanente que se despliega en el devenir de la naturaleza y de la historia. El realismo integral se caracteriza por impedir la disolución en la idea, en la noción o en la dialéctica, de lo que es concreto y subsistente (la acción). De ahí la importancia de limitar la especulación al ámbito fenomenológico, es decir, de la ciencia que se refiere a lo real, pero que no lo comprende enteramente y menos todavía le substituye.
- Así, el método blondeliano se caracteriza por determinar, en el nivel de reflexión, las condiciones de posibilidad de la realización plena del espíritu, los vínculos efectivos que explican las relaciones mutuas de los fenómenos entre sí y además con su *Principio*, pero esta determinación no es la expresión inmediata de la realidad, como pretenderían un idealismo personalista o un idealismo absoluto. ¿Cuál es entonces el fin propio del método reflexivo? Por una parte, definir completamente las relaciones de los fenómenos; por otra parte, indicar la importancia y la necesidad de la acción que domina al mundo, que le impregna de valores; de la acción que construye mediante el hábito y las virtudes la personalidad humana; de la acción que posibilita, mediante la práctica y el culto, la verdadera comunión religiosa. El método ascético es por lo tanto la continuación

natural del método reflexivo, y su mutua relación no es accidental o provisoria, sino esencial.

- Ahora bien, el idealismo se caracteriza, entre otras cosas, por identificar de tal manera el ser y el pensamiento – no precisamente *mi* pensamiento, sino el pensamiento en general -, que toda tentativa de definir o de considerar la realidad natural como un dato original y subsistente parece, desde su punto de vista, absurda y peligrosa. Blondel se opone al idealismo al aceptar una realidad distinta del pensamiento pensante, humano o divino, tanto en el orden cósmico, en el orden orgánico y en el orden vital; no se trata, sin embargo, de una materialidad bruta y opaca, sin finalidad ni significación. Hay un orden, una inteligibilidad inmanente al mundo, lo que no quiere decir, ciertamente, que la realidad espiritual sea inmanente a la inteligibilidad propia del universo físico y animado. Debemos concluir, por consiguiente, que el realismo integral, de acuerdo a Blondel, no sólo ordena la idea a la acción, evitando así separaciones abstractas, sino que distingue los diversos ámbitos de la realidad en tanto que esta no está comprendida absolutamente en una totalidad dialéctica. La noción de analogía ocupa un lugar decisivo en cualquier filosofía realista.
- Regresemos ahora al tema de la inteligencia en su significación precisa y propiamente humana. ¿Cómo se debe comprender una realidad que, siendo inferior al hombre, no se diluye en un concepto o en una teoría? Es preciso actuar, es preciso orientar a su finalidad propia, mediante la técnica, mediante el arte, la materia y los cuerpos. Todo realismo, en efecto, implica un primer momento en el que se oponen – provisoria y no definitivamente – la idea y el ser, o mejor dicho, en e: que se distinguen; en un segundo momento se unen realmente sin confusión, y una de las tareas más importantes de la filosofía es determinar las condiciones de realización de este segundo momento, en el que se lograría la unión efectiva del espíritu – y por lo tanto de la inteligencia – con su objeto. Debemos concluir que Blondel ofrece una solución correcta y verdadera en tanto que define el segundo momento, no como una adecuación perfecta y absoluta de la idea con el ser y la realidad, sino como una comunión querida de vivientes, de personas, de espíritus.

Lo exige la bondad y la plenitud del *ser*, que desborda los esquemas limitados de una teoría especulativa, por perfecta que se suponga.

- Debemos concluir, por lo tanto, que la distinción de un conocimiento nocional y de un conocimiento real es la condición *sine qua non* de una verdadera filosofía realista, o para recurrir a un término querido por Blondel, de un auténtico realismo integral. Si el ser es independiente del conocimiento que tengo de él, es preciso distinguir – y no oponer radicalmente – el concepto de la realidad; si la unión con el ser sin confusión y sin disolución de la alteridad es el término del dinamismo espiritual, es necesario establecer las condiciones de esta asimilación final. ¿Y no es la unión de amor – no de naturaleza, por supuesto – lo que mejor expresa la esencia del espíritu y lo que ofrece un alimento adecuado para el conocimiento?
- Unirse con todos los seres, unirse con las personas, he ahí la finalidad de la inteligencia y del pensamiento; pero ¿y unirse con Dios? He ahí la finalidad suprema de la vida intelectual; no se trata, sin embargo, de proponer una teoría que revelaría, a través de nociones y conceptos precisos, el secreto íntimo de la divinidad; se trata, por el contrario, de procurar una comunión profunda de voluntades. Ahora bien, puesto que Dios es *El que es*, y nosotros los que no somos, es preciso que reconozcamos la imposibilidad intelectual y moral de alcanzarle y de poseerle mediante un esfuerzo puramente natural; Dios no se conoce más que si quiere revelarse. A nosotros corresponde simplemente definir – de manera ideal e hipotética – que Dios podría revelarse si quisiera; que hay una religión positiva que se presenta como revelada – y que por consiguiente no puede dejar de examinarse filosóficamente -, y que debemos disponernos activamente para recibir el don de Dios, con todo lo que implica de sacrificios y de mortificaciones. El espíritu debe renacer para Dios y para sí mismo.
- En definitiva, la filosofía de Blondel se opone al racionalismo y al idealismo para construir un realismo integral, que sea respetuoso de la originalidad de los seres, de la intimidad de las personas y de la soberana libertad de Dios. Su método, su objeto, su dialéctica, todo está ordenado a este realismo integral, como lo muestra perfectamente el tema específico que elegimos para nuestro trabajo. El mérito de

- Blondel, debemos concluir, radica en la manera tan profunda como vincula los diversos ámbitos de la realidad, en una jerarquía comprensiva.
- Si la filosofía de Blondel se redujese al puro nivel teórico, se le podría exigir con razón que ofreciese un esquema teórico capaz de explicar exhaustivamente la realidad; tal sería, en efecto, el término adecuado de la vida espiritual: al Espíritu absoluto le correspondería el papel de desplegarse en una dialéctica que comprende la multiplicidad y la diversidad cualitativa de las determinaciones concretas; al espíritu finito le correspondería, mediante la ciencia y la especulación filosófica, ser mediador de Dios en la historia. En la filosofía blondeliana, por el contrario, la ciencia determina la verdad que debe admitirse y asumirse prácticamente. Son la libertad del hombre y la Suprema Liberalidad de Dios las que configuran el ser, las que proporcionan un contenido real y concreto a la verdad que el entendimiento discierne objetivamente, *Vinculum substantiale*.
 - Si todo se ordena a Dios, si dependemos de su gracia, es menester entonces concluir en el carácter inacabado de la inteligencia y del pensamiento. Inacabado no significa algo abruptamente detenido: significa esencialmente lo que debe acudir en busca de ayuda, lo que debe confiar, esperar y amar.
 - ¿Qué debe concluirse en relación con el problema de la inteligencia? Que su acto perfecto implica más de lo que comúnmente se cree; que la especulación perfecta, si se pudiera hablar de algo parecido, no exime de actuar para comprender, de amar para penetrar el secreto de los seres, de *optar* en cada uno de nuestros actos por el *Principio Supremo* de la realidad. La inteligencia se caracteriza por su tendencia a discernir la vida interior de todos los seres, por apropiarse de ella. El engaño fatal consistiría en creer que su plenitud se compra al precio de una sabiduría conceptual. De hecho, el precio es todo el hombre, e incluso más que eso.
 - Nos parece que esta es la enseñanza final de la doctrina blondeliana de la inteligencia: su interpretación de la filosofía moderna, su diálogo con la misma, su método, su estudio de la inteligibilidad de la naturaleza, su examen de los diversos niveles de nuestro conocimiento, su constatación del inacabamiento de nuestra inteligencia; todo nos conduce a comprender que, finalmente, la vida plena del

espíritu exige *todo y nada* de nosotros; todo, puesto que el ser por conocer exige que lo restituyamos íntegro, y no en una representación subjetiva; nada, puesto que en última instancia el espíritu de Dios debe vivir en nosotros y configurar la substancia de nuestros actos.

Bibliografía.

I. Obras de Maurice Blondel.

- *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris, 1893, XXV-495, págs.
- "Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme", in *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1894 (128), págs. 260-275 y 324-341.
Reproducido en Maurice Blondel, *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*, préface par Henri Gouhier, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1966, págs. 11-40.
- "L'illusion idéaliste", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898 (6), págs. 725-745.
Reproducido en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, II, P.U.F., Paris, 1956, págs. 97-122.
El punto de partida de la investigación filosófica, Ed. Herder, (trad. Jorge Hourton) Barcelona, 1967.
- "Le Procès de l'Intelligence", in *Nouvelle Journée*, 1921, I, págs. 404-419; II, págs. 30-49 y 115-133.
Reproducido en *Le Procès de l'Intelligence*, Bloud & Gay, Paris, 1922, págs. 217-306.
- "Le problème de la mystique", in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, Bloud & gay, Paris, 1925 (3), págs. 1-63.
- *L'itinéraire philosophique*, Spes, Paris, 1928.
- *Une énigme historique. Le "Vinculum Substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, 1930.
- "Lettre concernant le rapport de E. GILSON: 'La notion de philosophie chétienne'", in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1931 (31), págs. 86-92.
- *Sur l'idée directrice de la Trilogie*, in *Archives de Philosophie*, XXIV, 1961.
- *La Pensée*.

- I. *La genèse de la Pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Alcan, Paris, 1934.
 - II. *Les responsabilités de la Pensée et la possibilité de son achèvement*, Alcan, Paris, 1934.
- *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris, 1935.
 - *L'Action*.
 - I. *Le problème des causes secondes et le pur Agir*, Alcan, Paris, 1936.
 - II. *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Alcan, Paris, 1937.
 - *Etudes Blondéliennes*, II, Paris, P.U.F., 1952.
 - "Dialogues sur la Pensée" (Un texte inédit de M. Blondel).
 - BLONDEL, M. - VALENSIN, A., *Correspondance* (1899-1912), vols. I y II, Aubier-Montaigne, Paris 1957. Vol. III, (1912-1947), Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
 - BLONDEL, M. - LABERTHONNIÈRE, L., *Correspondance Philosophique*, (Presentée par Claude Tresmontant), Du Seuil, Paris, 1961.
 - BLONDEL, M. - WEHRLÉ, J., *Correspondance*, (Commentaires et notes par Henri de Lubac), Aubier-Montaigne, Paris, vols. I y II, 1969.

II. Estudios sobre Maurice Blondel.

- ARCHAMBAULT, P., *Vers un réalisme intégral. L'Oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Paris, 1928.
- ARGERAMI, O., *Pensar y Ser en Maurice Blondel*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1967.
- BOUILLARD, H., *Blondel y el cristianismo*, (trad. Ramón Vilardell), Ediciones península, Madrid, 1966.
- DUMÉRY, H., *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, avec une préface de Maurice Blondel, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948.
- LACROIX, J., *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie*, P.U.F., Paris, 1963.
- MONTCHEUIL, Y. DE, *Maurice Blondel. Pages Religieuses*, Aubier, Paris, 1942.
- ROMÉYER, B., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier, Paris, 1943.

- SCIACCA, M.F., *Diálogo con Mauricio Blondel*, Biblioteca de Filosofía Troquel, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1964.
- TAYMANS D'YPERNON, FR., *Le Blondélisme*, Museum Lessianum, Section Philosophique N° 15, Louvain, 1933, pág. 189.
- TRESMONTANT, C., *Introduction a la Métaphysique de Maurice Blondel*, Éditions Du Seuil, Paris, 1963.
- TROISFONTAINES, C., "Maurice Blondel et Victor Delbos: à propos de Spinoza", in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, oct-déc 1986, págs. 479-481.
- VALENSIN, A., *Inmanence (méthode d')*, *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*, t. II, 1912, col. 579-593.

III. Otros textos.

- AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1952.
Summa Contra Gentiles, B.A.C., Madrid, 1962.
Quaestiones disputatae de Anima, Marietti, Roma, Turin, 1965.
- DE BROGLIE, G., "De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin", in *Recherches de Science religieuse*, juillet-octobre, 1924.
- DELBOS, V., *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Alcan, Paris, 1893.
Le Spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1916.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, 10e édition.
- LLANO, C., *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*, FCE, México, 1997.
El conocimiento del singular, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, 1995.
- NEWMAN, J.H., *El asentimiento religioso*, Ed. Herder (trad. José Vives, S.J.), Barcelona, 1960.
- ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, (3e édition) 1936.

- ZAGAL, H., "Psicologismo y praxis perfecta en Aristóteles", in *Diálogo Filosófico*, 40 (1993).

INDICE

Introducción.....	I-VII
Capítulo 1: El problema y el método.....	1
1.1. El problema de la inteligencia.....	1
1.2. El método de inmanencia.....	2
1.3. Justificación histórica del método de inmanencia.....	9
1.3.1. Spinoza: punto de partida de la filosofía moderna.....	10
1.3.2. La evolución del spinozismo.....	17
1.3.3. Transición de una doctrina de la inmanencia a un método de inmanencia.....	24
Notas del capítulo 1.....	31
Capítulo 2: La fenomenología de la inteligencia y del pensamiento.....	43
2.1. Aceptación inmanente de la palabra <i>pensamiento</i>	43
2.1.1. El falso punto de partida del idealismo.....	46
2.1.2. Doble aspecto y finalidad del pensamiento cósmico.....	49
2.2. Aceptación vitalista de la palabra <i>pensamiento</i>	56
2.3. Aceptación psíquica de la palabra <i>pensamiento</i>	59
2.4. Aceptación propia de la palabra <i>pensamiento</i>	63
2.5. Consideración de una acepción errónea.....	71
Notas del capítulo 2.....	75
Capítulo 3: Significado y función de la inteligencia.....	89
3.1. Determinación del conocimiento real.....	89
3.2. Los métodos del conocimiento real: progreso ascendente.....	96
3.3. El problema del conocimiento del ser y la opción religiosa: la vida de la inteligencia y del espíritu.....	104
Notas del capítulo 3.....	122
Capítulo 4: Inacabamiento de la inteligencia y doctrina del espíritu.....	150
4.1. Deficiencia natural y exigencia racional del pensamiento.....	150

4.2. El inacabamiento de nuestra inteligencia: formalidad y sentido metafísico.....	152
4.3. Posibilidad y realidad de un Pensamiento en sí.....	162
4.4. El triple nacimiento del espíritu finito.....	168
Notas del capítulo 4.....	174
Conclusiones.....	183
Bibliografía.....	188
Índice.....	192

FIN DE ERRATAS.

AGRADECIMIENTOS
