

## **LAS EXIGENCIAS DEL PENSAMIENTO MODERNO SEGÚN M. BLONDEL**

En 1990 el profesor J. M. Isasi, buen conocedor de la filosofía blondeliana, tradujo para el lector español la Carta<sup>1</sup> publicada en 1896 por M. Blondel en *Annales de Philosophie Chrétienne* en seis prolifas entregas con el título original, no menos extenso, de "*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*"<sup>2</sup>.

La traducción española apareció con el título en portada resumido de *Carta sobre la Apologética* que puede —y de hecho así ha sido— confundir sobre los verdaderos destinatarios y el alcance estrictamente filosófico de este escrito.

La Carta, así la citaremos de ahora en adelante, se dirige en efecto a una audiencia dual, filósofos y teólogos, pero no por separado sino, y este es un punto crucial para su correcta intelección, de forma conjunta en cuanto que ambos comparten un terreno común y básico que no puede ser otro que el filosófico y racional pero no entendidos de modo genérico o ahistórico sino desde una filosofía y racionalidad rigurosas que hayan asumido las exigencias críticas del pensamiento moderno.

1 *Carta sobre la apologética*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1990.70Introducción y notas de J. M. Isasi.

2 *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*. En *Annales de Philosophie Chrétienne*, números 131 y 132, 1896. Reproducida en *Les premiers écrits de M. Blondel II*. Paris, PUF, 1956, pp. 5-95. Citaremos de ahora en adelante esta edición como *Lettre* y la página de la traducción española entre paréntesis.

## 1. LA SITUACIÓN HISTÓRICA

La *Carta* nace como respuesta a las críticas que desde el mundo intelectual se dirigieron a su tesis francesa *L' Action. Essai d'un critique de la vie et d'une science de la pratique*<sup>3</sup>.

Por parte de los filósofos fue L. Brunschvicg quien dejó claro desde un primer momento la clara oposición a aquellas ideas:

“El racionalismo moderno ha sido conducido por el análisis del pensamiento a hacer de la noción de inmanencia la base y la condición misma de toda doctrina filosófica. El objetivo que se ha propuesto M. Blondel... es por el contrario atenerse a la acción para hacer ver en todo acto una trascendencia inevitable... (Éste) encontrará entre los defensores de los derechos de la Razón, adversarios corteses pero resueltos”<sup>4</sup>.

Nos encontramos aquí ya con algunos de los temas que se desarrollarán en la *Carta* y que trataremos más adelante. Lo que interesa reseñar es cómo la crítica de Brunschvicg parece dejar fuera de la modernidad filosófica la tesis de Blondel, como si dijera que no está a la altura filosófica del tiempo que le ha tocado vivir.

L'Action había supuesto en la Francia de finales del siglo XIX la irrupción en el ambiente académico, mayoritariamente racionalista y laico, de un pensamiento considerado oscurantista y contrario a los intereses de la razón y la libertad, es decir, como denunciaba L. Brunschvicg, se consideraba dicho pensamiento como una defensa de posiciones teológicas dogmáticas o irracionales incompatibles con el pensamiento moderno.

Por otra parte, el estudio que hace de L'Action el abbé Denis, director de los *Annales de Philosophie chrétienne*, teólogo preocupado y comprometido con el mundo moderno, la saluda como nueva forma de “conducir la apologética cristiana al terreno psicológico” en un mundo en el que la ciencia es incompetente y la metafísica impotente<sup>5</sup>.

No es de extrañar que, pillada entre estos dos fuegos, L'Action del joven Blondel fuera interpretada superficialmente como un nuevo intento de apologética. Así pues, “lo apologético” pertenece en primer lugar a una interpretación, llamémosla circunstancial o sociológica, de la filosofía de L'Action.

3 *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris, Alcan, 1893. Traducción española, Introducción y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid, B.A.C., 1996. Citamos la edición francesa y entre paréntesis la traducción española.

4 *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893 (1), supl. nov., p. 1. Ver Maurice Blondel, *Oeuvres complètes*. Vol. II, 1888-1913. Paris, PUF, 1997, p. 9

5 *Lettre*, p. 5-6 (23).

La Carta se revuelve contra esa lectura de su pensamiento que hizo determinada intelectualidad filosófica y teológica con la que, sin embargo, le unían muchos intereses comunes. En este marco filosófico y teológico se va a desarrollar el debate en la Carta.

Un debate que de forma un tanto imprevista lo llevará a polemizar más allá de lo que él mismo hubiera querido, desviando su “intención primitiva, exclusivamente filosófica, al terreno de la apologética”. Así lo reconoce el propio autor años más tarde, el 19 de febrero de 1907, en carta a L. Laberthonnière<sup>6</sup> y en la *Lettre-Préface*<sup>7</sup>.

En nuestro trabajo trataremos de investigar cómo se sitúa Blondel ante la modernidad y cómo la entiende, dado que la Carta se pretende atener al “pensamiento moderno y sus exigencias”.

Creemos que no carece de interés una reflexión sobre el significado y el alcance de la modernidad, desde un filósofo que la interpretó —como veremos— de modo tan radicalmente original, en un momento histórico en que el pensamiento se esfuerza en determinar una crítica postmoderna que pretende ser consistente.

Al centrar nuestra reflexión en esta cuestión de ningún modo pensamos que se pueda separar del papel fundamental que en el pensamiento blondeliano juega su filosofía de la religión y, más en concreto, el análisis fenomenológico y racional de la idea de revelación como se presenta en la religión católica.

Blondel, como Kant, era ya consciente de ese *peligro* que suponía para la convivencia civil y democrática dejar a parte de la discusión racional la cuestión religiosa. Así se lo hacía saber a Georges Perrot, director de l'École Normale, en carta de octubre de 1893 en la que le expone “el sentido y alcance de su tesis” sobre la acción:

“Habiendo intentado el examen crítico de cuestiones por las que, en Francia al menos, los espíritus más nobles se han desinteresado demasiado, me siento aún más expuesto a ver mis intenciones mal comprendidas. Esta abstención, cuyo ejemplo están lejos de imitar Inglaterra y sobre todo Alemania, me parece llena de peligros porque deja el campo abierto al conflicto violento de las pasiones ante la ausencia de toda discusión racional sobre cuestiones que no se pueden suprimir. Así, a riesgo de ser atacado de una y otra parte, he tratado de remediar esta mutilación voluntaria del pensamiento francés”<sup>8</sup>.

6 M. Blondel-L. Laberthonnière: *Correspondance Philosophique*. Paris, Ed. Seuil, 1961, p. 213.

7 *Études Blondéliennes* I, p. 17.

8 M. Blondel: *Lettres Philosophiques*, Aubier, Ed. Mouton, Paris, 1961, p. 33.

Es más, creemos que las reticencias de las religiones que se presentan como sobrenaturales y reveladas a dejarse reducir a los límites de la mera razón racionalista está, junto a otros factores, en el origen del malestar de la cultura universal como se manifiesta en el debate actual sobre el fin de la historia y el choque de civilizaciones cohesionadas globalmente por diferentes religiones con esas señas de identidad.

Una rigurosa filosofía de la religión<sup>9</sup> como la propuesta por M. Blondel puede si no resolver sí contribuir a una clarificación que sirva de base al llamado diálogo de las civilizaciones hoy urgente.

## 2. ANTES DE EXPONER LA VISIÓN DE LA MODERNIDAD QUE SE DESPRENDE DE LA CARTA NOS PARECE IMPORTANTE RESALTAR LA ACTITUD INTELECTUAL QUE LA ANIMA

De las dos maneras de considerar las ideas filosóficas, desde fuera o desde dentro de la corriente de pensamiento que agita la vida del espíritu<sup>10</sup>, Blondel se inclina decididamente por la segunda.

Blondel, por supuesto, se toma completamente en serio el pensamiento moderno con el que mantendrá un diálogo apasionado.

La realidad y la consistencia de la modernidad, aun en las posiciones más alejadas de la propia, se toma como punto de partida firme por primera vez en el pensamiento francés desde una conciencia católica.

La modernidad no se trata de una mera apariencia o simple moda, ni de una conciencia engañosa o una mentira que encuentra su explicación en oscuras desviaciones morales. Tampoco se puede juzgar, mezquinamente o por torpeza, un movimiento tan amplio y profundo como una “enfermedad de la razón”, tal como lo hacía un determinado catolicismo oficial de la época.

“Cuando se trata de grandes transformaciones que a través de los siglos renuevan las perspectivas humanas tampoco hay que apresurarse para no ver en ello más que desviaciones, “inteligencias falseadas” o “enfermedades de la razón”<sup>11</sup>.

9 Este es el título de la importante tesis que sobre este tema publicó en nuestro país el profesor J.M. Isasi: *Maurice Blondel: una rigurosa filosofía de la religión*. U. Deusto, 1982.

10 *Lettre*, p. 28 (39).

11 *Ibid.*

Por otra parte, detrás la crisis de la apologética —que es el motivo inmediato de la Carta— se oculta una crisis de relevancia, más profunda y extensa, que afecta a un pensamiento que pretende hallar un fundamento, definitivo por inatacable, en ese ámbito de lo abstracto, del pensamiento separado.

Blondel, de acuerdo con su visión optimista de la historia, no ve en todo esto un mal sino una oportunidad —“saludable para todos”<sup>12</sup>— y un paso necesario si se quiere alcanzar una nueva comprensión, una nueva inteligencia de las cosas. Para ello propone apoyarse en “el esfuerzo de pensamiento” que ha supuesto la crítica moderna de la razón —en los dos sentidos de la proposición “de”— para alcanzar posiciones más sólidas desde el pensamiento moderno: legítimas, útiles y “conformes tanto al espíritu filosófico como al espíritu del catolicismo”<sup>13</sup>.

Esto no supone, sin embargo, una actitud acomodaticia o conciliatoria que venga a remplazar, con la misma arbitrariedad, a la condena sin paliativos ya que no se haría justicia a la razón crítica moderna. Se trata de buscar el rigor de un saber teórico auténtico, es decir, una ciencia:

- aplicable a toda conciencia y siempre,
- completa, de todas las decisiones inevitables en el problema del destino humano, y
- cuya fuerza de convicción provenga de la impasibilidad de su dialéctica y la universalidad de sus miras<sup>14</sup>, es decir de su consistencia teórica o fuerza intelectual.

Así pues, ninguna apología o doctrina valdrá como filosóficamente concluyente sin que toque “los intereses eternos de la conciencia”, sin que “penetre hasta el fondo metafísico del ser moral”<sup>15</sup>.

Y es que dos son los intereses que determinan la dialéctica del pensar blondeliano, y podríamos decir la dialéctica de todo pensar: la fidelidad a los requerimientos del momento, al tiempo y el espacio que circunstancialmente nos ha tocado vivir, y por otra parte, a aquellas aspiraciones innegables que, aunque se las rechace como ilusorias, resurgen siempre, como el Ave Fénix de sus cenizas, en la acción y la conciencia del hombre; esta dialéctica marca también el sentido de la crítica y la posición del autor ante el pensamiento moderno.

Quizá hoy nos sorprenda esta confianza en los intereses permanentes del pensamiento desde un discurso postmoderno que, ante la lógica decepción que

12 Lettre, p. 33 (43).

13 Ibid.

14 Lettre, p. 25 (37).

15 Lettre, p. 25 (38).

supuso el uso de la razón restringido a desvelar la realidad como mecanismo, trata de salir de su desorientación limitando su ambición originaria.

La propuesta blondeliana por el contrario consiste en reinterpretar el papel de la razón, en asumir su papel subsidiario en el mundo de la vida, cuya esencia es la acción, como camino (método) para ampliar su campo de influencia a todo ese mundo que se le escapa a una razón racionalista. ¿En virtud de qué sino se podría hacer la crítica de la razón? Dicha crítica se hace en vistas de lo-otro-de-la-razón, que sin embargo tiene que ser a su vez “racionalizable”, una “razón pragmática” que actúa ya en la acción.

### 3. EN LA CARTA LA PREOCUPACIÓN INMEDIATA DEL AUTOR ES EXPONER LAS CONDICIONES FILOSÓFICAS QUE DEBE CUMPLIR ANTE LA CONCIENCIA MODERNA CUALQUIER INTENTO QUE SE PRESENTE COMO UNA APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

Toda la exposición está presidida por esta pregunta de fondo que sirve de guía: ¿puede un cristiano ser filósofo en sentido moderno y no sólo un apologeta, entendido el término en sentido tradicional?

En palabras de Blondel:

“Las cosas están en tal punto que, por hacer profesión de filósofo sin dejar de ser cristiano o de cristiano sin dejar de ser filósofo, no se tiene ya el derecho de partir secretamente de su fe para fingir terminar en ella, ni tampoco el poder de colocar discretamente sus creencias al abrigo de su propio pensamiento. No se trata tampoco de tomar una simple actitud personal, de calmar una turbación íntima de la conciencia, ni de una disposición particular de algunos y para unos años, de una crisis accidental de la psicología o de la moral, ni siquiera de un problema general, aunque restringido, de metafísica. Se trata, dentro de la constitución de la filosofía total, de una transformación duradera y profunda de la que quisiera mostrar por qué debe producir, al mismo tiempo, un progreso religioso del pensamiento filosófico entero y un progreso humano de la conciencia religiosa o de la inteligencia misma del cristianismo”<sup>16</sup>.

Pero ¿cómo se plantean el problema filosófico de fondo las diferentes clases de apologética?

<sup>16</sup> Lettre, p. 53 (57).

El propio Blondel, en la 1ª Parte de la Carta, nos lo indica al someter a revisión los “*métodos apoloéticos*” que van de lo que él denomina la “falsa filosofía”<sup>17</sup>, que no hay que confundir con una filosofía falsa sino con “la manera falsa de defender la verdad”<sup>18</sup>, hasta las posiciones neotomistas.

La crítica gira en torno a las insuficiencias que denotan una incompreensión o desconocimiento de las exigencias teóricas del pensamiento moderno y su rigor argumentativo.

Un error de método hace, como ocurre ejemplarmente con “espiritualismo” de V. Cousin, que se confunda la Filosofía, con mayúscula, con “una etiqueta de escuela”<sup>19</sup>. Y es que ni la realidad sensible externa, ni los resultados de las ciencias positivas (Carta, pp. 9-12), ni los hechos históricos (Carta, pp. 12-16) o una pretendida conveniencia intelectual y moral del cristianismo (Carta, pp.16-22) ni, como afirmaba su maestro Ollé-Laprune, su “conformidad con las más profundas aspiraciones de la naturaleza humana”<sup>20</sup> (Carta, pp. 22-26) o los presupuestos de la vieja apoloética doctrinal pueden ser tomados como base de un método filosóficamente consistente, acorde con la modernidad.

La crítica rigurosa de dichos métodos vigentes en su época los caracteriza, de forma general, como insuficientes porque:

- adoptan una posición que confunde la defensa con el “estar a la defensiva”, creando un mundo a parte, un mundo dividido, “cerrado” en compartimentos estancos,

y en consecuencia,

- la confrontación se lleva al interior del propio campo, ininteligible o inaceptable para el otro, sea diferente, discrepante o agnóstico, y no se entienden las razones de uno y otro.

Se trata pues, en primer lugar, de restablecer el “logos” común antes que una “apo-logía”. Se requiere una aceptación, siquiera provisional pero efectiva, de la realidad y verdad del campo contrario, el pensamiento crítico y racionalista de la modernidad, de la consistencia de sus razones. De no ser así, la apoloética se reduce a un discurso edificante y/o erudito.

Ese terreno común de confrontación, lugar de encuentro de la humanidad en obra que somos, es para Blondel la racionalidad, o propiamente, la filosofía.

17 Lettre, pp. 8-9 (25).

18 Ibid.

19 Lettre, p. 32, nota 1 (42).

20 Ollé-Laprune, L.: *De la certitude morale*, p. 409. Citada por Blondel en Lettre, p. 22, nota 2.

Es en este contexto en el que se propone el examen de las “legítimas exigencias del pensamiento moderno” para discutir sus métodos de argumentación incompatibles con la crítica racional, es decir, no se trata de discutir los derechos de la razón sino de ampliar su campo a cuestiones que la razón moderna ha descartado prematuramente como fuera de su competencia, sea por irracional, arracional o sin sentido.

Esta es la perspectiva mayoritariamente analizada cuando se estudia la Carta.

Lo relevante aquí para nuestro propósito es que en dicho examen se especifica lo que Blondel entiende y asume como característico de lo filosófico en sentido moderno, pues se trata de “determinar lo más exactamente posible qué condiciones debe satisfacer... cualquier afirmación que revista un carácter propiamente filosófico”<sup>21</sup>, “técnicamente racional”<sup>22</sup>, es decir, a la altura de un pensamiento maduro y consciente de su propia autonomía.

La crítica de los diferentes métodos apologéticos se hace ya de acuerdo con las exigencias de dicho pensamiento. Radical, porque no se trata de “contentarse fácilmente” sino de encontrar satisfacción “lo más difícilmente posible”<sup>23</sup>. Y radical, porque sólo así se puede llegar a constituir una filosofía rigurosa, filosofía científica la llama frecuentemente Blondel, al tiempo que así se hallará no sólo el punto de encuentro con el carácter crítico de la filosofía moderna sino además el punto de su posible superación.

De esta crítica se desprende por tanto que la voluntad blondeliana de asumir el pensamiento moderno es el fruto de un acuerdo de fondo basado en una nueva filosofía que descubre en el centro de todo esfuerzo riguroso y serio del pensamiento una dimensión o condición de la acción —porque la reflexión, en la medida en que es significativa, clarifica una u otra de sus dimensiones—. Una filosofía nueva, la filosofía de la acción, que pretende, pues, dar respuesta a las exigencias del pensamiento moderno desde sus propios principios críticos, y de la que, por cierto, el cristianismo no ha sacado todavía todas sus consecuencias.

Señalemos, aunque sólo sea de pasada, que si hay una influencia cierta del pensamiento moderno en la filosofía de Blondel también la hay, y esto no ha sido suficientemente señalado, sobre el modo de entender y vivir su creencia católica: la búsqueda de una nueva síntesis entre cristianismo y modernidad permaneciendo estrictamente en el campo de la filosofía, de la universalidad del pensamiento,

21 Lettre, p. 6 (23-24).

22 Lettre, p. 7 (24).

23 Ibid.



como le gusta llamar a la racionalidad, y no en la exclusividad de la confesionalidad. Su modelo es el de Leibniz<sup>24</sup>.

En carta de 7 de Agosto de 1896 a L. Laberthonnière<sup>25</sup>, el propio Blondel reconoce la dificultad que supuso para sus contemporáneos (se refiere aquí a determinados teólogos que lo malinterpretaron) comprender un acercamiento tan radical y franco al pensamiento moderno que se hace en la Carta. La dificultad en realidad estriba en entender, como afirma P. Henrici, que la Carta “no es una apología contra los apogetas sino más bien el anuncio y la constitución de una filosofía nueva”<sup>26</sup> cuyo primer ensayo había sido L’Action de 1893.

#### 4. ¿FILOSOFÍA COMO CIENCIA O METAFÍSICA?

El análisis de las ciencias positivas realizado por Blondel<sup>27</sup> es complejo y muy detallado y una exposición del mismo cae por completo fuera del alcance de este trabajo. Una referencia, sin embargo, es necesaria dada la relevancia que la ciencia tiene para el pensamiento moderno y la insistencia de Blondel en referirse a su filosofía como “científica”.

Aquí nos limitaremos en exclusiva a exponer brevemente el juicio que le merece la valoración que la modernidad dominante, filosófica y no filosófica, hace de la ciencia.

Que cierta filosofía moderna mantiene una estrecha relación con las ciencias en auge creciente es una obviedad: ven en ellas un modelo metodológico a seguir (Descartes, Spinoza, Kant...) un paradigma, que unos tomarán como acicate para elaborar una filosofía distinta (idealismo trascendental, Idealismo alemán...) y del

24 Blondel no se ha reconocido deudor de nadie más que de Leibniz y Maine de Biran. Al primero ha dedicado dos obras. La primera fue su tesis latina con el título *De Vinculo Substantiali et de Substantia Composita apud Leibnitium*. París, Alcan, 1893, que acompañaba su tesis francesa L’Action del mismo año. Esta obra se agotó rápidamente y en 1930 retoma la tesis en un comentario francés de la misma con el título: *Une énigme historique. Le “Vinculum Substantiale” d’après Leibniz et l’ébauche d’un réalisme supérieur*. No es una traducción sino que hay variaciones importantes respecto a la primera obra. Estos textos son capitales para estudiar la filosofía de L’Action.

25 M. Blondel. L. Laberthonnière: o.c., p. 101.

26 Henrici, P.: *La modernité philosophique de l’apologétique blondélienne*, p. 32. En Coutagne, M.J. (coord.) *Maurice Blondel et la quête du sens*. Beauchesne, París, 1998.

27 Blondel dedica un extenso capítulo II, Primera etapa de la Tercera Parte dedicada al análisis del fenómeno de la acción, L’Action, pp. 51-86 (73-135). Ver también Arrieta Heras, Begoña: *Crítica del cientifismo. Una contribución de M. Blondel al humanismo*. En *Letras de Deusto*, 1992 (54), pp. 119-131.

que otros asumirán los resultados como sinónimo de la realidad misma: realismo científico, positivismo.

Blondel considera además que la consolidación de las nuevas ciencias y el magnífico desarrollo técnico que tiene lugar en su tiempo, segunda mitad del siglo XIX, constituye un reto para la filosofía que la lleva a ampliar a ese ámbito la crítica moderna.

Pero si desde un principio les prestó una especial atención no fue sólo por su relevancia en la constitución de la filosofía moderna sino, y ante todo, por la influencia decisiva que pronto mostraron sobre la acción humana y su pretensión de presentarse como guía última y autónoma de la misma, desde la teorías de la evolución al psicoanálisis o la sociología. Éstas, en efecto, juegan en el pensamiento moderno un papel decisivo en la liberación del hombre de las ataduras de la naturaleza y del oscurantismo siempre amenazante y actual.

“Hacer entrar en el campo del conocimiento y del poder humanos todo lo que nos parece en primer lugar menos accesible (energías de la naturaleza, fuerzas ocultas, incluso aparentes milagros), fundar la vida individual o social sólo sobre la Ciencia, ser autosuficiente, ésta es la ambición del espíritu moderno”<sup>28</sup>.

La actualidad de esta preocupación blondeliana no se nos pasa por alto si consideramos el debate actual en torno a los recientes avances de la mecánica biológica y su influencia decisiva en determinadas corrientes filosóficas.

Es precisamente esta “liaison profonde”<sup>29</sup> existente entre ciencias y vida humana la que explica, aunque no justifica, el error de tratar de fundar opiniones filosóficas y creencias íntimas en los datos de las ciencias positivas como expresión de la realidad misma<sup>30</sup>.

Blondel se da cuenta pronto —adelantándose a lo que hoy es un lugar común— de la limitación que supone para el pensamiento asumir la ciencia de modo tan dogmático.

“Cada vez más todo filósofo que tome como materiales de su doctrina los datos de la intuición sensible o los símbolos de las ciencias positivas será descalificado, y no contará para aquellos que realmente cuentan”<sup>31</sup>.

28 L'Action, p. 44 (71-72).

29 Lettre, p. 11 (27).

30 Lettre, p. 10 (26).

31 Ibid.

Esta descalificación tan tajante creemos es consecuencia de una profundización de la crítica de la filosofía moderna así como de la maduración de la propia metodología científica y de algunos de los científicos de la época.

“No hay acuerdo o conflicto posible entre las ciencias y la metafísica, como no hay punto de contacto entre dos líneas trazadas en planos diferentes. El día en que se ve, lo que se dice ver, esta verdad, verdad independiente de la diversidad de las doctrinas filosóficas, parece que uno se despierta juzgándose incapaz de haber creído lo contrario”<sup>32</sup>.

De la crítica del cientismo parecería a primera vista seguirse una vuelta atrás en el tiempo, una recuperación de las posiciones metafísicas previas a la modernidad tal como pretendía la apologética doctrinal, teórica y racional, que encontraba su modelo ideal en la sistematización armoniosa que hace el tomismo de “todo objeto natural o sobrenatural del conocimiento y de la fe”<sup>33</sup>.

Sin embargo, este sistema fue válido sólo cuando las nociones metafísicas y teológicas en las que se basa eran por así decirlo de curso legal, no eran puestas en duda por nadie, eran como los llama Blondel “points incontestés”. En esa situación la fuerza del sistema, su coherencia interna, la sola exposición del orden de las verdades se presentaba con una fuerza lógica concluyente.

Pero Blondel constata que las cosas ya no son así, ni para los creyentes ni para los filósofos a los que se dirige.

El tomismo ha quedado desbordado por la revolución moderna que se fraguó tanto en el campo de las ciencias, la política y la técnica como de la teología y la filosofía: se ha configurado una nueva “mentalidad” en la que la referencia última, o primera según se mire, es la liberación de la subjetividad.

La modernidad se ha vuelto crítica y su crítica es fundamentalmente una posición del y desde el sujeto, que así busca la reconciliación de sí mismo con los demás y con la naturaleza. La superación de la crítica, Blondel la llama “ascensión”, no se conseguirá con una vuelta a la ingenuidad del objeto sino partiendo con la filosofía moderna de las disposiciones del sujeto.

La filosofía blondeliana toma la acción como núcleo central de su investigación sin volver a una posición ingenua ya que se obliga a explicar la constitución misma del sujeto<sup>34</sup>, y de esta forma amplía el campo —en extensión y comprensión— de la razón moderna, al mismo tiempo (¿no es lo mismo?) que renueva el lenguaje para significar la ruptura con los tópicos, como atestiguan las frecuentes

32 *Lettre*, p. 11 (27).

33 *Lettre*, p. 27 (38).

34 *L'Action*, pp. 88-102 (119-135).

colaboraciones con el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande.

La filosofía de la acción no se supedita, pues, a los resultados de las ciencias sino que éstas quedan integradas por aquélla en el único problema a resolver: ¿si o no tiene sentido la existencia humana?

5. LA SEGUNDA PARTE DE LA CARTA LLEVA POR TÍTULO:  
 “EL PUNTO PRECISAMENTE FILOSÓFICO DEL PROBLEMA RELIGIOSO  
 Y EL MÉTODO PROPIO DE TRATARLO.” SE TRATA DE LA PARTE DE  
 LA CARTA MÁS ELABORADA, COHERENTE Y RIGUROSA

Es aquí donde nuestro autor se detiene en lo que son las señas de identidad del pensamiento moderno centrándose en la noción de inmanencia como condición misma de la filosofía.

“El pensamiento moderno con una celosa susceptibilidad, considera la noción de inmanencia como la condición misma de la filosofía. Es decir, si entre las ideas reinantes hay una conclusión a la que el pensamiento moderno se aferra como un progreso cierto, es a la idea —muy justa en el fondo— de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no responda de alguna forma a una necesidad de expansión, y que ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación sobreañadida desde fuera, hay para él verdad que cuente o precepto admisible sin ser, de alguna manera, autónomo y autóctono”<sup>35</sup>.

La filosofía moderna se propone, según Blondel, como “fin único, asegurar la plena libertad del espíritu”(34). Dicho fin se convierte en una especie de principio “que se ha vuelto y que será cada vez más el alma de la filosofía” (39) y sin el cual “ningún otro tiene valor filosófico” (35).

Ese principio se desarrolla a lo largo de toda la filosofía moderna como un *método de inmanencia*.

La Carta había sido precedida de dos artículos dedicados a la filosofía de Spinoza con el título de *Une des sources de la pensée contemporaine: l'évolution du spinozisme*, publicado con el pseudónimo de Bernard Aimant<sup>36</sup>.

35 Lettre, p. 34 (43).

36 Reeditado en *Dialogues avec les philosophes*. Paris, Aubier, 1966, pp. 11-40.

Allí explica, en tres etapas, la conversión del sistema ontológico spinosista —pasando por Kant— en un fenomenismo o, como interpreta C. Troisfontaines, en un método fenomenológico<sup>37</sup>.

Este método, influenciado por la evolución de las ciencias, no es algo al margen del pensamiento, algo que le sobreviene desde fuera, sino que es la sistemática del proceso en el que la filosofía moderna se constituye como tal, es la misma “crítica inmanente”<sup>38</sup> que aplicada en primer lugar a las inconsistencias internas de cada sistema los hace evolucionar.

En la Tercera parte de la Carta, la más irregular a juicio de C. Izquierdo<sup>39</sup>, se hace precisamente un epítome de la evolución de la filosofía occidental impulsada por la crítica interna que, según Blondel, inspira de fondo la idea cristiana<sup>40</sup>, o mejor, el encono a la misma.

Pero no es el momento aquí de analizar dicha transformación, por otra parte interesante.

Y es que si toda auténtica filosofía exige ser competente en el uso de un método riguroso, la moderna con mayor motivo dado que en ella la verdad no está ya dada en algún otro lugar al margen de la razón sino que se constituye como tal verdad en el uso metódico de la misma. Como dice Descartes “vale mucho más no pensar nunca en investigar la verdad de cosa alguna que hacerlo sin método”<sup>41</sup>.

Pero el método se determina y especifica por el problema que estudia<sup>42</sup> de forma que al aplicarlo a la acción, y no al propio pensamiento separado del acto de pensar, sin renunciar a ninguna de las exigencias metodológicas de la filosofía moderna, se abre camino para superar sus resultados ya que en la acción la inmanencia se trasciende y el pensamiento, guiado con el método adecuado, puede atestiguarlo.

“En qué consistirá el método de inmanencia sino en poner en ecuación, en la misma conciencia, lo que parece que pensamos y queremos y hacemos

37 Troisfontaines, C.: *M. Blondel et V. Delbos: à propos de Spinoza*. En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1986 (176), p. 481.

38 *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme*. En *Diaogues avec les philosophes*, Paris, Aubier, 1966, p. 32-33.

39 Izquierdo, C.: *Blondel y la crisis modernista*. Análisis de “Historia y Dogma”, Pamplona, EUNSA, 1990.

40 *Lettre*, pp. 54-69 (58-69). Vuelve sobre el tema en *El punto de partida de la investigación filosófica* (pp. 30-36) situando las diversas doctrinas por el punto de partida elegido para iniciar la reflexión filosófica.

41 Regla IV. *Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona, Orbis, pp. 156-157.

42 *L'illusion idéaliste*: “Du problème même, dès qu'il est compris, résulte la méthode”. En *Les premiers Écris de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, p. 111.

con lo que hacemos, queremos y pensamos en realidad; de tal suerte que en los negaciones facticias o en los fines artificialmente queridos se encontrarán aún las afirmaciones profundas y las necesidades incoercibles que implican”<sup>43</sup>.

El método de immanencia, aquí se clarifica ya como “de implicación”, permite pues la constitución de una filosofía cuyo propósito es reconstruir científicamente “el fenomenismo integral del pensamiento y de la acción”<sup>44</sup> que le devuelve su carácter técnico de “conocimiento heterogéneo y específicamente distinto de los demás”<sup>45</sup> para formar el sistema integral y crítico de todas las nociones, sin aportaciones extrañas, con sus propios fundamentos y su suficiencia relativa<sup>46</sup>.

Fenomenismo integral como objeto de la filosofía y su constitución como ciencia técnicamente delimitada son dos proposiciones que se implican e iluminan mutuamente.

El caos de la metafísica al que se refiere el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*<sup>47</sup> lo trata de resolver Kant sustituyendo un saber por puros conceptos sobre el ser por la determinación de las leyes que rigen los fenómenos sensibles y morales<sup>48</sup>. Pero su fenomenismo es incompleto e incoherente por lo que la filosofía seguirá tratando de llegar a ser un saber riguroso: el idealismo de Fichte y Hegel podrían ser considerados en esta perspectiva.

El fenomenismo blondeliano, sin embargo, no es fenomenista pues supondría una aplicación contradictoria del propio método por lo que más que de fenomenismo deberíamos hablar de método fenomenológico<sup>49</sup>, aunque este término era inusual en el vocabulario filosófico francés de la época.

Mucho más tarde, en 1931, resumirá así su intención original:

“Así pues, he querido mostrar que permaneciendo más fiel que ellos mismos (se refiere a idealistas, immanentistas y fenomenistas) a sus pretensiones fenomenistas llevo a hacer depender forzosamente la *fenomenología integral* de una ontología que subyace de forma permanente al determinismo integral”.

En L'Action es donde Blondel pone a prueba este método cuyo resultado resume en el último capítulo de esta forma:

43 Lettre, p. 39 (47).

44 Lettre, p. 40 (48).

45 Lettre, p. 39 (47).

46 Lettre, p. 48 (54).

47 Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, Traducción de Pedro Ribas.

48 *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme*, p. 24.

49 En Fr. Taymans D'Eypernon: *Le Blondelisme*, Louvain, Museum Lessianum, 1933, p. 176, nota 1. El subrayado es nuestro.

“Todo lo que hemos llamado datos sensibles, verdades positivas, ciencia subjetiva, crecimiento orgánico, expansión social, concepciones morales y metafísicas, certeza de lo único necesario, alternativa inevitable, opción mortal o vivificadora, acabamiento sobrenatural de la acción, afirmación de la existencia real de los objetos del pensamiento y de las condiciones de la práctica, todo esto no son más que fenómenos del mismo tipo. Si los consideramos por separado, ninguno puede ser realizado. Todos implican una crítica que nos lleva más allá de lo que son, sin que podamos limitarnos a ellos y sin que podamos prescindir de ellos”<sup>50</sup>.

Esta fenomenología hará posible la filosofía como ciencia rigurosa, utilizando la terminología de Husserl, pues el criterio de afirmación único es la necesidad:

“ Decir que el método de inmanencia, como todo método de carácter científico, no debe dar ni más ni menos que lo “necesario”, no es tomar esta palabra en un sentido ontológico como si se tratara de una existencia absoluta o de una verdad cuyo contrario implicara contradicción; es simplemente hacer resaltar que nuestros pensamientos se organizan inevitablemente en un sistema conjunto. Es este determinismo, subyacente al uso mismo de la libertad, quien permite a la filosofía constituirse en ciencia”<sup>51</sup>.

Si el método de inmanencia utilizado por la filosofía moderna permite constituir la filosofía rigurosa buscada de Descartes a Husserl, ¿cuál es pues la razón de que “la filosofía no haya sido hasta ahora exactamente delimitada ni, consecuentemente, científicamente constituida?”<sup>52</sup>

Blondel atribuye la situación a la pretensión de toda doctrina a erigirse en definitiva, a dar valor ontológico a los resultados de una investigación parcial sobre la acción y sus condiciones de posibilidad.

“Es, en efecto, extraordinario que la menor acción resuelva, sin pretenderlo, un problema del que ninguna filosofía ha triunfado completamente porque ninguna ha hecho un estudio completo de la acción”<sup>53</sup>.

50 *L'Action*, p. 452 (506).

51 *Lettre*, p. 43 (50).

52 *Lettre*, p. 54 (58).

53 *L'Action*, p. 47 (75).

## 6. UNA CONSECUENCIA QUE NOS PARECE RELEVANTE SE DERIVA DE ESTA NUEVA FORMA DE HACER FILOSOFÍA

En efecto, cuando el método de inmanencia se aplica a la acción para efectuar el estudio completo de las condiciones de posibilidad de su desenvolvimiento, la filosofía toma conciencia de sus límites para resolver el problema del destino humano o, dicho de otro modo, de igualar en la acción al hombre consigo mismo

“Consciente de sus límites y su naturaleza, (la filosofía) se vuelve capaz de determinar lo que puede y lo que es, a través de la conciencia de lo que no puede ni es”<sup>54</sup>.

Esta conciencia de los límites nos permite elaborar una filosofía como saber técnicamente definido.

En efecto, así como las ciencias empíricas iniciaron su camino de progreso seguro en cuanto delimitaron su campo, temático y metódico, respecto a la filosofía entendida como el sistema de la verdad total, de claras connotaciones religiosas, de modo semejante debe proceder la filosofía, marcando las diferencias respecto a la dimensión religiosa, latente también en todo sistema de pensamiento que se presente como definitivo o absoluto, aunque ello no suponga dejar dicha dimensión fuera o al margen de su consideración.

Aquí Blondel recoge una instancia original de la modernidad que lleva a la filosofía a “especificarse, a criticarse, a limitarse ella misma cada vez más”<sup>55</sup>, instancia, por cierto, que reencontramos de nuevo en la crítica postmoderna de todo metarrelato pretendidamente fundamentador.

“El principio fundamental del que está dependiente la filosofía como ciencia específicamente definida es el conocimiento, incluso integral, del pensamiento y de la vida no sule ni basta a la acción de pensar y vivir; y que, por una parte, lo que aún nos es inmanente como la acción y el pensamiento vivo, permanece trascendente a la mirada refleja o filosófica que se tiene de ello y, por otra, que este conocimiento filosófico constituye un fenómeno ulterior o trascendente a lo que la filosofía representa”<sup>56</sup>.

Este principio, que para nosotros presenta claras resonancias orteguianas y que no dudamos en calificar de crítico, lo desarrollará posteriormente en el artículo *El punto de partida de la investigación filosófica* varias veces citado.

54 Lettre, pp. 58-59 (61).

55 Lettre, p. 59 (61).

56 Lettre, p. 64 (65).



La filosofía, pues, no nos proporciona la realidad del ser, pero tampoco es un “epifenómeno de la vida”. Su objeto es estudiar el determinismo total de la vida, cuya esencia es la acción, y fijar bajo qué condiciones, necesarias y suficientes, se presenta la solución efectiva del destino humano, sin ser ella la solución pero formando parte de la misma, aunque en un orden distinto.

De este modo se apunta a una posible superación de la aparente contradicción entre competencia universal de la filosofía y la necesidad de darse un límite para constituirse como saber autónomo y riguroso. Así también el método del filosofar moderno puede, al aceptar dicho límite, superar el inmanentismo, sin salir de la immanencia.

“Nuestra acción inmanente permanece trascendente a todo equilibrio provisionalmente obtenido por ella y a todo conocimiento extraído de ella, se rinde a la filosofía el servicio de suministrarle la única materia y la única forma que, adaptándose la una a otra, la constituye según su esencia misma”<sup>57</sup>.

Así es como la Filosofía, con mayúscula, en sentido preciso y científico no sólo no será contestada por el cristianismo sino que, por el contrario, será “la filosofía integral dentro del cristianismo integral”<sup>58</sup>.

## 7. LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA

También la moderna, como actividad intelectual entraña una actitud que atañe a todo el hombre. La razón aquí, considerada como “instrumento universal”, se aplica a todo el hombre en su aspiración a conocer la verdad como guía para dirigirse sabiamente en la vida y ser feliz.

El tema de la clarificación racional del destino, de la felicidad, es una variante esencial de todo el pensamiento moderno. Blondel cree encontrar su origen en la meditación cartesiana y su desarrollo explícito en la obra de Spinoza<sup>59</sup>.

“Lo que deseaba siempre extremadamente era aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida”, dice Descartes<sup>60</sup>.

57 Lettre, p. 65 (66).

58 Lettre, 92 (86).

59 *Une des sources de la pensée moderne*, p. 14-15

60 *Discurso del Método*. Primera parte. Barcelona, Orbis, p. 50

En la conducción inteligente de esa aspiración al acabamiento, a la felicidad, hay que buscar pues el motor de la filosofía y de la vida y, utilizando palabras de Kant, la desconocida raíz común de la razón teórica y práctica. El giro práctico de la filosofía kantiana no sería más que una consecuencia de esta secreta aspiración de la filosofía moderna.

También Blondel hace del examen del destino humano el centro de su filosofía, del que considera que la modernidad ha puesto los prolegómenos pero al que no ha prestado suficiente atención.

Se trata de responder a la pregunta con la que comienza L'Action: "¿Si o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?"<sup>61</sup> partiendo de un problemático "j'agis" al que irremisiblemente estoy condenado. En efecto, por una parte todo parece oprimir y dominar a la voluntad y por otra la voluntad quiere dominarlo todo, esos son los términos del problema. Ese dualismo de la voluntad constituye el motor del dinamismo que analizará el método.

"Los términos del problema son claramente opuestos. De una parte, todo lo que domina y oprime a la voluntad; de otra, la voluntad de dominar y ratificarlo todo: pues no hay ser donde sólo hay opresión"<sup>62</sup>.

Por un lado, ese desgarramiento estructural de la voluntad nos mueve a actuar y haciéndolo permite extender el campo de la racionalidad desde los fenómenos inconscientes en los que se apoya hasta la hipótesis necesaria de un sobrenatural que lo cierre. Por otro, al hacer ese análisis integral de la acción, toma conciencia de la trascendencia del "pensamiento concreto y la vida vivida" —así designa Blondel a la acción— sobre el conocimiento inmanente "incluso de lo trascendente y... sobrenatural"<sup>63</sup>.

Desde esta perspectiva la filosofía cumple una función liberadora de sí misma, de la tiranía de las doctrinas que se presentan como correlato adecuado de lo real y que creyendo darnos la salvación, sea como fundamento o espejo de la realidad o del mismo ser, permanecen siempre en el campo de las reglas abstractas y generales.

"El papel de la filosofía consiste, puede decirse, en sustraer el fondo del ser moral al juicio humano y a la claridad siempre insuficiente del pensamiento"<sup>64</sup>.

De este modo, la noción de inmanencia propuesta por la filosofía moderna, hace posible a la vez la constitución de una filosofía rigurosa racionalmente y téc-

61 L'Action, Introduction, p. X (3).

62 Ibid.

63 Lettre, p. 67 (68).

64 Lettre, p. 82 (78-79).

nicamente definida, “filosofía emancipada” la llama Blondel<sup>65</sup>, y la plena libertad del espíritu:

“El mérito y la belleza del método filosófico de inmanencia está en colocar en cada uno aquello que juzga a cada uno. Ipse quisque sibi lex”<sup>66</sup>.

Con esta especie de cláusula de salvaguardia, no casual sino exigida por la propia dinámica del pensamiento, Blondel, sin renunciar al rigor exigible al pensar, se adelantaba proféticamente a cualquier “delirio” del pensamiento moderno, justificador de los totalitarismos de la historia europea del siglo XX.

Si la filosofía moderna puede ser considerada como una filosofía de liberación, Blondel matiza: toda liberación ha de ser del hombre concreto.

Blondel se enmarca de esta forma en esa corriente profunda de la Ilustración que trata de unir dialécticamente el respeto por la libertad de conciencia de todo individuo con la ampliación de la razón a dominios dogmáticamente excluidos o puestos al margen.

Volviendo al origen de esta larga Carta, Blondel concluye que el método de inmanencia, característico de la modernidad, es el adecuado para poner de manifiesto la necesidad que une el orden filosófico con el teológico sin perjudicar su heteronomía real. De esta forma se reivindica para la filosofía la discusión libre de las “cuestiones que interesan a la religión más positiva sin que se la ponga en cuestión ni para pronunciarse sobre lo que ofrece ni para usurpar lo que ella se reserva”<sup>67</sup>.

Sabía las críticas a qué se exponía al seguir los pasos de Spinoza, Kant o Hegel tratando de hacer una “crítica del catolicismo” e introducir en la tradición católica la crítica filosófica de la religión.

Este discurrir sobre el filo de la navaja, entre filosofía y teología, modernidad y tradición, hace de la filosofía de Blondel una filosofía de catalogación y comprensión compleja.

A ello contribuyó también la novedad del empeño, la falta de tradición, y el contexto en el que lo realizó, todo ello le indujo a “improvisar” un lenguaje que no siempre fue interpretado correctamente<sup>68</sup>.

Ahora ya sabemos que si hay un sentido para una apologética que pueda llamarse propiamente filosófica es la que “remontando hasta los extremos de la

65 Lettre, p. 58 (61).

66 Lettre, p. 80 (77)

67 Lettre, p. 47 (53).

68 *Correspondence Philosophique*, pp. 268-270. En carta a Laberthnnière, 13 de febrero de 1921, Blondel se lamenta de que su obra no haya sido juzgada a la luz de Aristóteles.

razón, no acepta ninguna heteronomía en la que no se viera ella misma como la garantía, la dependencia o la extensión de su autonomía”<sup>69</sup> .

*La autonomía del pensamiento filosófico supone que descartando cualquier intento de uso dogmático de la razón (Kant) en el campo religioso se afirme hipotéticamente la necesidad de una religión dogmáticamente definida porque para Blondel la crítica racional de la vida y de la acción impone necesariamente, como condición de posibilidad de su completo desarrollo e inteligibilidad, abordar la auténtica dimensión religiosa del hombre.*

J. JAVIER FERNÁNDEZ PEREIRA

<sup>69</sup> Lettre, p. 48 (54).