

**LA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN DE MAURICE BLONDEL
COMO UNA PECULIAR FILOSOFÍA PRIMERA**

LLUÍS CELIÀ GINARD

DIRIGIDO POR GABRIEL AMENGUAL COLL

Septiembre 2011

Máster Universitario en Filosofía Contemporánea



ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. NOTA SOBRE EL AUTOR	3
3. EL PROBLEMA RELIGIOSO	5
3.1. ENTRE LA FE Y LOS HECHOS	6
3.2. EXTRINSECISMO E HISTORICISMO	7
3.3. EL PAPEL DE LA TRADICIÓN	10
3.4. LA APOLOGÉTICA FILOSÓFICA	12
4. EL PROBLEMA HUMANO	16
4.1. PRIMEROS DATOS FENOMENOLÓGICOS	16
4.2. LAS DOS VÍAS	26
5. DOS PRIMEROS EJEMPLOS DE APLICACIÓN DEL METODO BLONDELIANO	30
5.1. CRÍTICA DEL ESTETISMO	30
5.2. CRÍTICA DEL PESIMISMO	36
6. CONCLUSIÓN Y PROPUESTA DE CONTINUIDAD	40
7. BIBLIOGRAFÍA	42

1. INTRODUCCIÓN

El texto que viene a continuación ha sido pensado para ser presentado como trabajo de final de máster. Su tema es lo que bien puede llamarse un filosofía de la acción y ha sido escrito en base a lo que sobre ello defiende el filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949). Este trabajo, sin embargo, está pensado también con cierta solución de continuidad. Tal y como lo exige, de hecho, el formato de final de máster, quiere ser la antesala de una tesis doctoral sobre el mismo tema y autor. Por este motivo, adopta una forma cerrada y acabada, pero materialmente, es decir, en su contenido sigue abierto. No es propiamente un capítulo. Tampoco es un resumen de nada que, por otra parte, aún no está hecho. Es simplemente una primera aproximación a uno de los aspectos de esta filosofía, muy rica en temas y con sus momentos de profundidad y flaqueza.

2. NOTA SOBRE EL AUTOR

Centrándonos en seguida en el tema, debo indicar en primer lugar una breve referencia sobre el autor. A Blondel suele conocerse también como el filósofo de Aix, ciudad (Aix-en-Provence) en la que desarrolló casi toda su tarea trabajando en la universidad. Sin embargo, ha tenido más trascendencia el calificativo de filósofo de *La Acción*. Tal es el título de su tesis doctoral de 1893, publicada el mismo año. En ella se estudia el fenómeno mismo de la acción y por ello puede decirse que se trata de una filosofía de la acción. Pero esta obra es también, y sobre todo, una filosofía de la religión. De hecho, éste es el tema que obsesiona permanentemente a Maurice Blondel. De ahí que suela ser un autor más incluido en itinerarios teológicos que no filosóficos. Muy pocas historias de la filosofía en español, por ejemplo, le dedican un espacio. Y eso a pesar de que él concebía la filosofía de la religión no como una filosofía segunda y aplicada sino, en relación con los últimos avances de la filosofía de su tiempo, al modo de una filosofía primera. Si hoy la filosofía de la religión va ligada a los datos más recientes de disciplinas como la fenomenología de la religión, la hermenéutica, la ética o la ontología, es en gran parte por trabajos como los de Blondel, esforzados en relacionar filosofía y religión, racionalidad y fe. Claro que en su época, los interlocutores que Blondel consideraba más interesantes eran la filosofía espiritualista del siglo XIX (en especial, desde Maine de Biran) y el idealismo alemán hasta Hegel. Mientras tanto, el debate se establecía frontalmente contra el positivismo y sus derivaciones

omnipresentes en la universidad francesa de aquella época, sin olvidar las fuentes no filosóficas sino literarias del momento y a las cuales dedica algunos pasajes críticos de su tesis¹. Progresivamente Blondel entra en contacto con la filosofía de Bergson, con el neokantismo, al que también se oponía radicalmente, así como con ensayos de antropología, desde Durkheim hasta Lévy-Bruhl. Actualmente Blondel puede ser comparado con las aportaciones de, por ejemplo, Emmanuel Levinas o de Michel Henry.

Los periodos del su itinerario filosófico pueden ser presentados, como algunos sugieren², en dos o hasta tres partes. El primer periodo es sin duda el que arranca con la publicación de su tesis, *La Acción*, en el 1893, y se puede extender hasta el año 1907. Esta última fecha representa el final de la llamada polémica sobre el modernismo, que acabó con la publicación de la encíclica *Pascendi* por el papa Pio X, en la que el papa condenaba toda una serie de corrientes y autores tanto de filosofía, como de exegesis bíblica o historia, la mayoría de los cuales se acercaban a métodos demasiado historicistas y positivistas en el estudio de la fe y los dogmas. Blondel jugó un papel en esta polémica no sólo por su círculo de amistades y colaboradores, de entre los que destaca Lucien Laberthonnière sino por su papel activo con la publicación de *Historia y Dogma* (1904). Aquí Blondel crítica tanto al historicismo de nuevo cuño como a la vieja escolástica, y acaba con su propia propuesta. También destaca su *Carta sobre la apologética* (1896), en la que además de criticar la escolástica como método apologético propone el acercamiento a la filosofía moderna y a lo que él llama método de inmanencia, y que ahora examinaremos. Sigue a este periodo uno de transición, con un Blondel más cauteloso, usando pseudónimos, con una actividad pública más reducida. Aparecen ya sus primeros discípulos. Pero lo que parece ser un silencio es en realidad la maduración de su tercera etapa, donde la abundancia de publicaciones es mayor. Destaca su célebre trilogía, compuesta por *El pensamiento* (1934), *El Ser y los seres* (1935) y una nueva reedición de *La acción*, en dos volúmenes (1936-1937). En este periodo se trata de una relectura por parte de Blondel de su propia filosofía de la religión y del cristianismo. Publica también *La filosofía y el espíritu cristiano* (1944-1946) y póstumamente las *Exigencias filosóficas del cristianismo* (1950). De todas estas obras de madurez sólo esta última ha sido traducida al español. Y si ya es poca la

¹ Me refiero especialmente a la literatura influida sobre todo por Schopenhauer.

² Cf. C. IZQUIERDO, *Maurice Blondel, el filósofo de la acción*, en Estudio preliminar a *La Acción*. Todas las obras citadas a lo largo del trabajo remiten a las ediciones citadas en la bibliografía.

repercusión de *La Acción*, cuya traducción aquí goza de escaso medio siglo, respecto de estas otras obras la recepción ha sido menor aún. No es el caso pero de Francia, Alemania o Italia, donde la figura de Blondel ha sido ampliamente acogida y reconocida su labor.

Para lo que aquí nos concierne nos vamos a centrar exclusivamente en el primer periodo de la producción blondeliana. Tomamos como base *La Acción*, pero también las demás obras ya citadas que siguieron a su tesis, así como algunos artículos tales como *La ilusión idealista* (1898) o *El punto de partida de la investigación filosófica* (1906). Esta etapa de su carrera está marcada por un acercamiento fenomenológico a los problemas. En realidad, Blondel no llamó fenomenología a lo que hacía sino un tiempo después³. El término que por entonces él mismo usaba para referirse a su filosofía era el de fenomenismo, mucho menos afortunado, como se ve, pues habiéndolo tomado en principio de la filosofía kantiana, como mucha de su terminología, le dificulta luego el distanciarse de ésta y marcar qué es lo que él realmente pretende decir con ella; así mismo, también suscita confusión con otra corriente filosófica destacada, el empirismo fenomenista (no representacionista, no lockeano) de Berkeley y Hume. Blondel suele referirse pero a este último con el título general de idealismo, para contraponerlo, como ya hacia el propio Berkeley⁴, a materialismo.

3. EL PROBLEMA RELIGIOSO

¿Cuál es esta filosofía de la religión? ¿Cómo se relaciona ésta con la acción? Blondel parte en principio de un problema meramente humano, no religioso. A partir de aquí intentará darle una solución a través de diversas propuestas. La primera ronda de propuestas, dicho ahora de manera sencilla, intentan mantenerse dentro de un orden natural o de imanencia. Frente a este orden se sitúa el orden sobrenatural o de trascendencia. Su idea se encamina a plantear si al hombre le hace o no realmente falta la religión, lo sobrenatural. Pero esto no de cualquier manera. Y sobre todo, no como un añadido externo, o sobreañadido, que nada tiene que ver con el orden al cual vendría supuestamente a llenar en sus supuestas carencias. Blondel está convencido de que la religión no aparece en el hombre como un lujo accesorio sino como una necesidad.

³ Cf. Isasi, J. M., *De la acción humana al problema de Dios en Blondel*, p. 14.

⁴ Cf. G. BERKELEY, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*.

Pretende que la trascendencia esté ya implicada en la inmanencia. Y su modo de mostrarlo es señalando precisamente la insuficiencia de la inmanencia respecto de sí misma. Éste es, dicho esquemáticamente, su programa en filosofía de la religión. Por tanto, como puede verse, consta de dos etapas: la que recorre la inmanencia a fin de poner de relieve su esencial incapacidad para resolver eso que hemos llamado el problema humano; y la que, a partir de ahí, trata de extraer de la inmanencia misma la necesidad, aunque mejor sería llamarlo el anhelo, de la trascendencia.

3.1. ENTRE LA FE Y LOS HECHOS

Relacionar el orden humano con el divino, el natural con el sobrenatural, ha sido siempre una tarea típicamente apologética. Blondel se ocupa de ello, como ya he dicho, en un texto publicado el 1986, tres años después de su tesis, la *Carta sobre las exigencias modernas en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (tal es su título completo). En ella Blondel revisa sumariamente los intentos tradicionales de hacer, por así decir, atractiva la religión a la razón. Pero no tanto a la razón de los que ya creen: “lo importante es no tanto hablar para las almas que creen sino más bien decir algo que cuente para los espíritus que no creen”⁵ (convicción que probablemente le llega a Blondel de Pascal y su frustrado proyecto de una apología de la religión cristiana, del cual sólo conservamos sus *Pensamientos*). Lo que achaca a los intentos tradicionales es precisamente el no ser lo suficientemente filosóficos, el no partir de la filosofía, de la inmanencia. Lo que no quiere decir que haya que pasar al otro extremo, a las apologías científicas, aquellas que toman de las ciencias positivas sus argumentos. Tales ciencias es cierto que se aproximan a la vida, pero se desarrollan indefinidamente sin revelar en ningún momento el fondo de las cosas⁶. Por tanto, no dan cuenta de un problema que es de conjunto. La ciencia no es aún tampoco filosofía. Tampoco lo es, por cierto, la historia, la cual pretendería que es suficiente mostrarle a la gente el gran hecho cristiano para que se convenza de él. De este punto también se ocupa Blondel más pormenorizadamente en su libro *Historia y Dogma* (1904). ¿Cuál es el problema de esta obra? Nada menos que examinar de qué modo podría surgir de un hecho o conjunto de hechos, tal cosa como la

⁵ Cf. BLONDEL, *Carta sobre Apologética*, p. 24.

⁶ Esta visión de la ciencia como no teniendo en esencia ningún alcance metafísico la toma Blondel de la *Crítica de la Razón Pura*. Más adelante volveremos sobre este asunto.

fe. No se trata, por tanto, de interpretar desde la fe los hechos sino desde los hechos llegar a la fe. Lo que tratará de hacer Blondel es que no se dé más peso ni a hechos ni a creencias sino ver qué da de sí cada cosa:

Lo que critico es la tesis de los compartimentos estanco entre historia y dogma, y la de la diferente naturaleza de las afirmaciones de fe y las verdades de hecho. Con más razón, la tesis de la oposición entre unas y otras, y de la contabilidad de conciencia por partida doble⁷.

3.2. EXTRINSECISMO E HISTORICISMO

Para mantener todas estas críticas deberá buscar un terreno común desde donde tiene lugar el intercambio mutuo. Como veremos, dicho terreno lo encuentra Blondel en lo que ya había estudiado unos años antes: la acción, o como desde esta obra lo enfoca, la *tradición*. Pero digamos algo antes brevemente sobre la esencia de estas dos posturas a las que Blondel se enfrenta y a las que llama con los títulos de *extrinsecismo* (peso puesto en la fe) e *historicismo* (peso puesto en los hechos). Estas dos posturas se enfrentan pero comparten un vicio común.

El *extrinsecismo*, o apología para los ya creyentes, procede del siguiente modo: se tiene ya una verdad universal, un dogma; se accede a la historia para tratar de conseguir ciertas premisas tales que, desde ellas, se consiga derivar esa verdad universal previa. A partir de ahí, la historia queda relegada pasando a ser mero signo de lo sobrenatural. Se la ha utilizado de forma extrínseca para los fines deseados y luego ya sólo cuenta la tesis apoyada. Blondel vincula a esta tendencia una epistemología empirista en la que sólo cuenta aquello recibido por sensación. La razón se limita a elaborar lo recibido. Lo sobrenatural es presentado, así, bajo una percepción exterior. Pero ¿cómo, entonces, se llega al valor de verdad que supuestamente tienen esos datos históricos? La gracia, por una parte, y esa elaboración humana por otro. Lo primero no es sino fideísmo, tendencia asociada tradicionalmente al empirismo. El acto de fe necesita que el hombre interprete los hechos para que de lo milagroso salga lo divino. Si el hecho milagroso lo traen los sentidos, la razón lo elaborará como divino. El significado de los hechos viene de fuera impuesto. El dogma se superpone a los hechos, no viene de ellos. El pensamiento

⁷ Cf. BLONDEL, *Historia y dogma*, p. 127.

(inspirado) impone a la vida desde fuera las verdades. El resultado del extrinsecismo es que la Biblia entera queda salvada y no por lo que dice, pues importa sólo que sea palabra de Dios. Y se prima la literalidad, contra toda hermenéutica⁸. En el tiempo en que Blondel la considera, las críticas a esta postura son ya muchas, y no sólo históricas sino arqueológicas, filológica, etc., aunque sean suficientes las filosóficas. Los hechos, puestos al servicio del dogma, no le proporcionan a éste ningún apoyo que afecte de manera intrínseca a su contenido. Y es que no se pueden omitir las razones más aptas para el arraigo de la fe en el hombre limitándose a formalidades. Faltan hechos. Y estos, por falta de prudencia, llevarán a otro vicio igualmente a combatir, el historicismo.

La tesis básica del historicismo, tendencia por entonces predominante, especialmente entre los modernistas, de entre los cuales fue Alfred Loisy el interlocutor principal de Blondel⁹, es que debemos acudir a los hechos mismos para que nos muestren su ser real y no una idea estrecha y predeterminada. Si Cristo fue real, entonces lo sobrenatural se lo halla en la historia y su estudio ha de producir en la gente un estado de fe. Pero si esto es así, deben explicarnos con qué método se abordan los hechos cristianos; deben explicar cómo, si los hechos no llegan al dogma, se logra aguantar la fe por los hechos y si se añade algo o no. La crítica filosófica de Blondel al historicismo denuncia una apologética basada en principios que él considera falsos.

En efecto, si se dice que el conocimiento histórico es suficiente para hacer creer, deberemos investigar cuales son los límites de éste conocimiento, sus condiciones de posibilidad; hace falta una crítica de la razón histórica. Como buen hegeliano, Blondel afirma y reconoce que lo valioso de la historia no es que trate de narrar la mera continuidad de hechos sino que busque en ella lo inteligible, las manifestaciones del espíritu. Pero ¿cómo ha creído que podía absolutizarse? El mismo Hegel ya reconocía que la historia no llega a lo absoluto aunque se quede, eso sí, justo a sus puertas. El historicismo no tiene reparos en absolutizarla. Ello es debido a dos factores: el primero es que se empieza considerando la historia como ciencia aristotélicamente hablando, o sea, como una parcela incomunicable con otras disciplinas y un campo propio; el segundo factor es que desde ella se recoge la exigencia moderna de absoluto. Se hace de

⁸ Aunque no necesariamente todo extrinsecismo ha de ser literal, véase el caso de Pascal quien mantenía la lectura literal sólo para todo cuanto en la Biblia condujese a la caridad; para todo lo demás, lectura simbólica.

⁹ Un tratamiento sobre las relaciones entre Blondel y Loisy lo hace C. IZQUIERDO en el Estudio introductorio a *Historia y Dogma*, así como en su obra *Blondel y la crisis modernista: análisis de historia y dogma* (Eunsa, Madrid 1990).

la parte el todo. Pero lo cierto es que ni una ni otra cosa se mantienen puesto que sí usa otras ciencias de apoyo (arqueología, filología...), y permanece en suspenso frente a toda problemática ulterior y de futuro. Por ello es que no puede ser la historia la filosofía primera. Además, el historiador no puede penetrar en el interior de los hechos del pasado para ver su inteligibilidad. La visión histórica no agota el significado por mucho determinismo que se imponga. Porque “la historia real está hecha de vidas humanas, y la vida humana es metafísica en acto”¹⁰. Los resultados son decepcionantes: confusión de lo real con lo histórico; se sustituyen actos por hechos permaneciendo sólo en lo superficial; se considera como hilo conductor sólo lo visible y no motivos invisibles; la evolución es la materia y la dialéctica su forma pero de tal modo que sólo se llega a conocer *una* historia. A pesar de ello, algunos siguen aceptando su método aunque no los resultados, comenta Blondel.

Sin embargo los hechos no bastan a la fe. Hace falta una visión de conjunto y de la realidad concreta viva. Cristo real no es Cristo histórico. ¿Cómo puede convencernos una apologética histórica? Veámoslo y critiquémoslo. Parece que es legítimo, por ejemplo, que se trate de insertar a Cristo en la historia pues fue un hombre de carne. Este Cristo histórico es el que vemos en sus más inmediatos testigos. ¿Y si lo que transmitió no fue agotado por esos primeros testimonios? Deberíamos tomar, además de los Evangelios, la tradición eclesial y la historia de la devoción. Porque de sus contemporáneos sacaremos un retrato, no su mensaje. Este mensaje fue transmitido por obras y acciones, no mediante verdades teológicas. E iba dirigido al corazón. Por ello, ninguna de las repercusiones históricas de la tradición dará cuenta de esta mella. Y si desatendemos la tradición se pierde su influencia, que es igualmente clave. No parece que baste la sola historia.

El historicismo insiste en que su tesis es un hecho. Ahora bien, Blondel discute que de hechos hay al menos de tres tipos según signifiquen: a) sucesión cronológica y continuidad real entre pasado y presente (es claro que de ahí no puede brotar ninguna fe); b) continuidad inteligible que une los momentos sucesivos (el problema es que tal continuidad es una construcción hipotética que excede la comprobación); c) unidad espiritual y continuidad orgánica de un mismo pensamiento y vida que haría de la Iglesia algo así como un ser inmortal (pero para ello se necesita una idea directriz en el

¹⁰ Cf. BLONDEL, *Historia y dogma*, p.100.

corazón de los hechos que los excede). Por tanto, de la historia no sale nada, y lo que es más, se corre el riesgo de considerar a la religión sólo por sus datos históricos (algo así como una historia natural de la religión muy al estilo de Hume¹¹). Si el historiador tiene fe, es que la tuvo ya de antes. Y necesitamos razones de la misma. Otro riesgo del historicismo es no diferenciar lo sagrado de lo santo; no se comprende qué sería lo divino. Y el cristianismo no puede ser una religión más, cual movimiento de la conciencia, sino la religión en su realidad perfecta.

Es legítimo buscar signos que manifiesten lo divino para evitar cierto intelectualismo o extrinsecismo, pero no para volver el cristianismo un mero movimiento religioso de la conciencia humana. Si la fe pervive hoy no es ni sólo por los textos o ni sólo por los dogmas. Lo que falta es una verdadera justificación filosófica de lo que ya de por sí el creyente posee en su vida práctica de creyente (podemos observar aquí ya un adelanto de lo que supone la aplicación del método blondeliano).

3.3. EL PAPEL DE LA TRADICIÓN

Como dijimos, falta un intermediario entre la historia y el dogma, suficiente como para salir del círculo vicioso que se produce entre la Biblia y la autoridad de la Iglesia: pues una sustenta a la otra y viceversa. Blondel introduce como elemento clave la *tradición*. La Iglesia tiene ahora dos apoyos. La tradición tiene la virtud de basarse en hechos y no confundirse con ellos, basarse en doctrinas y no ser absorbida por ellas. Por ello es que permanece sin ser valorada y debemos recuperar, propone Blondel, su función vital.

¿Cómo ha sido entendida normalmente la tradición? Por lo general como sinónimo de transmisión oral de lo que no está escrito. Aunque también es tradición una serie de textos que no fueron incluidos en las Escrituras. Asimismo, es tradición las costumbres legadas. Sea como sea, la tradición no goza por entonces de gran prestigio; se cree que la ciencia va sustituyéndola poco a poco mediante la acumulación de textos escritos. Pero para la Iglesia, tradición tiene un significado radicalmente distinto; no juega en ella el papel conservador que se le atribuye sino también progresista: va descubriendo nuevas

¹¹ Cf. HUME, D., *Historia natural de la religión* (Trotta, Madrid 2003). En su historia natural de la religión Hume plantea el nacimiento de esta en el hecho de que el hombre se fije en las rarezas de la naturaleza, en las excepciones, y no en lo común. De ahí poco a poco se pasa al politeísmo y finalmente al monoteísmo. Hume declara la religión solo una mera elaboración humana. Sería extrinsecista si realmente fuera un defensor de la religión.

verdades vividas desde antaño pero que permanecían implícitas. Lo que conserva no está aún del todo agotado. Conserva tanto realidad intelectual como vital. La tradición es una experiencia siempre en acto que supera al mismo texto, guardando secretos en el interior del corazón y de la fe. De tal modo que, en momentos de crisis, cuando no bastan los textos y las ideas, se halla en la práctica una *segunda fuente de información*. Porque en la tradición, dice Blondel, está presente Dios. Es desde ella como accedemos al Cristo real. Ella escapa a toda crítica científica; tiene valor intrínseco. La tradición no está muerta sino bien viva, hasta el punto de que para entender plenamente los dogmas es necesario llevar virtualmente en sí la tradición que los originó.

Ahora necesitamos fundamentar esta tesis sobre la tradición en algún apoyo natural y no sólo sobrenatural (que Dios está en ella). Blondel analiza el proceder de la Iglesia como portadora de la tradición. Para ella existe seguridad plena en que su mensaje no va a cambiar sino sólo a mejorar, adaptándose a nuevas necesidades. ¿Qué mueve éste trabajo? Es claro que no lo veremos si no apreciamos cuan de irreductible hay en la vida moral. Y sólo una filosofía de la acción puede abordar esto ya que ella

estudia las vías múltiples, regulares, metódicamente determinables, por medio de las cuales el conocimiento claro y formulado llega a expresar cada vez más plenamente las realidades profundas que la nutren¹².

Sin esta realidad el hombre se vería asediado por el peligro continuo del olvido y de la quema totalitaria de libros, cuando sucede que, aunque se perdieran todas las Biblias del mundo, lo esencial de la tradición judeocristiana seguiría vivo en el corazón de las personas.

Porque el espíritu tarda siempre más tiempo en entender las cosas que se le dicen, cual proceso de maduración. El niño sufre experiencias matrices que luego va a ir entendiendo mejor. Por lo mismo, lo oídos de hoy estamos mejor capacitados para entender más que los contemporáneos de Cristo la particular experiencia histórica matriz de su mensaje. Eso no quita que ellos sí entendieran plenamente, sólo que no completamente, no hasta las últimas consecuencias. Incluso para nosotros sigue habiendo un fondo oscuro en la acción.

¹² Cf. BLONDEL, *Historia y dogma*, p.144.

La palabra de Dios tiene en la tradición, en los corazones, su medio más seguro. Guardarla es practicarla. Transmitirla, más aun, utilizarla y desarrollarla sólo es posible si se la confía a la obediencia práctica del amor. La verdad está encarnada en los actos. Las obras del amor son testimonios imprescindibles que deben ser continuamente actualizados¹³. El carácter sobrenatural del dogma no se aclara en un texto sino en la práctica vital, en los efectos de Cristo en la historia viva. Y lejos de ser esto subjetivismo, Blondel defiende que para la vida íntima hay también razón. La apología sólo puede pasar por la integración de éste elemento.

3.4. LA APOLOGÉTICA FILOSÓFICA

Sin embargo hay que tener cuidado con otros peligros aparentemente inofensivos. Blondel se refiere a que no hay que confundir lo que se acaba de decir con la exigencia que algunos proponen, de que el cristianismo sea deseable, cierto, bello, bueno, amable. Es cierto que el cristianismo no sólo ha de ser visible sino que ha de convenir al hombre a que de testimonio suyo. Pero ¿es suficiente esto? ¿Qué une aquí lo natural con lo sobrenatural? Porque eso y no otra cosa es realizar una auténtica apología, a saber, que de lo natural se pueda llegar a lo sobrenatural sin saltos injustificados. Es realmente cierto que, dadas las necesidades del hombre, el cristianismo parece convenirle. El argumento se sustenta pero no es suficiente apelar a la mera utilidad y a la conveniencia. No basta que sea persuasivo. Lo que no es estrictamente filosófico en este argumento es que considera lo sobrenatural desde un punto de vista humano, como una moral superior pero humana. Y debe respetarse lo sobrenatural en su medida. Ese sería el error que cometió Pascal en su fragmento sobre la apuesta¹⁴, así como también el propio maestro de Blondel, León Olle-Laprune¹⁵: son apologías que no dan cuenta de la fe y sólo se accede a ellas arbitrariamente. No se puede presuponer lo sobrenatural en lo natural para

¹³ Véase la maravillosa exposición que hace ello Søren KIERKEGAARD en sus *Obras del amor*, especialmente p. 215ss, así como el interesante artículo de Juan Pegueroles comparando a Kierkegaard con Blondel en la línea de lo que en uno son los tres estadios de la existencia (estético, ético y religioso) y en el otro la negación del problema humano, su planteamiento y su solución. Sobre esta comparación volveremos más adelante.

¹⁴ Cf. PASCAL, B., *Pensamientos*, pp. 163-168, se trata del fragmento 418 según la edición ordenada de Lafuma y 233 según Brunschvicg.

¹⁵ Cf. BLONDEL, *Carta sobre apologética*, pp. 30-35 en la que se refiere a la obra de OLLÉ-LAPRUNE, L., *De la certitude moral*, publicada el 1880 también como tesis doctoral y en la que se deja ver la influencia de Pascal.

luego reencontrarlo. Lo correcto sería más bien suponerlo ausente en la vida para mostrar que la acción y el pensamiento lo postulan.

Blondel revisa las apologías tradicionales según las cuales la razón demuestra a Dios. Éstas presentan un catolicismo científico: Dios se ha revelado, la historia lo prueba y las Escrituras son la autoridad. Blondel atribuye esta postura al tomismo, ese gran edificio perfecto pero estático. Una exposición triunfal desde dentro, pero que ni toca la vida, ni toca el sujeto doliente. De este sistema sólo podemos intentar aprender qué de bueno ha dicho. Desde la Escolástica se proponía que había tres regiones: la razón, la fe y un ámbito intermedio en que la razón intenta iluminar la fe. Pero eso no aclara ni la posibilidad subjetiva ni la compatibilidad formal de dichos ordenes. Por su parte, el protestantismo suprimió ese lugar intermedio para evitar conflictos, con lo cual tornó a la razón única jueza para la vida. ¿Es que no se puede demostrar que para la razón, para la inmanencia, hay anhelo de trascendencia? Esto es propiamente la apología que Blondel quiere proponer.

En primer lugar, Blondel acepta que la crisis por la que pasa la apologética es positiva para la religión. Que la razón haya criticado duramente a la religión y que por ello se encuentre en una situación de incredulidad es saludable porque renueva la inteligencia. Tal era la situación de la religión después de pasar por la crítica ilustrada¹⁶. La razón ha de deshacerse de todos los falsos dioses. Los pasos a seguir a partir de aquí van a ser tres: determinar cuál es el punto en que dicha crítica ilustrada de la religión nos ha situado; determinar cuál es el método que ha servido para llegar a él; y determinar el alcance de las conclusiones.

La inmanencia, nos explica Blondel en la *Carta*, es la condición de la filosofía moderna: todo sale del hombre y lo hace por sus propias necesidades de expansión¹⁷. El cristianismo, al proponer una trascendencia sobrenatural, no puede salir del hombre y amenaza la libertad y la autonomía del espíritu de darse sus propias leyes. Pero que se

¹⁶ Para la crítica ilustrada a la que Blondel se refiere cf. KANT, I., *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. De la misma opinión que Blondel es en este punto GARCÍA-BARÓ: “El *sapere aude* ilustrado gobierna sobre la existencia, y de él *no se puede* deducir mal alguno para la religión. [...] mi tesis es [...] que aquel que no ha pasado a través de la seriedad radical de la meditación ética, hasta destruir con ella la superstición como quien abrasa un campo de rastrojos, no puede, a la altura de la actualidad, llevar una auténtica existencia religiosa” (Del dolor, la verdad y el bien, p. 179.).

¹⁷ “Con esta afirmación, Blondel expresa no sólo un hecho sino también una condición de la filosofía que, en el fondo considera legítima y que, por tanto, está decidido a asumir. Al hacerlo está seguro, además de que ese es el camino más apropiado para llegar a la trascendencia” (Cf. IZQUIERDO, C., *La “ilusión idealista”. La crítica de Maurice Blondel al intelectualismo*, p.402.)

produzca un choque es ya el primer indicio de cierto acuerdo. Porque el cristianismo está ahí y la razón, ante él, se escandaliza y lo niega. El escándalo es debido a la incapacidad que plantea el cristianismo para la salvación desde uno mismo. Y, además de escándalo, miseria, pues el hombre, incapaz de salvarse, puede perderse para siempre. ¿Cómo puede sernos imputada una tarea que no podemos llevar a cabo? Ante eso, la filosofía moderna hace ojos ciegos, y es un mal mayor que no plantee este problema. Pues para el cristianismo no hay puntos neutrales en los que se pueda uno refugiar; si uno no hace el bien, está haciendo definitivamente el mal. No querer la salvación es permanecer en ese mal. Si esto es así, es que el hombre no es sólo y totalmente hombre. La filosofía debe tomar nota de su insuficiencia.

El método sigue siendo el de la inmanencia, sólo que aplicado de manera correcta, esto es, globalmente al problema del destino humano. Su proceder desarrolla los siguientes puntos: a) que el hombre no encuentra en sí y por sí la verdad necesaria para la vida y su salvación, que no depende de él; b) que la subjetividad humana no puede erigirse en absoluto; c) finalmente, poner en ecuación ante la conciencia lo que ésta cree que piensa y quiere con lo que realmente piensa y quiere.

La idea de Dios, por ejemplo, no debemos pensarla en tanto que es Dios sino en tanto que ella es nuestro pensamiento necesario y eficaz de Dios. La idea de Dios es la afirmación inmanente de lo trascendente, que no prejuzga en nada sobre la existencia de Dios, sobre su ser. Esta distinción fundamental permite construir científicamente el fenomenismo integral del pensamiento y de la acción. Por tanto, ¿cómo sale de aquí una filosofía de la religión?

Tenemos que la noción misma de inmanencia sólo es posible mediante la “presencia objetiva [en ella] de la noción de lo trascendente”¹⁸. La autonomía sólo es posible si reconoce una heteronomía. La razón es dependiente y esto tiene consecuencias claras. Blondel advierte que fue necesario, precisamente,

que el movimiento del pensamiento libre y del racionalismo exclusivo, tomando plena conciencia de sí mismo, alcanzara, por así decirlo, su extremo antes que surgiera, como

¹⁸ Cf. BLONDEL, *Carta sobre apologética*, p.48. El fenomenólogo español de la religión, Juan Martín VELASCO, influido indirectamente por Blondel, prefiere hablar sin embargo de presencia *inobjetiva* (cf., por ejemplo, su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006).

hipótesis filosófica, la tesis religiosa de la cual depende lógicamente. [...] Es al hacerse total como aparece, con más evidencia, incompleto¹⁹.

Porque el error es que se confundan idea de Dios con Dios mismo. Y que la filosofía logre plantear el problema es ya un avance fundamental. Claro que ella no puede hacer surgir el don que sólo puede exigir a lo sobrenatural. ¿Qué alcance tiene todo esto? Por lo pronto doble.

En primer lugar, cuando decimos que el método de inmanencia da lo *necesario* no decimos que dé la verdad sino sólo que muestra “que nuestros pensamientos se organizan inevitablemente en un sistema objetivo”²⁰. Se trata de un determinismo subyacente a la libertad misma que permite a la filosofía ser ciencia. Esto necesario,

significa que, bajo una forma de la que es imposible fijar la definición singular y concreta para cada cual, los pensamientos y los actos de cada uno componen en su conjunto como un drama cuyo desenlace no se produce sin que la cuestión decisiva haya surgido tarde o temprano en la conciencia²¹.

Todo el que tenga razón se halla “en trance de pronunciarse sobre su salvación”²². Todo lo que hacemos lleva a ese punto implícitamente. Podremos darle la espalda pero no suprimirlo. Dos órdenes heterogéneos ligados entre sí sin dejar de ser independientes. Ésta es la relación que importa destacar y la que la filosofía y la teología destrozan continuamente.

En segundo lugar, pero, “sólo la práctica efectiva de la vida zanja, para cada uno en lo secreto, el problema de las relaciones del alma y de Dios”²³. Y sin embargo el alcance de la práctica es limitado y no suficiente. Permanecemos siempre del lado de acá de este misterioso maridaje. Pero se trata de una práctica que es común a todos los mortales, una práctica que precede a toda profesión de fe y distinción cultural. Para toda conciencia siempre será posible “estudiar integralmente sus posibles actitudes a fin de extraer de ellas los resortes «inmanentes» y las consecuencias «necesarias»”²⁴. Lo que se ha planteado es una teoría universal de la ausencia de lo sobrenatural en las almas. Pero, pide Blondel, cuando pasamos a las almas concretas no debemos aplicar dicha

¹⁹ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.49.

²⁰ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.50.

²¹ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.51.

²² Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.51.

²³ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.52.

²⁴ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.52.

teoría “porque nunca sabemos lo que se requiere exactamente o cuáles son los sucedáneos suficientes en un medio determinado o para una conciencia determinada”²⁵. Es decir, que no podemos juzgar en los demás diciéndoles qué es lo que deben hacer como si supiéramos exactamente lo que les hace falta sino que, en todo caso, como bien dice Blondel, el “método de pura justicia coincide con la práctica de la caridad plena”²⁶. Al otro, al prójimo, simplemente hay que darle sin presuponer que sabemos qué es lo que necesita (puesto que entonces el dar, o lo dado, vendría condicionado por este presupuesto imposible de justificar). Esto responde al hecho ya expuesto anteriormente de que hay verdades a las que sólo accede la acción particular de cada uno y no pueden ser enseñadas desde fuera. Sólo la práctica efectiva y la gracia pueden lograr una síntesis real con lo sobrenatural. Además, es preciso llegar al punto clave porque sólo desde ahí empieza radicalmente la libertad. Sólo cuando se ha visto la insuficiencia de la filosofía, de la razón, del hombre, se consigue llegar a la libertad y a la plenitud del hombre en cuanto hombre.

Esta insuficiencia, pero sobre todo, el camino rico en descripciones que lleva a ella, es lo que debemos empezar a considerar a continuación. Lo primero va a ser exponer claramente qué es eso que hemos llamado el problema humano. A partir de él todo irá surgiendo de modo más o menos espontáneo y determinado, a través de una dialéctica inscrita en la voluntad misma del hombre.

4. EL PROBLEMA HUMANO

4.1. PRIMEROS DATOS FENOMENOLÓGICOS

El problema humano es el motor de la filosofía blondeliana. ¿En qué consiste este problema? Dicho de modo simple, se trata del problema de *qué hacer en general con la vida*. En general quiere decir no en tal o cual situación sino en el conjunto de la vida. Lo que no tiene por qué significar algo así como un proyecto total sino más bien algo para todos y cada uno de los momentos presentes. ¿Por qué dicho problema? En verdad, éste no lo tendríamos si fuéramos algo así como los inmortales de Borges, seres eternos, con

²⁵ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.53.

²⁶ Cf. BLONDEL, *Ibíd.*, p.53.

todo el tiempo del mundo por delante y más. Con todas las posibilidades al alcance sin necesidad de sacrificar una por otra. Y sin embargo, ¿no tienen estos inmortales todavía un problema de igual magnitud que el de los seres finitos? Pongamos que alguien, o sea, un yo idéntico, vive eternamente. ¿No significa vivir hacerlo ya en un entorno finito? Porque se diría que hay como dos finitudes esenciales, la nuestra y la del mundo; quitando una no quitamos aún la otra. Con lo cual, el hecho de tener posibilidades no está relacionado exclusivamente con mi finitud, con el hecho de que voy a morir y no lo puedo hacer todo. También la finitud del mundo hace de mí un ser con posibilidades: el inmortal puede ser hoy rico y mañana pobre; pero si lo elige en este orden, nunca sabrá lo que es ser pobre precisamente hoy, con tales y cuales circunstancias que no volverán. La imagen borgiana es por tanto errónea, porque los inmortales, como demuestran por ejemplo las imágenes que de ellos nos proporcionan las novelas de vampiros, están muy interesados en lo que pasa y lo que les pasa, aunque no mueran. Sólo un ser eterno y viviendo, si puede decirse aquí vivir, en la eternidad misma, dejaría de tener posibilidades. Sería acto puro, lo estaría haciendo todo al mismo tiempo, en todos los escenarios y mundos posibles, retrocediendo y avanzando en el tiempo, pero sin el tiempo, haciéndolo todo sin *hacer* propiamente nada.

Nuestra situación humana, muy lejos de estas realidades, es doblemente finita en el sentido ya comentado. Por tanto, hay consciencia de que aquí hay un problema, de que además del orden *irrevocable* en el que hacemos las cosas, hay algunas de ellas que, por haber elegido tales o cuales al principio, ya no podremos hacer y se nos quedaran cerradas para siempre. En la vida, el orden de los factores altera radicalmente el producto.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace de esta situación algo más que la mera descripción de un hecho? ¿No se diría que esta consciencia de que tengo, en general, problemas, de que hay algo esencialmente no resuelto en mi vida, es algo así como el punto de partida de todo filosofar concreto y libre? Más aún, esta consciencia de la finitud y [de la irrevocabilidad] del tiempo ¿no es algo así como un estar ya fuera, a cierta distancia del tiempo, pero al mismo tiempo *atado* a él? ¿No es la aclaración de este punto el tema capital de la filosofía primera? Porque, ¿qué significa ser consciente del tiempo y al mismo tiempo saberse temporal, qué significa autoconsciencia, qué significa libertad?

Desde esta altura, y no siempre muy explícitamente, es desde donde trabaja el pensamiento de Maurice Blondel. Pero vayamos poco a poco. Podría decirse que el problema que acaba de evocarse presenta como dos lados, uno mucho más teórico y otro práctico. En Blondel, ambos problemas se van intercalando de una manera muy peculiar. Él los concibe como inseparables. Y ya sabemos que a ello ha contribuido mucho la situación en que Kant había dejado la filosofía: la necesidad de reescribir la crítica de la razón pura desde nuevas bases sin dejar por ello de recoger cuanto de verdad hay en la crítica de la razón práctica. De todos modos, Blondel acabará centrándose mucho más en la segunda parte del problema, la práctica, y que es de la que parte *La Acción*.

Es ya un lugar común entre los intérpretes y comentaristas destacar el modo directo como empieza Blondel *La Acción*: “¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?”²⁷. Muy bien, tenemos un problema pero ¿cuál es la solución? Y ¿no deberíamos preguntar antes si la hay, si este problema no es un falso problema? Ésta es la primera cuestión a resolver. De no haberlo, la existencia estética kierkegaardiana estaría para siempre justificada (Blondel se refiere a ésta con los títulos de diletantismo y estetismo, según lo sean en un plano más intelectual o más práctico). Si, en cambio, se opta por la vida ética, se impone la tarea de averiguar qué hacer en general en la vida, o sea, qué es lo que uno no puede no querer, que es lo que, si vives, actúas, existes, no debes ignorar y debes proponerte como fin de todos tus actos. Porque lo que la vida ética implica es la máxima lucidez respecto de las decisiones.

Y ¿dónde investigar y resolver una cuestión semejante? Blondel nos propone observar por un momento el hecho de que esta cuestión la resolvemos todos de un modo u otro inevitablemente en nuestras vidas. Todas nuestras acciones son ya una respuesta al enigma, llevan inscritas a fuego la solución:

El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente, y esta solución, verdadera o falsa, pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones. Ésta es la razón por la que hay que estudiar *la acción*.²⁸

En efecto, toda acción es una decisión y una elección. Toda acción supone una tesis a su base que resuelve el problema de qué hacer. Y no puede no haberla (porque se vive, se

²⁷ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 3. Compárese con la primera frase de *Totalidad e Infinito* de LEVINAS: “Aceptarémos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa”, p. 47.

²⁸ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 3.

actúa inevitablemente, no lo hemos elegido). ¿Qué justifica una elección y no otra? La verdad de nuestros actos, esa tesis que todos suponen, ¿está bien fundamentada? Porque no se trata sólo de actos concretos, sino también de hábitos generales y de actitudes globales ante la vida. Toda nuestra vida supone una gran tesis. Que no es, por cierto, el resultado de la ecuación de todas las tesis particulares que han ido afirmando nuestros actos sino en cada caso la última afirmada, la cual tiene el poder especial de teñir con su coloración todo nuestro pasado, de resumirlo y de resolverlo en ella, de revelar la verdad de lo anterior. ¿Y qué es el hombre sino su tesis sobre el bien, la sobre la vida buena? ¿No era tarea de Sócrates precisamente la de refutar hombres? Blondel, como Kierkegaard, no deja de inspirarse en esta fuente lejana de la filosofía. En la acción está nuestra tesis sobre el bien. Por eso hay que estudiarla. Volviendo ahora sobre lo que hace un momento he calificados como los dos lados, teórico y práctico, del problema humano, puede decirse, a esta luz, que una cosa es saber qué es la vida y otra cuál es la vida buena²⁹.

¿Cómo definiremos la acción? Inmediatamente podemos decir que se trata, de entre los hechos del mundo el más constante de todos. No podemos separarnos de lo que hacemos, tanto cuando lo hacemos voluntariamente, cuando no. Más que de un *hecho* se trata por tanto de una *necesidad*; actuar no es contingencia alguna; como suele decirse, no actuar es ya actuar. Se trata de una necesidad que es además vivida como una *obligación*, incluso cuando todas las posibilidades que se me presentan son igual de penosas. Es obligatorio elegir, y todo el tiempo que demoramos en hacerlo es ya una elección. Pero no todo es sacrificio; eligiendo es del único modo que se puede ganar algo. Porque ni se puede ganar todo ni se puede perder todo. El nivel en el que se situará reflexión aquí excluye cualquier tipo de no-hacer. No es verdad que uno pueda decidir un día dejarse llevar por la fortuna indefinidamente, porque en cada instante en que él cree no estar haciendo nada está renovando para sí mismo, está volviendo a tomar, esa decisión primera, la mantiene.

Sin embargo nada más empezar con la descripción ya nos encontramos con algunas dificultades que al propio Blondel no parecen llamarle la atención a primera vista (aunque más adelante pueda intuirse en qué sentido sí lo hacen). Decimos que es

²⁹ La separación y hegemonía del primer problema sobre el segundo es lo que ha llevado a la fuerza de la reacción con la que Levinas afirma la prioridad de la ética sobre la ontología, de la ética como filosofía primera. Sin duda tiene razón en ello, pero la verdad estaría más bien en hacer de las dos cosas como dos lados del mismo y único problema, al abrigo de una metodología esencialmente fenomenológica.

necesario actuar, hacernos cargo de nuestra vida y decidir en ellas si no queremos que lo que nos suceda sea algo penoso y malo. Si queremos ganar hay que poner algo de nuestra parte y en esa dirección. Siempre, ya ha quedado claro, ponemos algo de nuestra parte, pero, ¿hacia dónde lo ponemos? Esta es la cuestión. Ahora bien ¿qué o quién gana? ¿Qué es eso de lo que tengo que hacerme cargo? ¿Dónde pongo el límite? Para responder a estas preguntas voy a desviarme por un momento de la descripción blondeliana.

Ya sabemos lo que la mayoría de la gente responde aquí: el límite de lo que tengo que hacerme cargo soy yo mismo, y yo mismo soy mi cuerpo, junto con todo lo que es de mi propiedad. Individualismo posesivo, entendiendo por individuo persona física, o sea, individuo de la especie homo sapiens. Sin duda, otros más benevolentes incluirán como parte de su vida a otras personas: sus familiares, sus amantes, sus amigos, sus hijos, etc. Otros, tal vez, incluyan a todos los individuos de su comunidad o tribu. O puede que haya algún cristiano que hará del prójimo parte, o mejor, toda su vida. ¿Es posible excluir uno mismo su propio ser, su propia persona física de su vida, quedando absorto por otro individuo? Sería del caso de que da la vida por otro. Es obvio que con ello uno se priva definitivamente de toda otra toma de decisión en el sentido terrenal y único que conocemos. Pero ¿y si resulta que hay opciones que uno no puede dejar de tomar aunque ello le cueste la vida? Está claro: uno puede creer que aquello que uno no puede no querer es, en cada caso, mantener su persona física viva, cueste lo que cueste, incluso sacrificar los hijos para vivir uno mismo si la situación lo exige, como en el cuento de los hermanos Grimm, Hansel y Gretel. Pero es también posible otorgar esa prioridad a los demás, así como tantas otras combinaciones. Lo que está aquí en juego es el concepto mismo de vida. Lo habitual es, digamos, resolver el problema por la vía de identificar *vida* con *vida biológica*; de ahí el individualismo antes descrito y restringido a la persona física. Pero ¿es realmente esto lo que se deduce del hecho mismo de que vivo, de que actué, y de que no puedo no actuar, y de que por tanto o lo hago deliberadamente, libremente, o las cosas van a suceder sin mi intervención (o sea, con mi intervención constante de no intervenir)? ¿En base a qué se identifican tan habitualmente *lo que sucede* con *lo que me sucede* entendiendo aquí esté en *me* como persona física? En efecto, hay una diferencia infinita entre hacerse cargo de lo que sucede en general y hacerse cargo de lo que a uno le sucede en particular, de la situación y de mi situación, del caso y de mi caso. De hecho, hay veces en que el término vida

requiere especificación: no es lo mismo decir que uno se hace cargo de *su* vida que decir que se hace cargo de *la* vida. Aunque parece inevitable aceptar que el concepto de *vida* siempre va a tener esta ambigüedad, que incluso casi siempre se la confunde con la vida biológica, no parece descabellado seguir insistiendo en su significado más general y aquí planteado. Vida, por tanto, es algo así como un concepto para la totalidad de lo que sucede. Vida es todo lo que ocurre. En o sobre lo que ocurre yo tengo cierto poder y libertad. Yo puedo ocurrir, puedo hacer que determinadas cosas ocurran, aunque suceda más veces que quiera que *me* ocurran (como si sobre todo lo demás no tuviera esencial poder de acción). La vida es algo así como una «masa madre» que el individuo que se descubre libre recibe toda de entrada. Con esta masa, que se la recibe ya con una forma, el hombre puede hacer y deshacer en la medida de sus fuerzas. Estas fuerzas son sus condicionamientos de partida más todo lo que uno pueda luego lograron con su esfuerzo. Y uno dirá que esta masa puesta en la mesa del pastelero es demasiado grande para sus manos, que hay aspectos de ella que escapan a su poder. De hecho así es. Yo no puedo mover la luna, mi poder no alcanza a ello aunque lo quiera, no es una de mis opciones. Tal vez en un futuro la opción de mover la luna, y no sólo la de viajar a ella, cuente entre las opciones de la humanidad. Pero es evidente que las opciones de las que sí disponemos ya son muchas, sólo en un insignificante y pasajero instante. No digamos ya las que pueden llegar a abrirse en función de las combinaciones de nuestras decisiones presentes y pasadas. No puedo mover la luna, pero, ¿es realmente esto lo que no debería dejar de hacer? Ahí está la cuestión: ¿qué aspecto de la masa debo tocar? ¿Cuáles son las opciones que no debo dejar de tomar pase lo que pase? Y ¿Puede el hombre determinar *a priori* cuál es la forma que ha de tener la materia de la vida? Esto significaría que el hombre, sin vivir, puede llegar a saber cómo hay que vivir, o sea, independientemente de lo que ya haya vivido, pues que ya vive es punto de partida inexcusable. Lo que realmente significa es que el hombre sabe cómo hay que vivir sin necesidad de aprender nada propiamente de la vida. Lo contrario sería, pues, aprender de ella una lección. Que uno aprende de la vida (¿de qué sino?) como hay que vivirla parece algo razonable. Uno se descubre viviendo y además libre. Entonces, se pregunta por esto de las opciones y ve que hay un sacrificio inherente en cada una de ellas. Así pues, quiere saber si acaso importa en general lo que haga o si haga lo que haga da lo mismo. Y sí importa lo que uno hace, entonces, qué hacer. Pero de momento lo que ve es que vive y que quiere seguir viviendo, al menos, hasta resolver la cuestión que tiene planteada ante sí. Luego ya se verá. Pero de momento se vive, por así decir, con cierta

esperanza puesta en no sé sabe bien qué. Ahora bien, ¿en qué si no en la vida misma puede uno poner sus esperanzas? Confianza inicial, pues, en la vida, en que la vida pueda resolver en un momento u otro la gran cuestión.

Después de este breve excurso que no nos ha alejado mucho del tema debemos retomar el discurso de Blondel. Por cierto, Blondel opina aquí lo mismo que acabamos de señalar: la voluntad del hombre, que como hemos dicho al principio experimenta la existencia, el actuar, como una necesidad y obligación impuesta, ha de ratificar y dar el visto bueno a dicha imposición. A pesar de que no hemos escogido la opción de vivir, en el fondo queremos vivir. Es decir, en el fondo nuestra voluntad libre puede decir sin caer en error y absurdo que han escogido vivir. Y sin embargo no hay lo que Fichte llamo auto-posición: primero recibo el ser y luego lo engendro de nuevo; por así decir, vengo existiendo, existiendo, existiendo... hasta que un día me doy cuenta de ello (experiencia infantil matriz) y entonces se me aparece la fantástica posibilidad de decir, yo, de pronto, sin más, y a tan temprana edad, si quiero o no quiero adherirme al ser (es peor que el matrimonio). ¿Qué pasaría si no hiciéramos esta adhesión primordial? ¿Y por qué lo hacemos en el fondo? Lo segundo es justo lo que ya hemos dicho: descubrimos que básicamente no sabemos qué queremos, pero si ha ocurrido algo tan extraordinario como es el haber alcanzado de pronto una conciencia de la vida, ¿es que no puede volver a suceder algún otro acontecimiento importante? ¿No es de la vida de la que debemos esperar sorpresas? Si no sé lo que quiero, ¿cómo puedo estar tan seguro de que quiero la muerte verdadera? Vivimos todos pues, con cierta buena *esperanza* en la vida y en una *revelación* futura, lo sepamos o no. Pero es porque en la vida ha habido ya un primer acontecimiento por lo que existe por así decir la *fe* en otro acontecimiento. Y ahora ¿qué pasaría si no ratificáramos el ser, si perdiéramos la esperanza? La vida no sería vivible. No puede vivirse encadenado y menos aún a la existencia. La pérdida de la fe en la vida (que no de sentido, como suelen llamar algunos a las crisis espirituales de occidente) nos lleva a apagarnos poco a poco. Si la pérdida es total, el suicidio es inminente. Pero si en el fondo se tiene fe pero no la fuerza suficiente para afirmarla, entonces se cae en lo que ha caído nuestro mundo actual, la gran enfermedad del siglo XXI, la depresión. Y la química del psiquiatra no da fe alguna, sólo un suplemento de fuerza (o la ilusión de ella). Sería ineficaz sin una adhesión profunda al ser. Aunque Blondel no estaría aquí muy acorde, se podría parafrasear a Descartes diciendo: quiero, luego existo. La diferencia está en que aquí, este «quiero» no es tomado como el acto de

querer, pensar, sentir, etc., a partir del cual yo descubro que es imposible que me engañe en ello. «Quiero» significa aquí algo más: existe en nosotros una voluntad profunda, una voluntad que quiere (*volonté voulante*); nadie hay que no quiera algo, incluso el que no quiere, quiere no querer. ¿Qué implica el hecho de que queremos? Ciertamente, lo de Descartes no es falso: una cosa es lo que quiero, pienso, siento en cada caso y otra el hecho de que quiero, pienso, siento todo esto. Si sólo nos movemos en el terreno superficial de lo que queremos, de lo querido, de la *volonté voulue*, entonces uno puede decir: «quiero vivir», o, «no quiero vivir». Pero Blondel, que se mueven en terreno del querer mismo, de la *volonté voulante* diría: usted ya puede decir que no quiere vivir, pero por el solo hecho de que quiere (y no por lo que quiere) se sigue que usted, en lo más profundo, sí quiere vivir. Porque la idea es que uno no puede no querer sino sólo querer no querer. Sólo la muerte acabaría con el querer. Y querer es querer algo; algo que no sabemos, pero no por ello dejamos de querer. El deprimido no necesita pastillas sino sólo reflexionar el hecho básico de que aunque quiere morir ya *quiere* algo, todavía quiere, y por el solo hecho de querer es que quiere la vida, y que por tanto, se está engañando a sí mismo queriendo lo que no quiere. Porque, en efecto, no sólo sucede que no hacemos lo que queremos sino que queremos lo que no queremos.

Aunque hay que tener cuidado, porque del hecho de que quiero sólo se sigue el hecho de que vivo, no que quiero vivir. Ésta es la tesis cartesiana, que yo no me engaño cuando digo que existo. Blondel no analiza así el *hecho* de que quiero. Blondel dice que querer, que sin duda es ya existir, es algo que en su núcleo básico, tan es impuesto como voluntario; decimos que no hemos elegido vivir, o sea, empezar a querer; pero resulta que querer significa no poder no querer sin caer en lo absurdo: para no querer he de querer no querer. Sucede igual que cuando uno quiere negar la validez del principio de contradicción, a saber, que sólo puede hacerlo usándolo, pues él es la condición de toda negación. No se puede negar el querer sin afirmarlo, no porque el querer sea la condición de toda negación sino porque es, más profundamente, la condición de todo hacer (ya sea éste hacer un negar, un afirmar, un dudar, etc.), porque todo hacer es querido. Éste es el sentido de la *obligatoriedad*: yo no he escogido empezar a querer, pero me es obligatorio continuar haciéndolo, estoy atado a ello. Descartes puede decir que existe pero ¿quiere? Sólo centrarse en el aspecto que llamamos teórico del problema no es suficiente. Existir, a secas, también lo hacen las piedras; incluso pensar, como decía Unamuno, eso también lo hacen mucho los gatos. Pero ¿cuál es el ideal que se persigue

pensando? ¿Qué implica querer? Se diría que en el hombre, existir es estar lanzado hacia adelante, hacia el futuro. Y si el hombre es finitud, temporalidad, esta pregunta sólo puede querer decir que hacia dónde va o se abre el tiempo mismo. Claro que, a la vez, si yo tengo conciencia del tiempo, de mi finitud, y precisamente por esto puedo decir que para mí es un problema qué hacer, entonces es que yo no soy exactamente lo mismo que el tiempo. Yo estoy como a un grado de distancia, pero *atado* al tiempo inevitablemente. ¿No habíamos definido al hombre como precisamente siendo este querer que justamente es esta flecha lanzada hacia adelante, temporal, finita? Ahora bien ¿quién quiere? ¿Acaso no soy yo el que quiere? Yo quiero, o mejor, yo-quiero; porque es imposible, por otro lado, escribir yo-no-quiero. Porque ¿en base a que, del hecho de que no pueda no querer sin querer, deduzco que «yo» soy «querer»? La respuesta a esto no la encontramos en Blondel pero sí se acerca a ello con cierta continuidad con la filosofía de Michel Henry³⁰. La pregunta a continuación es ¿de qué tipo de relación estamos hablando cuando escribimos «yo-quiero»? ¿Y qué significa «yo»? Lo primero es lo que Blondel llama *volonté voulante*, pero entendiendo *voluntad* no ya como sinónimo de *querer* propiamente. No es el querer el que quiere sino yo quien quiero, que *soy* querer pero de un modo muy particular, con un modo de ser que es distinto al modo en que toda otra cosa es.

Sin embargo Blondel pide paciencia para todas estas cuestiones. Debemos ir sacando poco a poco las implicaciones aquí contenidas. De momento lo que tenemos es esta flecha lanzada: queremos, pero ¿qué queremos? No lo sabemos. Pero ¿acaso importa eso? La práctica, el tiempo, no admite retrasos, avanza aunque haya de hacerlo sin saber por dónde lo hace ni hacia dónde va. Bien, dice Blondel, pero ésta no es la situación de la mayoría de nosotros, pues casi todos creemos saber realmente lo que queremos y aquello por lo que vivimos y morimos:

Nadie puede vivir sin ídolos, ni los devotos ni los más libertinos. Un prejuicio de escuela o de partido, una consigna, una convivencia mundana, una voluptuosidad, cualquier cosa de estas es suficiente para sacrificar y perder el descanso. ¡Y estas son las cosas por las que tan a menudo vivimos y por las que tan a menudo morimos!³¹

Para cada una de estas situaciones idolátricas, Blondel afirma un supuesto acuerdo entre el querer y lo querido, entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*. Esto significa lo

³⁰ Cf. HENRY, M., *Yo soy la verdad*.

³¹ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 4.

siguiente: que lo que queremos, por ejemplo, a nuestra esposa, o a nuestro rey, queriéndolo, logramos saciar la voluntad, logramos que, por así decir, el tiempo se pare, llegue a su destino, al fin de la vida. Al menos esa es la pretensión. ¿No debería uno como llegar literalmente al cielo en ese caso? Pero no sucede. Al contrario. Y ello revela que en el fondo nuestro querer no se agota con ese objeto querido, quiere más, sigue queriendo. Es porque después de haber querido mucho a alguien, más que nadie, descubrimos que en el fondo de nosotros seguimos queriendo, por lo que descubrimos que eso que queríamos tanto, que no tenemos por qué dejar de querer, no era todo lo que queríamos.

Repetimos, como no puede no quererse algo a cada paso, entonces jamás se actúa con total claridad y se está expuesto a idolatrar en cualquier momento algo. No nacemos sabiendo qué queremos con total claridad. El conocimiento que tenemos “nunca basta para ponernos en movimiento, porque no nos afecta por entero: en todo acto hay un acto de fe”³². Vivimos a la aventura, con esperanza en una revelación futura, en un nuevo acontecimiento. A esto nadie escapa. Claro que lo habitual es no vivir preguntándose esto. Pero la práctica, preguntemos o no, siempre responde de algún modo. Si la analizamos es cuando descubrimos por qué vivimos. Por tanto, se abre ante nosotros una tarea: no sólo hay que vivir, también se puede investigar sobre la vida; y ello consiste justo en analizar qué queremos en cada caso, y sobre todo, qué es lo que, queramos lo que queramos, siempre acabamos queriendo por el solo hecho de querer. Se trata de remontarse al querer mismo y avanzar hasta donde él nos lleve. Esto que denominamos como «lo que en el fondo queremos por el solo hecho de querer» no siempre es en nosotros explícito. Así en el ejemplo del deprimido que no quiere vivir, pero no se da cuenta de que en el fondo sí quiere por el solo hecho de que quiere.

4.2. LAS DOS VÍAS

Esta tarea que acabamos de mencionar aquí es lo que Blondel llama con el nombre de «ciencia de la práctica». A ésta opone Blondel la «vía práctica»³³.

³² Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 5.

³³ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 6.

La vía práctica se refiere a la vía directa que tiene la vida misma de solucionar el problema del destino. Todo el mundo vive, y en tanto que lo hace, ya soluciona el problema por esta vía. Pero al vivir necesitamos algún tipo de criterio. Y todos tenemos alguno, aunque sea la pura y simple espontaneidad natural de nuestra voluntad. ¿A qué se refiere Blondel? A que para decidir qué hacer en cada caso absolutamente todos damos cierto crédito a nuestras intuiciones, a lo que se llaman escuchar lo que el corazón nos dicta que hay que hacer (eso de Pascal de que el corazón tiene razones que la razón no entiende). O dicho más a la kantiana: todos tenemos dentro una voz del deber que nos habla y nos dicta qué hacer, qué es lo bueno en cada caso, aunque luego no lo hagamos. Pero ahí está el criterio. ¿De dónde viene esta voz? No de la razón, por cierto. Su origen es más profundo, acercándose Blondel más a Pascal que a Kant en este asunto.

La vía práctica es hacer siempre lo que nos dicta la recta conciencia. No se trata de tomar cualquier opción y luego verificar, en la práctica, si eso es vivible o no es vivible. Por ejemplo, matar y descubrir *a posteriori*, por los remordimientos, que matar era malo. Esto es un error ya que de lo que se trata es de hacerle caso a la conciencia antes de que se convierta en un remordimiento, cuando nos decía que no lo hiciéramos. Pero Blondel no es ingenuo. Sabe que hay asesinos para los cuales su voz interior reclama sangre. ¿Qué es estar enfermo en este sentido espiritual? Es tener la voz del deber atrofiada. ¿Y cómo se llega ahí? A base de no escucharla y de incumplir lo que dicta, pudiendo poco a poco el alma hasta que de ahí ya no sale más que negrura. En este caso es evidente que la vía *recta* de la práctica está cerrada.

La vía recta de la práctica consiste por tanto en obedecer al deber. ¿Se ha hecho ya todo lo que la conciencia pedía? ¿Se ha sido bueno? Y entonces ¿sigue uno insatisfecho? ¿Ser bueno no colma la voluntad, nuestro querer, nuestro anhelo? Bien, sólo entonces apártese uno de la vía recta de la práctica y afirme, con total rotundidad, que en la vida no tiene en general ninguna importancia lo que uno haga en ella, ya asesine ya cure el cáncer. Ahora bien, dice Blondel, aquel que no haya verificado, practicándolo, los dictados del deber, ese está esencialmente desautorizado para afirmar que en la vida da igual lo que uno hace, que nuestros actos no tienen en general importancia alguna y que toda exigencia de justicia no es sino pura *convención* derivada exclusivamente de un contrato social y no de la verdad. Sólo el que ha vivido, por así decir, como Cristo

habría vivido, como un santo, entonces puede juzgar, tiene derecho a hacerlo, si la santidad es o no el destino del hombre.

Problema: que todos vivimos ya, de algún que otro modo, en pecado. Hemos desobedecido nuestra conciencia. Y por desgracia, no somos conscientes de que se la estamos pervirtiendo a cada nueva generación. ¿Qué vía nos queda para poder determinar nuestro destino? Porque es evidente que incluso los que van en camino de la santidad siempre podrán preguntarse para sus adentros: «¿estará perdiendo el tiempo mientras los demás se afanan en enriquecerse y gozar hedonistamente?». Aunque no se incumpla la voz no se tiene por ello una plena justificación racional de la misma. Y eso es lo que queremos, tanto santos como pecadores, una ciencia de la práctica. Con ella se trata de anticipar las revelaciones de la vida. Toda *La Acción* constituye este inmenso intento. Ahora bien, igual que la vía recta de la práctica necesita para su justificación de la ciencia de la práctica, ésta a su vez necesita de la primera como método de verificación. Por ello *La Acción* es sólo la mitad del libro; la otra mitad debe ponerla el propio lector con su propia vida:

La acción es el método de precisión, la prueba de laboratorio en la que, sin comprender nunca el detalle de las operaciones, recibo la respuesta segura que no puede ser sustituida por ningún artificio dialéctico.³⁴

Pero mientras que la vía práctica sólo considera la rectitud moral y reprueba las inconsecuencias, la ciencia es más amplia y toma en consideración incluso los caminos no rectos, los que han abandonado la rectitud o ni siquiera han entrado ahí.

Esta ciencia tiene por objeto volver a la práctica, iluminarla. De hecho, dice Blondel, la reflexión nace cuando hallamos obstáculos en el camino recto de la práctica; obstáculos que nos desvían; la reflexión busca iluminar el camino de vuelta a la senda recta. En el mal hallamos un impulso del conocimiento. Sólo en esta situación de perversión de alma es cuando debemos aceptar guiar nuestra vida mediante ideas. Ideas que a su vez encuentran en la vida su verificación. Y esperamos no llegar nunca a una perversión tal en la que necesitemos incluso verificar el asesinato. Por suerte la voz del deber sigue intacta en algunos puntos clave. Pero no todo es tan sencillo. Aquí es cuando vienen los problemas: porque nada hay más peligroso que gobernarse por ideas incompletas. El conocimiento puede ser todo lo provisional que se quiera, pero la acción no debe serlo.

³⁴ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 8.

Si se decide emprender el examen de los principios de la conducta humana éstos no deberán aplicarse hasta haber terminado dicho examen. Nadie está obligado a especular sobre la práctica. Pero resulta que de hecho todo el mundo tiene algunas opiniones al respecto, opiniones que aplica sin la más mínima precaución.

¿Qué aspecto habrá de tener una tal ciencia de la acción en líneas generales? Blondel lo deja claro, una ciencia de la acción

no será tal sino en la medida en que sea total, porque toda manera de pensar y de vivir deliberadamente implica una solución completa del problema de la existencia. Una ciencia que no será tal sino en la medida que determine para todos una solución única y que excluya cualquier otra. Porque no debe suceder que mis razones, sí son científicas, tengan más valor para mí que para los demás, ni que dejen lugar a otras conclusiones distintas de las mías.³⁵

La ciencia de la acción goza de lo que adolece la vía directa de la práctica: el carácter de objetividad intersubjetiva. Lo que uno aprende de la vida por la vía práctica es incomunicable y sólo vale para quien lo experimenta. Sólo uno sabe si actúa conforme la voz del deber que no puede justificar. El objetivo de esta ciencia es que cada uno pueda justificarse en lo que hace rectamente.

Llevar la ciencia a la vida es buscar en ella lo necesario, formulando leyes que excluyan lo accesorio. Incluso lo que uno ha admitido en la vida por deber, no tiene ahora ningún valor en la ciencia, que debe probarlo todo. No puede caerse en la trampa de acabar justificando el propio estilo de vida. En la ciencia todos los caminos deben ser examinados.

Dos planos, por tanto: el de la acción, en el cual hay

completa y absoluta sumisión a los dictados de la conciencia y docilidad inmediata. Mi moral provisional es toda la moral, sin que ninguna objeción de orden intelectual o sensible me autorice a romper este pacto con el deber³⁶;

y el científico, en el cual hay

completa y absoluta independencia. No como se la entiende normalmente, es decir, como liberación inmediata de la vida interna respecto a cualquier verdad reguladora, y

³⁵ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 11.

³⁶ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 13.

yugo moral o fe positiva [...]. Cualquiera que sea el resultado del examen científico comenzado, es necesario que solamente al final alcance e ilumine la disciplina práctica de la vida³⁷.

La ciencia ha de lograr que nada parezca arbitrario o inexplicado en el destino de cada uno, que se le dé un consentimiento definitivo sea el que sea. Debe recuperar la rectitud de la práctica. Incluso en los que más se han alejado de ella debe investigarse si no subsiste siempre un movimiento inicial al que se quiere aun cuando se abuse de él. Debe encontrar la aspiración primitiva de la voluntad y debe conducirnos a ella de nuevo.

Al contrario que Descartes, que empezó dudando de todo, Blondel empieza aceptándolo todo, en la ciencia, como si todo tuviera una verdad infinita, a fin de ver si hay en cada cosa su justificación o condenación. Cada tesis ha de ser su propio árbitro. Método pues de radicalización de posiciones:

[este] aspecto de la metodología empleada en sus trabajos por Blondel es enteramente correcto: una tendencia, una posibilidad de la vida del espíritu, no se puede comprender más que si se trata de experimentarla, siquiera en pensamientos, hasta llevarla a sus últimas consecuencias. Si estas consecuencias no implican una contradicción vital, o sea, si vemos que son asumibles por la vida real de un hombre –nosotros mismos, yo mismo–, entonces es que esa posibilidad vital es la verdad. Si, en cambio, al radicalizarla absolutamente lo que nos encontramos es la imposibilidad de vivirla integralmente, entonces es que no es la verdad. Así, lo interesante no es lanzar anatemas desde fuera y desde arriba sobre *los otros*, sobre *los que no piensan como nosotros*. Al contrario, lejísimos de declarar rápidamente –blasfemamente– cristiana una filosofía frente a cualquier otra que sería *ajena al cristianismo*, el papel del intelectual que realmente cree en Cristo es, por decirlo de alguna manera, descender a las raíces mismas de toda la vida del espíritu, sin pensar que hay tabúes en esas regiones peligrosas. No menospreciará los riesgos, pero precisamente, si cree, es decir, si espera radicalmente en Dios, no temerá. Y no temer es, hoy y siempre, lo más esencial y lo más difícil.³⁸

5. DOS PRIMEROS EJEMPLOS DE APLICACIÓN DEL METODO BLONDELIANO

³⁷ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 13.

³⁸ Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, pp. 198-199.

Lo que ahora vamos a ver son los dos primeros escollos con los que debe lidiar la ciencia de la acción. Hemos dicho que en ella se trata de experimentar todas las posibilidades del espíritu, empezando por las más básicas de ellas. De entre ellas la primera que debemos ver es la posibilidad que considera que *no hay solución* para el problema humano porque dicho problema no existe. La segunda, en cambio, sí acepta que lo haya pero aboga por una *solución negativa* de éste (ya veremos en qué consiste). Finalmente, la superación de este escollo nos conduce al primer planteamiento de una *solución positiva*. Dicho de otro modo, ante la pregunta fundamental «¿qué querer?» puede contestarse: no hay que querer, hay que querer la nada, hay que querer algo.

Blondel opta primero por describir cada una de estas dos posibilidades tal y como se presentan ellas mismas, lo que ellas proponen. Pero después, llevándolas hasta el final, se analiza si realmente pueden mantenerse en ello. Lo que se descubrirá en cada una de ellas es una duplicidad interna que las acaba estropeando y les exige no quedarse en su posición, seguir avanzando³⁹.

5.1. CRÍTICA DEL ESTETISMO

Lo que aquí se propone como ya hemos dicho es que no hay que plantearse el problema de la acción. Hacerlo asusta, se responde lo que se responda. Y no respondiendo se obtiene a cambio cierto alivio de la conciencia, se recupera cierta gracia vital, se elimina la seriedad y el misterio de los actos humanos. Pero no hace falta mucha penetración para descubrir que no plantearse es ya habérselo planteado y haberle dado una solución concreta⁴⁰. Abstenerse y negar el problema es solucionarlo ya. Estamos obligados a actuar. La abstención real supondría el poder real de dejar de actuar. Y aun sin dejar de actuar, ¿podrá alguien lograr, aun teniendo que actuar, abstenerse del

³⁹ Voy a separar la crítica a ambas posturas, tal y como hace Blondel, a pesar de que, como propone Arrieta, “es posible acometer su examen conjuntamente dado que, por un lado, presentan indudables puntos en común, y, por otro, el método empleado que Blondel aplica al estudio de ambas posturas presenta un esquema y una estructura semejantes” (Cf. ARRIETA HERAS, B., *Filosofía y ética en Maurice Blondel*, p. 64.). Que el método sea semejante no lo es solo para estas dos posturas sino para toda otra posibilidad del espíritu. Por otro lado, es cierto que tienen puntos en común, como se verá, pero ello no las convierte en una y la misma postura; digamos que en sus premisas puede que la variación sea poca y a veces casi nula; pero en las conclusiones y consecuencias hay mayor separación (como suele pasar en general con todos los problemas de la filosofía primera, donde un mínimo cambio puede suponer una política radicalmente distinta).

⁴⁰ ¿Qué hacer, qué querer, como vivir? Respuesta: sin plantearse cómo hay que vivir, sin querer nada, haciendo cualquier cosa.

problema? ¿Podrá uno ceder a la obligación y librarse al mismo tiempo de ella? La respuesta es que sí, pero no sin inconsecuencia.

Lo que plantea esta hipótesis es lo siguiente: el que cree en que el problema es real, ese es el que vive engañado sin saberlo; pero si no podemos salir del problema ¿no será lo mejor seguir engañados pero sabiendo que uno lo está y prestándose al engaño? Es decir, no se trata de vivir de otra manera, ni mucho menos de una manera particular; lo que hay que hacer es hacer lo mismo de siempre pero a sabiendas de que todo es una farsa, de que todo es vano. Básicamente no comprometerse con nada como si ese algo con lo que uno se compromete no fuera una farsa como las demás. Todas las posibilidades, se dice, son vanas; hágase lo que se haga, todo es lo mismo, da esencialmente igual una cosa que otra, nada tiene *en general* importancia alguna. Ésta es la hipótesis, la vanidad universal de todo, de todos los fines, de todos los objetos posibles del querer. Una hipótesis, por cierto, no controlada: es obvio que no se lo ha probado todo para comprobar si es o no vano, ni se puede hacer tal cosa.

Ya hemos visto que la posición avanzada de Blondel al respecto es que no se tiene derecho a afirmar la vanidad de todo más que cuando, por la vía práctica, se ha sido un obediente incondicional del deber, hasta comprobar si acaso que no vale la pena. ¿Quién ha podido comprobarlo? No sin duda los que afirman que nada importa. Estos son los que justamente no se sujetan a ningún compromiso de ningún tipo.

Pero esa es la táctica del esteta: probarlo todo, sentirlo todo, serlo todo, conocerlo todo, hacerlo todo. Solo así se lo suprime todo. Se trata de llenarse el pensamiento y la acción con la vanidad universal pero con el resultado no de estar más llenos sino más vacío. ¿Cuál es el mejor modo de hacer esto?

Abandonarse a la libre corriente de la naturaleza, escapando de ficciones y de prejuicios que comprimen, a fin de entrar en el movimiento de la vida universal y encontrar con todas las fuerzas de la reflexión la paz profunda de la inconsciencia.⁴¹

⁴¹ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 22. Nótese que al hablar de abandonarse a la inconsciencia se plantea algo así como olvidar que se es libre. Y si de hecho no lo fuéramos no existiría problema alguno de la acción. Y como sucede eso de que siempre se puede demostrar que no se es libre (apelando, por ejemplo, a los últimos datos de la neurociencia) entonces uno puede jugar a demostrar que no es libre y aducir esto contra la necesidad de plantearse qué hacer. Pero hay trampa: se busca demostrar la ausencia de libertad pero previamente uno ya se ha planteado el problema de la acción, lo ha visto ante sí con claridad; y si uno ya se lo ha podido plantear, ¿no habremos de decir que ya era libre entonces? ¿No es absurdo intentar luego demostrar que no se lo era para dejar de plantearse la pregunta? Porque, en efecto, ¿qué impide dejar de plantearse la pregunta limpiamente, sin tener que demostrar nada? Lo hace el hecho de que

En el terreno del pensamiento esta hipótesis tiene sus peculiaridades. Blondel llama a este perfil el diletante. Para él ninguna verdad es definitiva, todo tiene siempre parte de error y por tanto, nunca hay verdades definitivas (ni siquiera que dos y dos son cuatro). Creerlo es ingenuo y peor afirmarse ante los demás como si valiera también para ellos. En este caso, o se sería un dogmático o se sería un monista (ya idealista, ya materialista) en posesión del saber absoluto. Por tanto, escepticismo militante, de esos a quienes su refutación no les afecta.

Para el diletante de lo que se trata es de ir cambiando de opinión continuamente. Hay que ser capaz de mantenerlo todo, todas las opiniones, pero sin quedarse atrapado en ninguna de ellas. Lo mantiene todo y nada a la vez. Porque al mismo tiempo ha de desprenderse de lo que en el fondo tiene de sistema y de afirmativo. No ha de caer en la divinización del cambio y del devenir. La suya es una postura irrefutable. Actuar es un juego que sabe cuándo volverse serio.

El escepticismo teórico se convierte de este modo en escepticismo práctico, en estadio estético de la existencia, o como lo llama Blondel, en estetismo: actuar con convicción firme es igual de iluso que afirmarse en el pensamiento.

En efecto, no basta sólo pensarlo todo pues también hay que sentirlo y hacerlo todo. El equivalente a probarlo todo es no querer probar nada, o sea, no tener ningún fin concreto más que el fin de querer todos los fines como si todos fueran compatibles entre sí. Por ejemplo, seguir disfrutando lo prohibido como prohibido. Si se quisiera un fin concreto se estaría dando a este fin una superioridad sobre los demás que no tiene realmente, piensa el esteta. Todo es igualmente digno/vano de hacerse.

Los dos modos que emplea el esteta para llevar a la práctica su proyecto Blondel los agrupa en dos tipos: la ataraxia y la agitación continua. Lo primero teme el fanatismo y los arrebatos de la acción, fenómenos que no tienen cabida en el jardín de Epicuro. Pero hoy en día es del segundo modo como actúa el esteta, desobedeciendo los consejos del sabio griego para el cual buscar el placer no era sino condenarse a sufrir más. Se quiere vivir al máximo y hacerlo todo. Claro que ¿quién puede llamar *hacer* a un *actuar* sin compromiso alguno con lo que se hace, que cuando persigue un fin no lo persigue como si realmente lo quisiera, profundamente, sino sólo superficialmente, por probarlo, por no

somos libres. Y demostrar lo contrario es sólo buscar una mentira para poder apartar la mirada más fácilmente del problema.

quedarse en lo contrario? Para Blondel este tipo de vida lo único que consigue es descomponer el alma: “ya no quedan sentimientos simples y sinceros: nada de realidad, y, por tanto, nada bueno ni malo”⁴². Existe en él un profundo miedo al compromiso y a los desengaños que nos pueda provocar.

Enseguida que el esteta diviniza algo, pasa a otra cosa. Si entonces ve que se diviniza a sí mismo, tornándose absoluto, desciende de nuevo a lo relativo. En todo momento debe dejarse arrastrar por ese flujo inconsciente de la vida. Divirtiéndose con los medios sin preocuparse del fin. Acciones todas nacidas sin alma; no se quiere nada; es lo que Blondel llama la *noluntad*⁴³: movimientos superficiales, nacidos sin intención ni corazón.

Para el esteta, por tanto, los actos no son nada, no valen nada. Afirma que los que creen a partir de la experiencia personal del deber que sus actos valen alguna cosa, se les objeta eso de que toda certeza es una derrota de la inteligencia. La moral es de ingenuos. Creer que uno ha de hacer, que uno *debe* hacer no sé cuál acción por no se sabe bien qué voz interior (que el esteta ya tiene atrofiada y no oye), es como, nuevamente, dar demasiada importancia, una importancia que no tiene nada, a una acción por encima de las demás. Si realmente se es listo se verá que las acciones que llamamos buenas no son más importantes que las demás.

¿No hemos visto aún, al exponerlo, igual que pasa con los sueños, de lo que esta posición adolece?

No querer nada (*noluntad*) implica según Blondel una duplicidad voluntaria. No querer no es un estado simple. La vida simple y sincera es la vida del deber, la vida que quiere lo que su más íntima voluntad le pide, sin duplicarse en otra voluntad contraria hipócrita. La duplicidad está en que no querer es ya *querer* no querer, la ausencia de voluntad es la presencia de una voluntad en continua abdicación. Y esto en el fondo el esteta lo sabe pero lo ignora deliberadamente. Veámoslo.

⁴² Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 27.

⁴³ Este término, *noluntad* (del latín *nolere*, «no querer»), como sabemos, lo toma Schopenhauer para referirse a la renuncia de la voluntad a la voluntad, a un ascetismo que pretende evitar el dolor de la existencia. Pero parece que Blondel no tiene intención de referirse con él a Schopenhauer; sobre todo porque al pesimismo le dedica la crítica siguiente. De él dirá, no que no quiere sino, que quiere la nada. En efecto, para Schopenhauer la Voluntad nouménica está esencialmente vacía, no es voluntad de algo sino de nada. No es propiamente una *noluntad* porque *no para de querer*, está siempre insatisfecha. Si no quisiera sí sería entonces *noluntad*. Ahora bien, otra cosa es que como esta insatisfacción es fuente de dolor, Schopenhauer propone practicar este tipo de *noluntad* para tratar de calmar la voluntad irracional insatisfecha, para que deje de sufrir (o sea, para que deje de querer aunque sea un momento).

Como hemos dicho ya, se afirma la vanidad de todo, pero sin poderlo saber nunca bien. Se lanza la hipótesis no comprobada del todo:

Si para aceptar y para resolver virilmente en la práctica el problema del deber no es necesario de entrada ningún postulado, sí que es necesario uno para contradecir a la conciencia y para intentar las experiencias que, sin saber por qué, ella desautoriza.⁴⁴

Sucede pues que el esteta no sólo no puede probarlo todo de hecho sino tampoco de derecho. Una posibilidad le está cerrada: el dogma, la verdad, el amor; pues estas cosas son estados simples imposibles de experimentar si van mezclados con duda, con falsedad, y con odio. No se admite que haya una verdad. El esteta no quiere declarar una guerra en la que está ya luchando. Pero lejos de dejarse ganar, se organiza y lucha, se convierte en militante de su neutralidad: todo se acepta menos la verdad, ya que ésta pretende ser exclusiva, partidista, no neutral; por esto lucha.

Sin embargo esto no revela más que un amor de sí. Todo objeto del querer, dice, es vano, y con ello idolatra el sujeto que quiere sin saberlo: “No querer nada, equivale a retraerse de todo objeto, a fin de reservarse totalmente y prohibirse toda entrega, toda fidelidad y toda abnegación”⁴⁵.

El esteta no puede no luchar y al declararlo todo vano se idolatra a sí mismo. ¿Qué es lo que hace entonces con esta situación?

O bien cede a esta fuerza de la sinceridad, a este amor de sí mismo [...]; o por el contrario se obstina en una actitud que no corresponde ya a su voluntad más sincera, y solo se mantiene en ella por una voluntad opuesta.⁴⁶

O acepta que quiere, dado que se descubre queriéndose a sí mismo, o, digamos, se opone a su querer[se] con una voluntad distinta y no sincera, que pervierte la anterior y

⁴⁴ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 35.

⁴⁵ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 37. Blondel llama a esta postura oculta con el nombre de *panteísmo subjetivo*. Se trata de un sistema, pero que busca continuamente no parecerlo. Y para comprenderlo Blondel lo remite a sus raíces “el panteísmo germánico, cuyas formas [el panteísmo subjetivo] a suavizado para adaptarlo al espíritu francés” (p. 38). Para este panteísmo germánico, dicho de modo muy esquemático, el espíritu sólo existe cuando se manifiesta, sin que ninguna manifestación lo contenga totalmente, por eso son todas las manifestaciones y determinaciones verdaderas y falsas, necesarias e insuficientes. Pero el espíritu no debería detenerse nunca y lo hace, acaba admitiendo que lo inagotable está agotado, contradice su espíritu de permanente contradicción y superación. El esteta quiere remediar esto rompiendo el marco estrecho de la dialéctica técnica pues ya no se trata de ahondar en teorías abstractas sino de toda una actitud que hay que tomar. Pretende no detenerse nunca.

⁴⁶ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 40.

que pretende seguir hasta su final lógico el dinamismo de no querer nada⁴⁷, anulándose a sí mismo. Ahí está la cuestión clave y la aplicación del método blondeliano. Siempre hay en todo acto dos partes: lo voluntario y lo querido, la *volonté voulante* y la *volonté voulue*. Siempre está el hecho de que se quiere, junto con lo que ello implica, y lo querido mismo. En este caso, nos encontramos ante el caso de una afirmación de un no querer. El no querer es lo que se quiere. Y luego está el querer de fondo, que en este caso se limita a revelarnos lo esencial: que se quiere. Podemos querer la aniquilación de la voluntad pero al quererlo ya la estamos suponiendo. Al escapar uno de sí mismo se hace más evidente y más grande, se quiere más a sí mismo.

En resumen, el esteta ha querido eliminar todo objeto; al hacerlo se le ha revelado el profundo querer de sí mismo que tenía. Entonces, o acepta que quiere esa gran nada ante sí que ha hecho del objeto, o sigue intentando anular también el sujeto, la voluntad misma. Pero este intento no es posible y revela que uno se ama lo suficiente mal como para destruirse. En este destruirse lo que hace es volver al objeto, considerándolo como su todo: “si ha escupido a la vida es sólo para embriagarse de ella”⁴⁸. Desde el sujeto destruye el objeto y viceversa. Pero esto es una farsa. Se trata de gozar del ser con la seguridad de la nada: un abuso de todo.

Todas las salidas están ahora abiertas para el esteta: debe perseguir un fin. ¿Qué pasaría si en lugar de no querer nada se opta por querer la nada deliberadamente como solución? Ya no es ausencia de solución sino solución negativa del problema. Al no querer nada se ha intentado aniquilar el sujeto. Ahora, al querer la nada se intentará aniquilar el objeto.

5.2. CRÍTICA DEL PESIMISMO

Todos morimos, éste es el único fin verdadero. Hay que aceptar la nada que somos y abandonar toda esperanza de otra cosa, toda voluntad de ser. El mal nace de una rebelión contra la aniquilación. Y si a uno no lo despierta de sus ilusiones la vida, habrá de ser la ciencia y la crítica metafísica. Ésta es la intuición básica del pesimista, el cual ya no propone la noluntad, pues se ha visto que es inconsecuente, sino querer resueltamente la nada, la aniquilación.

⁴⁷ Cf. SANCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*.

⁴⁸ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 41.

Y ¿qué hay que entender por la nada de la vida? No desde luego sólo las vidas desdichadas sino también y sobre todo las vidas con éxito, las vidas que han vivido plenamente, pues son ellas las que mejor experimentan la vanidad de todo. Porque toda vida es vana. Pero la vida que es una nada, en realidad, no es algo malo. Se vuelve mala cuando pedimos más de lo que puede darnos, afirma el pesimista. Aceptar la vanidad no hace más que serenar y consolar; hay que ver la vida como es, como lo que ni da ni toma.

Sin embargo ésta es por así decir la lección que el pesimista extrae de la *experiencia*. Además también acude a la *ciencia* para confirmar su opinión. Porque hay muchos *sentimientos artificiosos* que es necesario evitar.

¿Cuáles son estos sentimientos artificiosos? Son los que nos impiden ver la vanidad. Surgen por varios factores como por ejemplo: los horizontes abiertos del espíritu, las profundidades siempre huidizas del pensamiento, la historia general de la humanidad y del mundo, etc. Ante la visión de estas cosas nos sentimos invadidos por una grande y triste admiración que no nos deja ver la vanidad del hombre. Lo peor de todo es el progreso del conocimiento, ya que nos crea continuamente nuevas necesidades.

Hay que situar la ciencia en su justo lugar. Porque en realidad la ciencia confirma la nada del hombre, tanto si acudimos a la ciencia límite como si analizamos un simple hecho positivo supuestamente palpable y completo. Todo hecho, afirma, es una complicada ficción, una construcción mental y espiritual. Pero la ciencia aún no sabe qué es eso de lo mental; por tanto nos dejan sin explicación de los hechos. La ciencia no es capaz de confirmar que el hombre sea algo. Y que no nos asuste lo que queda por conocer porque es de la misma naturaleza vana que lo conocido. Porque, ¿qué son los actos para la ciencia sino nada?⁴⁹ Ella solo ve hechos, no actos.

En tercer lugar el pesimista recurre a la *crítica metafísica* para confirmar la nada del hombre. Aquí se trata de quitarle al hombre su falso apego a la vida, y llevar a la voluntad a querer el no ser. Este apego no se lo quita al hombre ni la desdicha, ni la experiencia de la vida, ni la ciencia. La verdadera cura para esta ilusión la encuentra el

⁴⁹ La imagen de la ciencia es la que ya Kant había planteado: esa que se limita a los fenómenos y no tiene ningún alcance metafísico, no da con el ser, ni siquiera, como se ha dicho, en las últimas fronteras de la física, ni en un simple hecho particular.

pesimista, dice Blondel⁵⁰, en la filosofía crítica de Kant. Con ésta se hace del hombre un ser escindido y descuartizado. Para Blondel es obvio que la acción es una síntesis de conocer, querer y ser. Escindir estos elementos es destruirlos. Con Kant se destruye la unidad de la acción, y el pesimismo puede adoptar la forma de un sistema metafísico. Con este sistema se logra convertir el suicidio en un acto demasiado apegado a la vida. El suicida parece querer más de lo que tiene. Sucede igual con el desdichado: lo ve todo negro pero en realidad quiere que le saquen de su desdicha. Aquí sólo hay un desapego exterior, cuando lo que hace falta es un desapego fundado en la voluntad íntima. El problema no es vivir sino querer vivir. En realidad no se es y el que lo cree engendra en sí el mal. El ser no es; por tanto, no se le acusa. Hay que aceptar lo que hay, la nada, que es lo que es. Así el pesimista deviene en el auténtico optimista.

El instinto de conservación es una ilusión al cuadrado: se cree que se existe y luego se quiere uno conservar en el ser. Sólo si no fuera una ilusión lo primero tendría sentido lo segundo. Y el que busca conservarse es el que más sufre. Debemos salvarnos en la nada, quererla como la mayor felicidad.

¿Cómo convenceremos al que desde el fondo de su voluntad quiere la nada? La crítica de Blondel al pesimismo pasa de nuevo por reconocer en su voluntad de no ser una voluntad híbrida. Nadie puede querer en realidad la nada como término de su acción, no es posible. De la nada no podemos tener ninguna idea distinta. Sólo podemos tener de ella un concepto negativo. Nunca queremos la nada sino, a lo sumo, queremos quererla.

La idea de la nada es compleja. Primero, porque hablar de ella es hablar también de un sujeto que la piensa como su objeto. Para afirmar la nada siempre “hay que comenzar por afirmar y por negar algo diferente de ella”⁵¹. El pensamiento que piensa la nada se mantiene fuera de ella para poder pensarla. Lo mismo sucede con el querer que la quiere, que acaba queriendo también lo que la acompaña. Entonces ¿qué se quiere realmente cuando se quiere la nada?

Fijémonos primero en lo que para la mayoría de la gente significa querer la nada. Según Blondel, consiste en la pasión sin escrúpulo de los placeres, el apego a la vida de los sentidos, la búsqueda de bienestar, etc. Por tanto se trata de una experiencia ficticia, una

⁵⁰ Reaparece la alusión a Schopenhauer sin citarlo Blondel expresamente. Es complicado el saber si Blondel se inspira en él sólo para esta crítica puesto que hemos visto en la anterior un elemento suyo, la noluntad.

⁵¹ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 56.

voluntad fingida, que oculta un amor desordenado al ser. Porque si uno quisiera realmente la nada prescindiría de los bienes aparentes, mutilaría sus deseos y extinguiría su yo. Privándose de este modo logra uno anticipar la muerte, única experiencia posible no indirecta de la nada. Y claro, como uno no se suicida demuestra que sólo cree en la nada y que sus acciones creen en otra cosa, que su *volonté voulue* quiere la nada pero su *volonté voulante* quiere otra cosa.

¿En base a qué afirma la nada el que no la consume? Por la idea de una mayor satisfacción, de una realidad distinta de aquella que toca. Y de la idea de una realidad distinta a la actual llega a la afirmación de la nada de dicha realidad actual, “a partir del fenómeno arguye contra el ser, cuando en realidad sólo sienta la insuficiencia del fenómeno”⁵². Afirmar la nada es imposible. Aunque se lo niegue todo, siempre quedará una cosa por negar: un infinito en el que escapan y en el que caen las sucesivas destrucciones.

Si luego uno aspira aún a la nada sólo puede ser ya por un acto de fe y de voluntad. Se hace equivaler la totalidad de las cosas a nada. Afirma algo así como que lo finito, dado que nace y crece, en realidad no es, puesto que lo que realmente es, eso permanece. Lo que se desea entonces no es el fenómeno sino el ser que está a su base⁵³, “lo que niegan revela la grandeza de lo que quieren”⁵⁴. Queda claro pues según Blondel que la voluntad que quiere la nada se funda en una estima del ser. Ésta es la voluntad profunda que revela un amor verdadero del ser. Por otro lado, está la otra voluntad, la que tiene apetito del fenómeno, la que actuaba como si éste fuera todo lo que existe. Una voluntad lo aparta del fenómeno y la otra le vuelve a arrojar a él. ¿Cómo se puede negar a la vez el fenómeno y al ser sin estar al mismo tiempo afirmándolos a los dos? Lo cierto es que el pesimista confía en la potencia de su voluntad. Si ésta quiere el ser empieza el dolor. Pero puede aniquilar el ser. Puede también aniquilarse a sí misma, según el pesimista. Por tanto, Blondel ve aquí un “himno a la acción soberana y creadora del querer”⁵⁵, un elogio de la voluntad muy a la Schopenhauer.

Reducido sus elementos, en el pesimismo observamos lo siguiente: una primera voluntad de ser que quiere un universo que no es sino fenómeno ilusorio y malo; este

⁵² Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 58. cuando el pesimista afirma «el fenómeno es nada» debe leerse «el fenómeno es insuficiente».

⁵³ Se refiere a la cosa en sí nouménica.

⁵⁴ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 59.

⁵⁵ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 61.

mal de la existencia es destruido por la voluntad de no ser que aniquila el fenómeno y constituye el no ser. La voluntad de no ser no puede quedarse pero en la negación del fenómeno y abarca también la eternidad, siendo infinitamente para no ser. Si la voluntad ha creado un ser también la de poder deshacerlo. Lo que revela que

subsiste siempre este término común, querer, el cual domina con su inevitable presencia todas las formas de la existencia o de la aniquilación, y dispone soberanamente de los contrarios.⁵⁶

Por todo esto Blondel señala una ambigüedad en el uso del término ser: unas veces significa fenómeno cambiante y entonces el querer que lo quiere, quiere el mal, siendo el querer el que es la nada; otras veces ser es la voluntad profunda misma, la cual se posee y libera al separarse de toda individuación; aquí al querer ya no es la nada sino lo que tiene realidad infinita, mientras que el ser (el fenómeno) es ahora la nada. De aquí surgen las contradicciones del pesimismo: cuando la voluntad quiere ser (fenoméricamente) se pierde a sí misma (nouméricamente); para ser (nouméricamente) es necesario que no se quiera (fenoméricamente); pero la voluntad sólo puede negarse (fenoméricamente) si ya antes se ha afirmado (fenoméricamente).

El querer la nada sólo es eficaz porque al querer el ser ha producido un efecto sobre el que hay que triunfar. Pero hemos visto que no es el ser (que no existe) sino la voluntad de ser lo que constituye el mal. Y sin embargo, es del ser de lo que hay que sanar, no del querer. Sucede como si la voluntad fuera unas veces el fenómeno del ser, y otras el ser del fenómeno. En el primer caso se subordina las ilusiones y en el segundo sale fuera de todo.

¿Cuál es el dilema auténtico que se plantea aquí? La voluntad, para juzgar la vida (el fenómeno) tiene en cuenta el sufrimiento que la atraviesa; pero luego se dice que este sufrimiento es ilusorio pues deriva puramente del querer vivir, del querer ser, que es ilusorio y malo. Si es así, la voluntad se equivoca, pero si no, “entonces sucede que este sufrimiento es la consecuencia real de una voluntad real que ha logrado existir”⁵⁷. O el sufrimiento no existe, o si existe es que procede de un fondo de amor al ser.

Como el pesimismo procede de un doble querer, del fenómeno y del ser, se pierde en contradicciones. Unas veces sólo el fenómeno tiene realidad, otras sólo el abismo. La

⁵⁶ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 61.

⁵⁷ Cf. BLONDEL, *La Acción*, p. 62.

voluntad fenoménica es tomada como noumenal en un caso y en otro al revés. Afirman, con sus negaciones, tanto la realidad individual como la impersonal.

Resultado: no existe una voluntad simple y franca de la nada. Al tender a ella hay contradicción íntima. La idea de la nada no surge más que por la unión y oposición del fenómeno y del ser, por la afirmación simultánea de este sistema de coordenadas. Si se niega un término se pone al otro, pero el otro exige el primero. Así que aspiran al fenómeno en el ser y al ser en el fenómeno, pero no a la nada.

La solución negativa del problema de la acción se convierte en un atolladero. ¿A dónde nos dirigimos pues? Hacia una solución positiva: al fenómeno, a fin de ver si él es suficiente para sí mismo o si bien, al admitirlo ya se admite algo más. Porque el fenómeno no es ya la nada sino más bien «algo».

6. CONCLUSIÓN Y PROPUESTA DE CONTINUIDAD

Digamos que los dos escollos aquí superados son direcciones antinaturales de la voluntad. No querer nada, querer la nada, son voluntades poco habituales. Lo más común es encontrar una simple y natural voluntad de algo, de algo positivo. Todos queremos algo; incluso, como se ha visto, los que dicen no querer o querer la nada, estos también quieren algo positivo. Ésta es la orientación natural de la voluntad. Este «algo» que la voluntad reconoce ante sí por el simple hecho de que quiere, es al principio presentado es su mayor simpleza. En efecto, ¿qué *hay* más simple? Lo más simple es todo objeto inmediato dado a los sentidos y a la experiencia. Ese algo es lo positivo, lo empírico, el mundo fenoménico. Sobre éste la ciencia elabora su visión del mundo. Pero la ciencia da una visión sesgada de lo humano, de la acción, al considerarla un hecho más entre los hechos. El mundo, pues, no es el mundo de la ciencia sino, por usar los términos de Husserl, el mundo de la vida. En el paso del concepto de mundo al de mundo de la vida Blondel realiza otra de sus críticas: la crítica del positivismo y del científicismo. Hay que reconocer la realidad de la consciencia, así como la condición corporal del hombre, a través de la cual la acción se expande en el mundo de la vida; mundo en el que no solo hay cosas sino también personas. Se trata de reconocer la esencial sociabilidad del hombre, su dimensión intersubjetiva, su dimensión moral.

Todo el mundo de la vida va abriéndose a la voluntad por el simple hecho de que quiere y no porque lo quiere.

Pero, la cuestión clave que se plantea al final, después de la descripción completa de todas las dimensiones de la vida del hombre, es la cuestión de si realmente el mundo de la vida es, por extremar la comparación, el correlato perfecto de la vida, o si ésta no va esencialmente más allá.

7. BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

BLONDEL, Maurice, *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1990 (1896).

- *El punto de partida de la investigación filosófica*. Encuentro, Madrid, 2005 (1906).
- *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Herder, Barcelona, 1966 (1950).
- *Historia y dogma*. Ediciones cristiandad, Madrid, 2004 (1904).
- *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC, Madrid, 1996 (1893).
- *L'illusion idealiste*. Les Classiques des sciences sociales, Chicoutimi, 2010 (1898).
- *Œuvres complètes I-II* PUF, Paris, 1995.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL AUTOR

AMENGUAL COLL, Gabriel, “El desig com obertura y accés a Déu. Una interpretació de L’Action de M. Blondel com una fenomenología del desig” en *Comunicació*, num. 105-106, Palma, 2003, pp. 165-191.

ARRIETA HERAS, Begoña, *Filosofía y ética en Maurice Blondel*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1993.

- “Crítica al cientifismo. Una contribución de Maurice Blondel al humanismo” en *Letras de Deusto*, Bilbao, 1992, pp. 119-131.

BERGSON, Henry, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme, Salamanca, 2006.

–*Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu.* Cactus, Buenos Aires, 2006.

BERKELEY, G., “Tres diálogos entre Hilas y Filonús” en *Principios del conocimiento humano*, Folio, Barcelona, 2002.

CABADA CASTRO, Manuel, *El Dios que da que pensar*. BAC, Madrid, 1999.

CAÑÓN LOYES, Camino, *La matemática. Creación y descubrimiento*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1993.

CAPELLE, Philippe, *Finitude et mystère*. Cerf, Paris, 2005.

CAPELLE, Philippe (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*. Cerf, Paris, 1999.

CORETH SJ, NEIDL, PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. 2-3. Encuentro, Madrid, 1994.

FERNÁNDEZ PEREIRA, J. Javier, “Ser y acción en la obra del primer M. Blondel” en *Azafea. Revista de filosofía* 6, Salamanca, 2004, pp. 195-218.

– “Las exigencias del pensamiento moderno según M. Blondel” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 2004, pp. 87-106.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Del dolor, la verdad y el bien*. Sígueme, Salamanca, 2006.

– *Ensayos sobre lo absoluto*. Caparrós, Madrid, 1993.

HENRY, M., *Yo soy la verdad*. Sígueme, Salamanca, 2001.

HUME, D., *Historia natural de la religión*. Trotta, Madrid, 2003.

ILLANES, José Luis, SARANYANA, Josep Ignasi, *Historia de la teología*. BAC, Madrid, 2002.

ISASI SANCHOYERTO, Juan María, “De la acción humana al problema de Dios en Maurice Blondel” en *Letras de Deusto*, Bilbao, 1976, pp. 5-32.

– “Significado de la filosofía de la acción” en Estudio preliminar a *La Acción*, BAC, Madrid, 1996.

IZQUIERDO URBINA, César, “La *ilusión idealista*: la crítica de Maurice Blondel al intelectualismo” en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 49, 1993, pp. 401-412.

– “Maurice Blondel, el filósofo de la acción” en Estudio preliminar a *La Acción*, BAC, Madrid, 1996.

– “La intervención de Blondel en la crisis modernista” en Estudio introductorio a *Historia y Dogma*, Ediciones cristiandad, Madrid, 2004.

KANT, I., *Crítica de la razón práctica*. Alianza, Madrid, 2005.

– *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 2003.

– *Crítica del juicio*. Espasa Calpe, Madrid, 2007.

– *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 2001.

KIERKEGAARD, Søren, *Las obras del amor*. Sígueme, Salamanca, 2006.

LACROIX, Jean, *Maurice Blondel. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*. PUF, Paris, 1963.

LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*. Sígueme, Salamanca, 2006.

MAINE DE BIRAN, François Pierre, *Sobre la causalidad*. Encuentro, Madrid, 2006.

MCNEIL, John, *The blondelian synthesis. A study of the influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*. E.J.Brill, Leiden, 1966..

MIGUEZ, Jose Antonio, “Blondel y Unamuno” en *Arbor* 1978, pp. 14-27.

OLLÉ-LAPRUNE, Leon, *De la certitude moral*. E. Belin, Paris, 1880.

PASCAL, B., *Pensamientos*. Cátedra, Madrid, 2008.

PEGUEROLES, Juan, “Blondel, Spinoza y el idealismo alemán” en *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Barcelona, 1977, pp. 5-23.

– “Otra verdad, otra razón en Newman y Gadamer, Kierkegaard y Blondel” en *Espíritu XLVII* 1998, pp.37-46.

PIO X, Sumo pontífice, *Carta Encíclica Pascendi sobre las doctrinas de los modernistas*. Roma, 1907.

ROIG GIRONELLA, Juan, *La filosofía de la acción*. CSIC, Madrid, 1943.

ROIG GIRONELLA, Juan, *La filosofía blondeliana*. Balmes, Barcelona, 1944.

SANCHEZ NOGUALES, José Luis, *Filosofía y fenomenología de la religión*. Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.

URDANIBIA, J., *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, Barcelona, 1990.

VELASCO, Juan Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid, 2006.

WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au xx^e siècle. Moments*. Gallimard, Paris, 2009.