

EL SENTIDO DE LA PRACTICA

Ensayo sobre "L'Action" (1893) de Maurice Blondel

Rafael Capurro

1971

Tesis de Licenciatura en Filosofía  
Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador  
San Miguel, Buenos Aires, Argentina

Nota: 10

Ver: <http://www.capurro.de/Urkunden.html>

## Indice

Introducción

Capítulo I: Delimitación de la pregunta por el sentido de la práctica

- 1) El problema de la praxis en el pensamiento moderno
- 2) El origen de la experiencia blondeliana
- 3) Apreciaciones críticas

Capítulo II: El lugar de la pregunta por el sentido de la práctica

- 1) El punto de partida
- 2) El método directo
- 3) El método indirecto y el directo

Capítulo III: La pregunta por el sentido de la práctica

- 1) El sentido de la pregunta por el sentido de la práctica
- 2) El sentido dialéctico de la práctica
- 3) El sentido teológico de la práctica

Capítulo IV: El sentido ontológico de la práctica

- 1) El planteo del problema
- 2) El conocimiento necesario del ser
- 3) El sentido de la opción y la opción por el sentido

Conclusión

Bibliografía

## INTRODUCCION

Si *Descartes* ha podido ser llamado el "creador de un nuevo estilo metafísico"<sup>1</sup> ello se debe sin duda a que con él comienza el primado de la subjetividad en la filosofía occidental. *Kant* confirmará críticamente el sentido de dicho primado y sus límites y posteriormente la filosofía moderna intentará solucionar teórica o prácticamente las antinomias de la razón. Para *Hegel* la realización de la razón estará en el "saber absoluto", mientras que para *Marx* la teoría no es más que un momento dialéctico de la praxis revolucionaria. Así como la filosofía platónica y aristotélica habían dado la primacía a la "teoría", el pensamiento moderno se la dará a la praxis.<sup>2</sup>

La filosofía de *Maurice Blondel*, en los comienzos de la época contemporánea, es a un tiempo culminación y superación de la modernidad.<sup>3</sup> "L'Action" (1893)<sup>4</sup> puede ser considerada como uno de esos momentos felices en la historia del pensamiento, en el cual brota una síntesis nueva que resume la vida anterior y aporta al mismo tiempo la novedad de un vínculo<sup>5</sup> genuinamente personal.

---

<sup>1</sup> cfr. *J.D. Robert*: "Descartes, créateur d'un nouveau style métaphysique", *Rev.Phil.Louv.* agosto (1962) 369-393.

<sup>2</sup> En el capítulo primero me referiré más extensamente al problema de la práctica en *Kant*, *Hegel* y *Marx*. Las referencias explícitas a estos y otros autores (exceptuando *Kant*) son raras en "L'Action". No hay ninguna acerca de *Marx*.

<sup>3</sup> En este sentido *Blondel* se adelanta a los planteos fenomenológicos de *Husserl* y *Heidegger*. Si bien la "fenomenología" de "L'Action" se acerca más a la fenomenología hegeliana, ella supera el idealismo mostrando la imposibilidad de la dialéctica (cuyos términos son, para *Blondel*, la "volonté voulante" y la "volonté voulue") de alcanzar por ella misma su sentido último. *P. Henrici* ha señalado lo propio de la dialéctica de *Blondel* respecto a la de *Hegel*: "Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action", en: *Pullacher Philosophische Forschungen III*, Pullach bei München, 1958. *Blondel* ubica su problemática de la siguiente manera: "Entre el aristotelismo que desprecia y subordina la práctica al pensamiento, y el kantismo que los separa y exalta el orden práctico con detrimento del otro, hay algo que definir, y es de una manera muy concreta, por el análisis de la acción, como yo querría determinar esto". (*Lettres Philosophiques*, Aubier, 1961, 10, yo subrayo; cfr. *ibid.* p. 22)

<sup>4</sup> cfr. *Maurice Blondel*: "L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique" Presses Univ. de France (1950), (en adelante la abreviatura que utilizaré será: A). He traducido los textos de "L'Action", así como de otras obras y artículos citados. Aunque soy consciente de la importancia de no aislar esta obra de la juventud de *Blondel* del resto de sus escritos (a los que también haré algunas referencias), considero que en ella están presentes las principales intuiciones de *Blondel*. Respecto a la reelaboración hecha por el autor en 1937 y su relación con la primera "Action", dice *Jean M. Parys* ("La vocation de la liberté. Étude de la liberté d'après les principales oeuvres philosophiques de Blondel", Louvain, 1968): "No le está prohibido al lector [...] que compara las dos obras el atribuir a la primera, como lo hemos sugerido, un carácter más fundamental y más ampliamente comprensivo de una filosofía completa del hombre, que a la segunda. Esta sería un fruto más bien que el fruto maduro de la primera Action" (13). Para un estudio genético del texto de la primera "Action" cfr. *Raymond Saint-Jean*: "Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893", *Museum Lessianum section phil.* N. 52 (Bruges) 1965.

<sup>5</sup> Desde sus primeros trabajos *Blondel* le dio mucha importancia a la noción de "vínculo". A ella dedica su tesis latina: "De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium" (Lutetiae Parisiorum, 1893), que reelaboró años más tarde con el título: "Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur" (Paris, 1930). La noción de "vínculo" está íntimamente unida con la de "mediación". cf. *J. Flamand*: "L'idée de médiation chez M. Blondel" (Louvain, 1969) quien muestra el origen cristológico de la intuición blondeliana (cfr. Cap. I, 2). Sobre la importancia de la noción de "vínculo" en los primeros escritos de *M. Blondel* cfr. *J.C. Scannone*: "Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels" (K. Alber, München, 1968, Symposium 27): "Con el Vinculum encuentra *Blondel* la conceptualización filosófica para pensar este concreto, es decir el que manifiesta lo infinito y lo finito, del ser y los entes. Hoy hablaríamos de "símbolo": *Blondel* evita esta palabra debido al simbolismo decadente del fin de siglo que le había dado un sabor muy determinado" (p. 22).

Es mi intención mostrar en este trabajo sobre "L'Action" de qué modo los dualismos de la filosofía de la subjetividad (en especial la relación teoría-praxis) son superados desde un enfoque más originario. Blondel replantea el problema de la crítica buscando su sentido: "Sí o no, la vida humana tiene un sentido, y el hombre un destino?" (A, vii).<sup>6</sup> Esta pregunta, con la que comienza "L'Action", ha recorrido ya un camino que esbozaré en el *primer capítulo* mostrando cómo la plantea el pensamiento moderno. Señalaré luego la ubicación de Blondel con respecto a dicho pensamiento y el origen de su experiencia.

Los tres capítulos siguientes consisten en un análisis de "L'Action". El *capítulo segundo* está dedicado al método tal como Blondel lo expone en la introducción. El *capítulo tercero* consiste en un recorrido de las cinco grandes partes en que está subdividida la obra. El *capítulo cuarto* sobre "El sentido ontológico de la práctica" se refiere al último capítulo de la quinta parte de "L'Action" que, como luego explicitaré fue reelaborado por Blondel después de la presentación de su tesis en la Sorbona.

El sentido que guía este análisis de "L'Action" es la búsqueda de la respuesta filosófica a la pregunta por el sentido de la práctica. Como lo indica su subtítulo, "L'Action" es un "Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica". Blondel aborda el problema desde un ángulo crítico y científico: su objeto es la vida y la práctica. Pero en lugar de separar a la filosofía de la vida y a la teoría de la práctica su intento será por el contrario mostrar que están íntimamente unidas (aunque no se identifican) y que su sentido se revela en la pericóresis de ambas.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Esta pregunta tiene un sentido primariamente ontológico más que antropológico. El capítulo tercero de la quinta parte de "L'Action" (al que dedicaré el último capítulo de este trabajo) pone de manifiesto este sentido en el título mismo: "El lazo del conocimiento y de la acción *en el ser*" (A, 424, yo subrayo).

<sup>7</sup> cfr. J.C. Scannone, op.cit.: "De pericóresis habla Blondel en su estudio sobre Prospección y retrospección (Point. dép. II, 227), en el que considera el punto de partida y el método de la filosofía (en concreto: de su primera *Action*)" (p. 173). Y más adelante explica: "La prospección que trasciende ("transzendierende Prospektion") y la reflexión trascendental *no pueden ser separadas, ni devueltas una a la otra* (yo subrayo): ellas armonizan entre sí en el realismo más elevado de la experiencia actual del *Vinculum*, que es a la vez *Ciencia* (práctica) e *intuición* (mediada), es decir experiencia, que ha ido a través de la mediación del análisis retrospectivo, pero que supera a este en la percepción del lazo ("Band") que sólo se da en el acto" (p. 178)

## CAPITULO I

### DELIMITACION DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA PRACTICA

Este primer capítulo está dedicado *en primer lugar* a una delimitación de la pregunta por el sentido de la práctica en el horizonte de la filosofía moderna a partir de *Kant*. Aunque Blondel no se refiera explícitamente a la "praxis" en sentido hegeliano o marxista, me ha parecido necesario mencionar brevemente las concepciones de *Hegel* y de *Marx* ya que ello nos servirá como *punto de referencia* para destacar en algunos momentos la particularidad de la "práctica" blondeliana. No voy a hacer por tanto una exposición detallada de dichos autores, ni tampoco es mi intención buscar en cada momento del recorrido las correlaciones y diferencias con Blondel.

La *segunda parte* de este capítulo consiste en mostrar el *origen de la experiencia blondeliana*, que como veremos, no nace de un planteo especulativo o pragmático, sino que es fruto de su vida misma y en particular de su vida (y de su fe) cristiana, sin que por ello deje de ser auténticamente filósofo.<sup>8</sup> Me referiré en especial a los "Carnets intimes" que vendrían a ser una especie de diario filosófico y teológico donde Blondel muestra con el testimonio de su propia vida lo que en "L'Action" reflexiona filosóficamente.

En la *tercera parte* haré algunas *apreciaciones críticas* respecto al carácter filosófico del pensamiento de Blondel y a la *apertura positiva* de su filosofía a la Revelación.

En este capítulo busco *delimitar* el problema y no exponerlo en toda su complejidad y en toda su riqueza con que es tratado por Kant, Hegel o Marx, y con toda la profundidad y extensión con que Blondel lo hace en los "Carnets intimes". El sentido de la delimitación es simplemente introducirnos a "L'Action" desde donde Blondel mismo se introdujo y desde donde, sin saberlo tal vez, lo estaba haciendo.

#### 1) El problema de la praxis en el pensamiento moderno

La posición de Blondel frente a la problemática *kantiana* sobre la relación teoría-praxis es en primer lugar un *reconocimiento*:

"Ha sido la *gran obra* de la Filosofía crítica el poner a la luz los conflictos de la razón especulativa con la razón práctica" (A, 27, yo subrayo)

Sin embargo, precisa inmediatamente que el planteo antinómico de Kant no sólo ha debilitado a la razón teórica sino también a la práctica, pues el hombre ha quedado dividido:

"el hombre desposeído de toda potencia metafísica, excluído del ser y como descuartizado ("écartelé"), se siente rodeado de impenetrables realidades donde puede reinar el ilogismo más absurdo, entonces se ha roto la fuerza de vivir juntos con la audacia de pensar" (A, 28)

---

<sup>8</sup> Blondel mostrará la contradicción de una "filosofía separada": separada de qué?: "separada de las cuestiones vitales que, en nuestro estado transnatural no implican ninguna solución de naturaleza pura; de donde, en fin, por oposición a esta "filosofía separada" o a "la filosofía incompleta e ignorante de la tarea suprema", la instauración de una "filosofía abierta e integral", abierta al problema de la opción liberadora o asesina, del actuar o del padecer, de las condiciones de la salvación o de la perdición" (Et.Blou. I, 14). Sobre la relación filosofía-teología cfr. la tercera parte de este capítulo y también la tercera parte del capítulo III.

En una palabra, Kant vio la diferencia entre la especulación y la práctica, pero perdió de vista la unidad. Por eso sólo pudo *postular* el sentido de la práctica. Frente a las demostraciones racionalistas de la metafísica, opuso los límites de la razón pura, pero al hacerlo la separó de la razón práctica y la subordinó a ella.

Su pensamiento, de tipo *analítico y formal* se contrapone con el carácter *sintético y concreto* de la filosofía de Blondel. Nuestro autor lo señala con estas palabras:

"Entre los errores que han asaltado mi esfuerzo, uno de los más tenaces, pero seguramente el más injusto, es el que, viniendo aún de mis amigos, pretendía que yo acepto el punto de partida y la actitud de Kant. Delbos que conocía esto, me decía que había que estar loco para equivocarse en este punto sobre el esfuerzo más directamente opuesto por su carácter sintético a la separación abstracta de los análisis kantianos" (Ét.Bl.1, p.17)

Blondel no fue el único que después de Kant vio la falsedad del planteo crítico. Por tomar únicamente dos grandes intentos de superación, tanto Hegel como Marx buscaron recuperar la unidad. Algunos críticos de *Hegel* han interpretado la unidad de teoría y praxis como una "praxis hiperteoretizada" ("vertheoretisierte Praxis", Benner).<sup>9</sup> Sin embargo, como dice acertadamente M. Theunissen:

"Hegel entiende la reconciliación ("Versöhnung") como praxis, no sólo en la comprensión general de actividad ("Tätigkeit"), sino en el significado concreto de una lucha amorosa. Con ello se le aparece a él su propio pensar como una teoría orientada a una praxis, que es ella misma praxis y también tiende a ella".<sup>10</sup>

Hegel parte de un *planteo teológico*<sup>11</sup> en el que tiene en cuenta el "ya" de la reconciliación en la Encarnación. De aquí puede derivarse un planteo acomodaticio respecto a la tarea de transformación del mundo (y por tanto respecto a la "praxis") que *"todavía no"* ha experimentado la redención. Esta primacía del "ya" se manifiesta en la famosa frase de la "Filosofía del Derecho": "Lo que es racional, eso es real; y lo que es real, eso es racional" ("Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" p. 24). El sentido de la praxis es la realización de la Razón, cosa que, teológicamente considerado, *ya* se produjo con la Encarnación de Cristo. El error de Hegel será elevar a "saber absoluto" lo que sólo conocemos por fe. El Absoluto queda reducido a un momento dialéctico de su propia realización y se suprime con ello la autonomía relativa de lo contingente, al relativizar la autonomía absoluta del Infinito. Pero Cristo no es solamente la realización de la *Razón* sino más bien la encarnación del *Amor*, es Dios mismo encarnado, pero Dios, como dice San Juan, *es amor*.

<sup>9</sup> cfr. *Dietrich Benner* en su obra "Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx. (Wien, München, 1966) hace esta crítica a la praxis hegeliana desde la perspectiva de Schelling. Pero ella concuerda también con la crítica que le suelen hacer los marxistas a Hegel, por ej.: *Milan Sobotka* "Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel" (Prag, 1965).

<sup>10</sup> cfr. *M. Theunissen*: "Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel" *Phil. Rundschau*, 1970, 6, p. 87. Según Theunissen la crítica a Hegel como "praxis hiperteoretizada" "descansa sobre una interpretación, que hiperteoretiza a la praxis por su lado" (p. 73).

<sup>11</sup> cfr. la interpretación de *Franz Rosenzweig*: "Hegel und der Staat" (München, Berlin, 1920) quien tiene en cuenta las implicaciones teológicas del planteo político de Hegel. Según *M. Theunissen* (art. cit.) Rosenzweig señala un "camino intermedio" ("Mittelweg") entre las interpretaciones reaccionarias y revolucionarias de Hegel (p. 25 ss).

Blondel conocía muy poco a Hegel antes de la redacción de "L'Action". Las alusiones que encontramos en ella se refieren al idealismo en general, al que coloca en el mismo plano que el realismo (contraponiéndolos):

"Un idealismo plenamente consecuente hace desvacener todas las distinciones que lo separan del realismo y suprime lo que hay de artificial en la pregunta mal hecha que pretendía resolver" (A, 457).

Blondel buscará la síntesis *más allá de ambos* en un "realismo superior"<sup>12</sup> donde teoría y praxis no se fundan mutuamente sino que se dejan fundar y unir en la acción. Frente a las interpretaciones idealistas de la filosofía hegeliana y frente también al materialismo contemplativo de un Feuerbach, el intento de Marx será concebir la actividad sensorial humana "como práctica" (Tesis sobre Feuerbach, I). Por oposición al materialismo anterior se tratará de una *actividad* y por oposición al idealismo será una actividad *real*, sensorial. El sujeto es por tanto algo intrínseco al objeto, y viceversa. Y entre ambos hay una relación dinámica, uno no se conoce sin el otro. Por eso el criterio de verdad es la práctica misma (Tesis II). Pero además la praxis transformadora no se limita a la relación del sujeto con la naturaleza, sino que ella implica también la sociedad: "La vida social es esencialmente práctica" (Tesis VIII). En la tesis XI nos propone Marx el sentido de la praxis:

"Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de *transformarlo*".

Marx dice "los filósofos", sin añadir ninguna acotación más. Con ello no se refiere solamente a Feuerbach (objeto de estas tesis) sino también a los *filósofos idealistas*. Así como en el primero se da una subordinación de la práctica a la teoría, en los segundos hay una idealización de la práctica. Esta división que Marx ve entre teoría y praxis, contemplación y acción, etc. se expresa metafísicamente en la *distinción* (de origen platónico) entre *mundo sensible* y *mundo inteligible*. Los materialistas y los idealistas ven al mundo como objeto de interpretación "pero de lo que se trata es de transformarlo". *Es en esta transformación donde Marx quiere recuperar dialécticamente la unidad de teoría y praxis*. La filosofía (metafísica) no tiene sentido como algo separado, su función es transformar el mundo. Pero al hacerlo queda asumida en la praxis misma. De este modo para Marx no es el "misticismo" (Tesis VIII) el sentido de la praxis, sino que la *vida social*, la "práctica humana" es quien proporciona su "solución racional", y ésta se halla "en la comprensión de esta práctica" (ibid.). Esta comprensión no es una contemplación de los individuos sino una actuación revolucionaria práctico-crítica (Tesis I). Marx se ubica en este punto como heredero del kantismo y en sus antípodas, pues la "Crítica de la razón práctica" es la predecesora de la *praxis* crítica. Pero así como en Kant la separación entre teoría y praxis llegó al máximo, en Marx *la unión es total*. El sentido de la práctica que fue *postulado* por Kant, y *experimentado* en forma absoluta por Hegel, se *inmanentiza* ahora en la praxis social. Tanto para Hegel como para Marx el sentido de la separación será la identidad, identidad que implica la diferencia (contra Schelling) pero lo hace reabsorbiéndola en una totalidad diferenciada. Hegel lo expresa lógicamente al resumir su sistema en esta frase: "La identidad de la identidad y de la no identidad". Marx, a pesar de la trasposición al plano práctico, no pudo liberarse en último término de los *presupuestos metafísicos subyacentes en la subjetividad moderna*. Heredero de Hegel, buscó superar toda trascendencia (especialmente la social — el Estado — y la religiosa — Dios —) traspassando así en el sujeto social la subjetividad absoluta de Hegel.

---

<sup>12</sup> La reelaboración de la tesis latina sobre Leibniz lleva por título: "Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur". A este "realismo" me referiré en el capítulo cuarto, 3, 2)

El llamado *principio de inmanencia* domina la filosofía moderna. La superación de esta no se logrará apelando simplemente a la trascendencia, sino *asumiendo* críticamente la doble tarea especulativa y práctica planteada por ella. La filosofía de M. Blondel es precisamente un intento de superación del pensamiento (y de la praxis) moderno, partiendo de sus presupuestos asumidos críticamente. En efecto, la "Crítica de la *razón práctica*" de Kant es asumida por Blondel pero como "crítica de la *vida*". Por otro lado la "Crítica de la *razón pura*" que Hegel transformó en "Ciencia de la *lógica*" se convierte en Blondel en una "ciencia de la *práctica*". Frente al planteo dicotómico de Kant, Blondel señalará la *inseparabilidad* de la teoría y la práctica. Pero a diferencia de la dialéctica hegeliana o marxista, dicha inseparabilidad no se resuelve en una identidad dialéctica, sino que sus términos conservan su heterogeneidad. Esta *diferencia en la unidad*, y no simplemente *de* la unidad, que no puede ser reabsorbida dialécticamente por los dos términos, indicará el sentido de la práctica (cfr. cap. 4 de este trabajo). De la misma manera, así como Blondel no resuelve la dicotomía teoría-praxis en una identidad dialéctica, tampoco reabsorberá la trascendencia en la inmanencia, o el "ya" en el "todavía no". En lugar de ello dirá:

"Ni concordismo, ni confusionismo, ni dualismo, ni monismo. Distinción y unión."  
(Et.Blond. 1, p. 16).

Para comprender más plenamente el origen del planteo blondeliano es conveniente que nos refiramos brevemente a sus "Carnets intimes".

## 2) El origen de la experiencia blondeliana

P. Henrici ha mostrado que lo "Carnets intimes" son por un lado la expresión de una *vida* espiritual y por otro la elaboración de una *tesis* de filosofía. Pero "estos dos temas no están allí yuxtapuestos, ni superpuestos, sino que se compenetran mutuamente".<sup>13</sup> Allí vemos cómo el pensamiento de Blondel brota de su vida y encuentra su sentido en ella. Desde el comienzo, el sentido de su vida aparece unido, religado, identificado, al de su pensamiento:

"Si este cuaderno pudiera ser, más tarde, la religazón, el lazo, la identificación de mi vida práctica con mi vida especulativa, de mi pensamiento con mi acción" (CI, 42)<sup>14</sup>

El tema de la *vida* está íntimamente relacionado con el de la *práctica*, como lo expresa el subtítulo de "L'Action". Es en la vida donde se ligan la práctica y la teoría, y esta ligazón, este vínculo, es la acción. Su diario es una acción en cuanto él resume su vida y su pensamiento. Debido a esto no puede ser calificado *ni* como un simple *diario espiritual* *ni* como un *cuaderno de ideas*:

"Por el esfuerzo de voluntad que esta costumbre material reclama, por la intención que yo le doy y la ofrenda que de ella hago, por el carácter de lo que quiero y el método que me impongo, mi cuaderno no es una teoría, *es una acción*" (CI, 43, yo subrayo)

<sup>13</sup> cfr. P. Henrici: "Les "Carnets intimes" de M. Blondel", Gregorianum, 1962, p. 769. El autor señala cuatro temas fundamentales en la vida espiritual de Blondel que se corresponden con su filosofía de "L'Action": 1) la Eucaristía, que en "L'Action" se manifiesta en la valoración de lo concreto y real, el sentido de la "letra" (cfr. la "práctica literal" cap. II, 3, 3 de este trabajo), de la "materia" como lugar del encuentro con Dios (cfr. cap. IV de este trabajo), etc. 2) la muerte que se corresponde en "L'Action" en la doble alternativa a que está sometida necesariamente la voluntad (ver Cap. III, 3 de este trabajo); 3) el sufrimiento: unido íntimamente al amor (ver Cap. III, 3 de este trabajo); 4) el tiempo y la eternidad, que se relaciona con la presencia del Infinito en la acción.

<sup>14</sup> cfr. M. Blondel: "Carnets intimes" (1883-1894) Ed. du Cerf. 1961 (desde ahora citaré: CI).



Su vida está impregnada por la experiencia cristiana. A esta respecto dice *H. Duméry* que la fuente principal del pensamiento de Blondel está "en su formación católica, en su lectura de los maestros espirituales, *en su vida interior*".<sup>15</sup> En efecto, basta una primera lectura de "L'Action" para percibir la presencia de San Pablo, San Juan, San Bernardo, San Ignacio, etc.<sup>16</sup> En cada página de los "Carnets" encontramos citas evangélicas profundamente meditadas y enraizadas en su vida. Por eso su "cuaderno filosófico" (CI, 106) es también un despliegue de su vida interior:

"Hay que unir la *dialéctica* con la *inspiración* y traspasar siempre la ciencia seca, por la irradiación de la belleza y de la caridad" (CI, 151, yo subrayo)

Esta unión de la "dialéctica" con la "inspiración" la mostrará Blondel al hablar de las pruebas de Dios (cfr. A 339 ss; a ello me referiré en la tercera parte del cap. 3). Pero además es la vida misma de su época<sup>17</sup> influenciada por el positivismo y el falso misticismo (esteticismo, idealismo, naturalismo, etc.) la que lo cuestiona:

"Estudiaré la acción porque, en este tiempo, no sabemos sufrir más para actuar y producir. Falta el corazón. Se sabe, se comprende, se sutaliza, se contempla, se goza; pero no se viva. *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. Vita*, primeramente: vivir y actuar con el corazón, para ver con el espíritu" (CI, 85)

El tema de la vida está íntimamente unido con el de la acción. Esta brota del corazón y no del pensamiento. Ella está relacionada con el *sufrimiento*, otro de los "leit-motiv" de los "Carnets" y posteriormente de "L'Action". Pero se trata del sufrimiento que *da vida*. Esta unión de vida y sufrimiento responde a la *experiencia evangélica del amor*:

"Quiero hablar de la acción porque me parece que, en el Evangelio, solamente a la acción le es atribuída el poder manifestar el amor y adquirir a Dios! La acción es la abundancia del corazón. El sufrimiento, la pasión, no es bueno, no es verdadero, sino es actuante" (CI, 97).

En este sentido podríamos decir que la experiencia de Blondel es primariamente una teopráctica (Blondel hablará de "théergie" A, 352) y su diario es el logos donde se manifiesta su vida. "L'Action" será un intento de expresar sistemáticamente la práctica originaria del amor. *P. Henrici* lo señala con estos términos:

<sup>15</sup> cfr. *H. Duméry*: "Blondel ou l'occasion d'apprendre à lire". Arch. de Phil. enero-marzo (1965), 91-92. Después de señalar la influencia de Kant y de aproximar a Blondel con Fichte, añade: "Se adivina ciertamente, que el catolicismo de Blondel debía llevarlo más lejos que a otros en esta dilatación o esta refutación del kantismo" (p. 91).

<sup>16</sup> cfr. *A. Hayen*: "La philosophie catholique de Blondel au temps de la première "Action"". Rev. Phil. Louv., mayo (1961). Hablando sobre la intención cristiana de la filosofía de Blondel señala: "Desde su juventud experimentó profundamente la influencia de San Bernardo, los místicos, y sobre todo San Pablo y San Juan. En particular la de los Ejercicios de San Ignacio, que practicó en retiro y cuya elección es idéntica a la opción blondeliana [...]" (p. 253).

<sup>17</sup> Refiriéndose a la influencia del medio ambiente intelectual, dice Blondel: "Si el medio intelectual en el que viví tuvo sobre mis reflexiones una influencia decisiva, fue sobre todo por contraste, y solicitándome a reaccionar contra tendencias que predominaban desde hacía tiempo" (Lettres Phil. 72). Podríamos hablar de cuatro grandes corrientes presentes en la problemática de "L'Action": El neo-kantismo renovado por Lachelier, la escolástica renaciente, el cientismo de Taine (por oposición a los espiritualistas como Claudel, Bourget, Rimbaud, etc.) y el diletantismo de Renan y Barrès, cfr. *R. Saint-Jean* op.cit. 27-37.

"Su idea generadora, la superioridad de la acción sobre la especulación, surgió directamente de la experiencia central de Blondel: la presencia de Dios y de su voluntad en la acción real".<sup>18</sup>

El mismo Blondel manifestó la importancia de su experiencia religiosa en la redacción de "L'Action":

"Obligado a cuidarme, y deseoso de componer un libro donde expresaría libremente mis pensamientos más queridos, solicité una licencia, que pasé en soledad y consagrado al trabajo, *sin otro maestro que este Maestro interior* del que Ud. conoce la voz" (Lettres Phil. 71-72, yo subrayo).

En este sentido es interesante comprobar de qué manera *la oración* acompañó el tiempo de redacción de la tesis. El primero de enero de 1893 escribe:

"Por regla tomaré cada día esta *meditación* de cuatro líneas *en espíritu de recogimiento*" (CI, 475, yo subrayo).

Estos pocos pasajes de los "Carnets" no pretenden ser una síntesis de su contenido, tan rico en experiencias e intuiciones como lo dejan entrever los textos elegidos. Con ellos he buscado solamente señalar el origen de la experiencia blondeliana que se encuentra en su *práctica* de la *fe* cristiana. El mismo expresó años más tarde (entre 1927 y 1929) cuál fue su inspiración principal y su objetivo al escribir "L'Action":

"Deseaba justificar la actitud intelectual del *católico creyente y practicante*, en un medio penetrado de idealismo, de racionalismo o de diletantismo: para mí, *la acción* era el antídoto del esteticismo renaniano, del formalismo kantiano, del simbolismo neo-cristiano; era la rehabilitación de la precisión dogmática, de la práctica literal, de la fidelidad sacramental, de la disciplina intelectual, moral, social, religiosa; la acción? era lo contrario del sueño y de lo vago; era la expresión del "compuesto humano", la garantía de la sinceridad completa y valiente, el cimiento de la vida social, la condición de la sociedad nacional, la escuela donde se reciben las lecciones de la realidad universal, el arca de la alianza donde la tradición, la revelación, el Magisterio espiritual depositan la enseñanza divina, la célula viviente de los miembros que anima la Iglesia" (Et.Blond. 1, p. 7-8, yo subrayo).

### 3) Apreciaciones críticas

Lo dicho anteriormente podría tal vez dejar la impresión que el pensamiento blondeliano fuera o bien una reacción apologética frente al agnosticismo de la época,<sup>19</sup> o bien una especie de teología racionalista.

<sup>18</sup> cfr. P. Henrici, art. cit. 774.

<sup>19</sup> Respecto a la relación de Blondel con el movimiento apologético de la época cfr. R. Saint-Jean: "L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913" Théologie 67, Ligugé (Vienne) 1966: "Hay que medir bien la amplitud de la apologética comprendida en una perspectiva blondeliana. Ella es la *ciencia intermediaria* entre la filosofía y la teología. Intermediaria, no en el sentido de que ella no tocaría a los problemas que surgen de estas dos ciencias. Sino que es intermediaria porque abre las preguntas de la filosofía a las respuestas de la teología y porque matiza las respuestas de la teología gracias a las exigencias metodológicas de la filosofía. Ella engloba pues el itinerario filosófico, pues no hay filosofía separada, ni hombre que no busque resolver el problema del destino". (p. 423-424) (yo subrayo).

Respeto a lo primero Blondel mismo señala el carácter estrictamente filosófico de "L'Action":

"Filosófico por su plan y su procedimiento, este estudio lo es en fin por la manera con que concluye. Yo llego a establecer que, para colmar la aspiración humana, el hombre y la naturaleza no bastan, que la acción plenamente consecuente a su voto secreto de autonomía, debe subordinarse a una acción ulterior a la que el hombre puede prescribirse, a un orden superior a aquel que el pensamiento puede construirse y justificarse plenamente, a una espera religiosa, a una verdad sobrenatural, a una práctica literal. Pero indicando cómo somos razonablemente llevados a esta actitud abierta y dócil, cómo tenemos el poder y el deber de discernir el orden que responderá a esta predisposición, cómo y a qué precio adherimos al dogma y al precepto sobrenaturales, no he ensayado de ninguna manera descubrir cuál es su contenido: hubiera sido faltar al mismo tiempo a la filosofía y a la teología" (Et. Blondel., 1, p. 96, 97, yo subrayo)

J. C. Scannone señala la relación entre la experiencia de fe y la reflexión filosófica mostrando que "lo propio de Blondel como filósofo es que pudo percibir en este llamado personal (pneumático) lo general y noético y que experimenta la unidad original de la presencia noética y pneumática del ser (sin eliminar la diferencia) y la busca expresar conceptualmente" (op. cit. 32). Por tanto Blondel no va a separar dualísticamente su fe cristiana de su tarea filosófica y tampoco va a hacer de su filosofía una racionalización del dogma. Va a buscar en cambio en la práctica, el punto de unión y de diferencia de los dos órdenes, natural y sobrenatural. A propósito de esto señala:

"Esto que el hombre hace no es más que una parte, sin duda, de lo que se hace en él; pero esta parte es coextensiva al todo; por eso estudio *lo que parece sobrepasar* el rol propio del hombre, *sin salir del rol de la filosofía, porque no salgo de nuestra acción humana*. Si hablo de sobrenatural, es aún un grito de la *naturaleza*, un llamado de la *conciencia moral* y una exigencia de la *razón* lo que hago escuchar" (Lettres Phil. 36, yo subrayo).

Respecto a lo segundo podemos afirmar con P. Henrici que Blondel es "radicalmente agnóstico".<sup>20</sup> El mismo autor señala esto en su estudio comparativo de Hegel y Blondel: para Hegel la religión es "manifiesta" ("offenbare") y no "manifestada" ("geoffenbarte"), es decir que el manifestarse la religión en su contenido le pertenece *esencialmente* y por tanto ella no procede de un don libre e histórico. Por ello, la dialéctica hegeliana nunca podrá admitir, sin destruirse a sí misma, la existencia de misterios en sentido estricto, es decir de datos que como tales estén vedados al conocimiento humano. Para Blondel en cambio, el conocimiento humano está siempre en la finitud del ser, y es propio de nuestra acción la impenetrabilidad de lo fáctico de tal modo que "por un lado la manifestación fáctica del Ser de los entes se diferencia claramente de la revelación sobrenatural y de una iniciativa adicional reclamada de parte de Dios (sin que pueda ser por tanto alcanzada ni postulada desde lo fáctico); pero por otra parte permanece esta apertura ("Offenbarsein") *positivamente abierta* para una tal revelación adicional, ya que deja intocado fundamentalmente al misterio" (op.cit. 170)

En este capítulo *nos hemos acercado a la pregunta por el sentido de la práctica*. La hemos delimitado en el horizonte del pensamiento moderno, insinuando lo propio del pensamiento blondeliano en relación con las dicotomías kantianas, con la dialéctica teológica de Hegel y con el naturalismo de Marx. Es importante recalcar la unidad de los presupuestos subyacentes a la filosofía moderna, unidad que radica en el *principio de inmanencia*, el cual es una expresión de la búsqueda de la subjetividad moderna para bastarse a sí misma. De este modo, planteos de apariencia tan dispares coinciden en sus presupuestos. La separación radical entre

<sup>20</sup> cfr. P. Henrici: "Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis" Philos. Jahrb. (1968), 46.

razón teórica y razón práctica llevada a cabo por Kant, no es sino el reverso de la identidad que buscarán tanto Hegel como Marx. "L'Action" es, como dije en la introducción, culminación y superación de la modernidad. La mejor manera de mostrarlo es haciendo un análisis de ella, teniendo como hilo conductor la pregunta por el sentido de la práctica.

## CAPITULO II

### EL LUGAR DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA PRACTICA

"L'Action" comienza con una pregunta: "Si o no, la vida humana tiene un sentido, y el hombre un destino?" (A, vii). La forma abrupta de plantear la disyuntiva y la gravedad de la pregunta hacen de ella *una paradoja*. En efecto, por un lado ella reviste una *forma general y abstracta*: pregunta por "la vida humana" y por "el hombre" y en ambos casos busca una comprensión, un sentido. Pero por otra parte tiene un *carácter particular y concreto*: ella pareciera surgir de un largo diálogo en el que al final alguien hubiera preguntado: "bueno, pero, *en definitiva*, la vida humana tiene o no tiene un sentido?". Ella supone un camino recorrido, precisamente el camino de la vida, recorrido por el hombre concreto. Entonces "la vida humana" y "el hombre" ya no son algo abstracto sino concreto, y la pregunta por el sentido no surge de una preocupación especulativa sino de una urgencia práctica. Sin embargo el hombre concreto pregunta no sólo por el sentido de *su* vida sino por el sentido de *la* vida y por el destino del hombre. La pregunta es *a la vez* especulativa y práctica, universal y singular, abstracta y concreta. La respuesta no será fácil, pues si la buscamos sólo en forma especulativa nos alejaremos de la vida concreta, y si lo hacemos en ésta dejaremos de lado el sentido global. Esta dificultad metódica se la plantea Blondel en la introducción de "L'Action" y a ella me referiré en este segundo capítulo, mostrando en primer lugar cuál es el punto de partida de la pregunta por el sentido de la práctica. Blondel propone luego dos métodos de solución: al primero lo llama "método directo" o "ciencia práctica" a responde al aspecto concreto y singular de la pregunta. El segundo, llamado "método indirecto" o "ciencia de la práctica" busca una solución universal. Si fueran *dos* preguntas el problema estaría resuelto. Pero se trata de *una* pregunta que pide *una* respuesta: cuál de los dos métodos responde a ella?

#### 1) El punto de partida

"Yo actúo, pero *sin saber* siquiera lo que es la acción, sin haber deseado vivir, *sin conocer* con exactitud ni quien soy ni siquiera si soy. Esta apariencia de ser que se agita en mí, estas acciones ligeras y fugitivas de una sombra, escucho decir que llevan en ellas una responsabilidad eternamente pesada, y que aún al precio de la sangre, no puedo comprar la nada porque para mi ella no existe más: estaría pues condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! Como y con qué derecho, si *no lo he sabido ni querido?*" (A, vii, yo subrayo)

En este famoso texto con que comienza "L'Action" (a continuación de la pregunta que comenté anteriormente), Blondel plantea la paradoja de la existencia humana. Esta se resume en una palabra: la acción. En qué perspectiva se pone Blondel para hablar de ella? Sin duda se trata de la *acción humana* ("yo actúo"). Pero el acento no está puesto en la conciencia de la acción, en mi idea de la acción, ni siquiera en mi, sino en la acción misma. Ella es anterior al conocer y precisamente la paradoja reside allí, en que actúo sin saber qué es la acción y sin haberlo querido. Blondel es consciente que al plantear el problema de la acción humana se está refiriendo más específicamente al problema *moral* y restringiendo por tanto un problema de suyo más amplio:

"En vista de una tesis desinada a la Sorbona, había artificialmente restringido un tema demasiado basto, y me había limitado al aspecto humano y moral de un problema infinitamente más amplio [...] el del "actuar" ("l'agir")" (Et.Blond. 1, p.12)

Sin embargo del mismo modo que no cae en un sicologismo al hablar de la acción humana, tampoco cae en un moralismo al referirse al problema moral. Porque la acción no sólo es anterior a mi conocimiento sino también a mi voluntad.

Las problemáticas psicológica y moral se abren por tanto a un campo más profundo que llamaré provisoriamente "*metafísico*". No se trata, como luego veremos, de "metafísica" en el sentido de la filosofía de la subjetividad, ni menos en sentido pre-crítico, sino más bien de una "metafísica a la segunda potencia" que funda "todo el determinismo de la naturaleza, de la vida y del pensamiento" (A. 465). Blondel señala con estos términos la intención que subyacía a la pregunta planteada en la introducción:

"Desde la introducción, había indicado que se trata de realizar al ser en su integridad y que el carácter ético y religioso de la búsqueda abarca también la pregunta ontológica" (Et.Blond. 1,9)

El capítulo 3 de la quinta parte de "L'Action", que según Blondel mismo "es imperfecto" (Ét. Blond. 1,9) y fue añadido posteriormente a la defensa de la tesis,<sup>21</sup> señalará el carácter "metafísico" de "L'Action" (y de la acción!): "El lazo del conocimiento y de la acción *en el ser*" (yo subrayo). La pregunta por el sentido de la práctica recibirá aquí su solución ontológica. A ella me referiré en el capítulo cuarto.

Volviendo al texto que comentaba, conviene precisar más la *paradoja* que plantea Blondel. Ella puede expresarse en los siguientes términos: cómo conciliar la pretensión de autonomía del conocimiento y de la voluntad del hombre con el hecho de que la acción se le impone necesaria y obligatoriamente? En efecto, la acción se manifiesta como "un hecho", "una necesidad" y "una obligación" (A, viii). De tal modo que no puedo detenerme (impotencia de mi voluntad) ni guiarme sólo por ideas (impotencia de mi inteligencia). Esto hace que entre mis "decisiones" y mis "pensamientos", entre mis "actos" y mis "intenciones", entre "lo que quiero" y "lo que hago" haya siempre "una desproporción inexplicable y desconcertante" (A, ix), inexplicable para mi inteligencia y desconcertante para mi voluntad. La desproporción es entre *algo que me obliga* ("contrainte", "oppression" A, x) y *la voluntad de dominarlo todo*. *La contradicción es entre la necesidad y la libertad*:

"Los términos del problema son pues netamente opuestos. Por un lado, *todo lo que domina y oprime a la voluntad*; por otro, *la voluntad de dominarlo todo y de poder ratificarlo todo*: pues no hay ser allí donde solo hay necesidad ("contrainte")". (A, x, yo subrayo)

La voluntad busca afirmarse por encima de los determinismos que la oprimen y afirmar así su primacía ontológica en el *ser* por encima de "la necesidad *aparente* del problema moral" (título de este apartado de la introducción. Esta paradoja, este conflicto, no tiene nada de especulativo: "es brutalidad de la experiencia cotidiana" (A, x).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> cfr. R. Saint-Jean, Genève, 220. cfr. H. Bouillard: "Le dernier chapitre de "L'Action" (1893). Edition critique" en Archives de Philosophie 24 (1961) 29-113. cfr. Cap. IV de este trabajo.

<sup>22</sup> Alain Guy ("La philosophie du concret chez M. Blondel et Miguel de Unamuno" Giorn. di Metaf. nov-dic. 1964) compara a los dos pensadores y destaca su común punto de partida: "Una misma preocupación anima a este respecto a Blondel y a Unamuno, y en su común punto de partida es el hombre de carne y hueso ("l'homme de chair et d'os"), dudando al borde del suicidio e interrogándose sobre el sentido profundo de la existencia. "El hombre cuestionado" y no el pensamiento desencarnado y puramente objetivo, tal es la preocupación fundamental de Blondel" (p. 739). Sin embargo el autor señala con justicia las diferencias que separan al "sentimiento trágico de la vida" respecto de la "inquietud humana" por el sentido de la existencia. Mientras que Unamuno contrapondrá vida y razón, Blondel buscará la armonía.

Comentando el texto transcrito al cominezo de este párrafo, *Jean-M. Parys* afirma:

"De entrada aparece el tema de una *voluntad fundamental de autonomía*. Siempre, en efecto, la idea de acción se organiza para Blondel alrededor de la libertad... Siempre que Blondel habla de actuar o de acción, habla primeramente de esta autonomía que hace que haya acción verdadera y humana y no solamente movimiento impuesto desde afuera. Es *este tema fundamental* el que hace la coherencia de esta obra tan compleja y de las múltiples preguntas que trata".<sup>23</sup> (yo subrayo)

Blondel considera por tanto que el punto de partida es el hecho paradójico de encontrarme en la vida y en la acción, soportando la necesidad en el corazón mismo de mi libertad:

"Al *principio* de mis actos, *en* el empleo y *después* del ejercicio de lo que llamo mi libertad, me parece sentir todo el peso de la necesidad" (A, x, yo subrayo).

Esta es mi condición, es la experiencia concreta y *práctica* de mi vida. Es en ella donde se plantea el problema de la práctica. Podríamos volver a plantear ahora la pregunta por el sentido de la práctica: "Si o no, la vida humana tiene un sentido y el hombre un destino?" (A, vii). Ante ella se ofrecen dos caminos: renunciar al saber y conceder crédito a la buena voluntad o bien "ver, con la necesidad de la ciencia, donde nos conduce en fin esta necesidad de la acción" (A, x-xi). El primero es el "camino práctico" o "método directo", el segundo es el "método indirecto" o "ciencia de la práctica".

## 2) El método directo

"Método de verificación", "método práctico", "método directo y práctico de verificación", "método de experiencia directa"... con estas y otras expresiones se refiere Blondel a este primer camino de solución al problema de la práctica. Se trata simplemente de someternos a las exigencias de la conciencia y de la vida. Es el método que Blondel aprendió de su maestro *Ollé-Laprune* (a quien dedica "L'Action"):

"El servicio hecho al pensamiento por León Ollé-Laprune, es haber mostrado que de hecho y de derecho, hay un camino más ancho, más profundo, más amplio, para acceder al ser y a la ontología, un camino en el cual la abstracción y el raciocinio son, no *los* medios únicos, sino medios subordinados a otros, un camino donde se emplean todos los recursos del alma para alcanzar todas la riquezas del ser".<sup>24</sup>

En esta docilidad a la conciencia moral y a las exigencias de la vida, la voluntad buscará la coincidencia ("l'accord") consigo misma. Es una docilidad que implica también un compromiso activo y que reclama una verificación personal:

"La acción es una necesidad: actuaré. La acción se me aparece a menudo como una obligación: obedeceré. Tanto peor si es una ilusión, un prejuicio hereditario, un resto de educación cristiana: tengo necesidad de una verificación personal, y verificaré cueste lo que cueste" (A, xii)

<sup>23</sup> op.cit. 1.

<sup>24</sup> cfr. *M. Blondel*: "Léon Ollé-Laprune" (Paris 1923) 167. cfr. *R. Saint-Jean*, Genèse, 38: "Tal vez la serenidad de Ollé ignoraba demasiado, a los ojos de Blondel, lo trágico pascaliano, la angustia del saberse "embarcado", el temor ante un destino del que uno se sabe responsable".

El método directo es una *ciencia* práctica: se trata de "*mi* ciencia de la vida", de la vida que soy yo mismo "este organismo de carne, de apetitos, de deseos, de pensamientos, de los que yo siento perpetuamente el oscuro trabajo" (A, xii). Ella no consiste en un saber seguro y preciso sino más bien es "una luz", "un llamado confuso", "un sentimiento de plenitud", "una claridad", "una confirmación de conciencia". Pero si no hay normas fijas y metas claras, no estoy en pleno derecho de probarlo todo? En ese caso no estaría sometido a la práctica, sino que me impondría a ella. Se trata por tanto de ser fieles al simple testimonio de la conciencia (A, xiv). Ahora bien, este método basta para solucionar el problema del sentido de la práctica? Blondel responde:

"Con la condición de no dejar nunca este camino recto de la práctica que uno no abandonaría sino por una inconsecuencia, la práctica misma contiene un *método completo* y prepara sin duda *una solución válida* del problema que ella impone a todo hombre" (A, xv, yo subrayo).

Pero si esto es así, qué razones hay para buscar un método diferente? Blondel enumera varias: en primer lugar la caridad respecto a todos aquellos que han abandonado el camino recto de la práctica, o no han entrado en él, o han caído... Luego también los momentos de crisis de costumbres o ante determinadas situaciones límites. En todo esto "el método de los simples y generosos" (A, xvi) se manifiesta como *individual y singular* siendo necesario *generalizar y universalizar* sus resultados a través de un "camino indirecto" (A, xvi), de una "ciencia de la acción" (A, xvii).<sup>25</sup> De esta manera el método indirecto se ofrece como un camino de universalización de la solución práctica pues "es bueno que cada uno pueda *transmitir y demostrar a todos* la solución que *él* sabe cierta del problema impuesto a todos" (A, xvii - xviii, yo subrayo)

### 3) El método indirecto y el directo

Blondel compara el método de la ciencia de la acción con el de las ciencias de la naturaleza,<sup>26</sup> que proceden por una eliminación sistemática de todas las soluciones falsas hasta encontrar una ante la cual sea imposible dudar. Esto implica que *no hay que aceptar ningún presupuesto* ni en el orden del pensamiento ni en el orden de la acción: "ni postulados morales ni datos intelectuales" (A, xxi). No se trata sin embargo de una *duda* (como en Descartes) que busque en el "cogito" un primer apoyo, ni de aceptar un *imperativo categórico* (como en Kant), ni de "jugar cara o cruz sobre la nada y la eternidad" (como Pascal):

"Al contrario, hay que acoger todas las negaciones que se entredestruyen, como si fuera posible admitirlas juntos: hay que entrar en todos los prejuicios como si fueran legítimos, en todos los errores, como si fueran sinceros; en todas las pasiones, como si tuvieran la generosidad de que se enorgullecen; en todos los sistemas filosóficos como si cada uno abarcara la infinita verdad que piensa acaparar. Tomando en sí todas las conciencias, hay que hacerse cómplice íntimo de todos, a fin de ver si llevan en ellos su justificación o su condenación: que ellos sean sus propios árbitros; que vean dónde

<sup>25</sup> Blondel incluirá la dialéctica de lo general y lo particular (del "en sí" y del "para sí") en la dialéctica de lo universal y lo singular y mostrará que en la "comunidad universal" no se pierden las singularidades inefables. (cfr. cap. IV, 3 de este trabajo). En "*La Pensée*" (Paris, Alcan 1934) Blondel distinguirá la "*pensée noétique*" de la "*pensée pneumatique*": "lo noético es lo que hay de unitario, de universalizante y por ello, de racional y de conectivo, si se puede decir, en el mundo" (t. I, 17), mientras que lo "pneumático" "expresa lo diverso, lo múltiple, pero que no es tal sino porque es también lo singular, lo único, lo inefable, lo sin igual" (ibid. 18).

<sup>26</sup> P. Henrici, en su reseña a H. Duméry "Raison et Religion" (Phil. Jahrb. 72. Jg. 1965, 408-413) señala que Blondel toma su método inspirándose más en Bacon que en Kant.



los conduciría su voluntad más franca y más interior; que aprendan lo que hacen sin saberlo; y lo que saben ya sin quererlo ni hacerlo" (A, xxi)

La originalidad reside en la apertura de *mi* pregunta a los demás, de tal modo que mi pregunta misma se deja cuestionar: "así *todo* es puesto en cuestión, aún el saber si hay una cuestión" (A, xxii, yo subrayo). Y al final de la introducción añade: "el despojo es total" (A, xxv). Este cuestionamiento del propio cuestionar es lo propiamente original del "método indirecto" y lo que le da una apertura universal a la pregunta al mismo tiempo que la hace dócil (cfr. método directo!) a la Verdad que busca. La pregunta se abre a todos los hombres no sólo en cuanto buscan la *verdad* ("la vérité essentielle à toute conscience" A, xxi), sino también en cuanto la *buscan* ("et le mouvement commun à toute volonté" ibid.). Con ello quiere hacerse el "cómplice íntimo" (A, xxi) de todas las conciencias para "enderezar, si hubiera que hacerlo, la razón y la voluntad por la razón y la voluntad mismas" (A, xxii).

Esto significa de parte de la voluntad un esfuerzo por suprimir la inadecuación consigo misma y por afirmarse plenamente de manera absoluta. Pero esta necesidad que experimenta la voluntad de igualar su propio querer, no es ni un presupuesto, ni un postulado sino una *necesidad fáctica*. A propósito de ella dice J.C. Scannone:

"Blondel conoce una facticidad más elevada (que la facticidad empírica)... la cual no excluye la necesidad y apodipticidad entendidas en una nueva manera. Pues aquello que en cada análisis y en cada negación permanece apodípticamente irreversible, es un factum, es decir el factum de la acción, cuyo lazo de unión es una presencia necesaria y fáctica, es un Don, es decir la verdad viviente que solo se "encarna" *libremente* en la acción" (op.cit. 126)

Esto significa que la ciencia de la práctica se abre en cada etapa necesaria y fácticamente a aquello que no ha podido aún determinar. Por ello el "método indirecto" implica un doble carácter: reflexivo y prospectivo, teórico y práctico, incluyendo por tanto en el a la ciencia práctica, pues la voluntad se deja medir por la Verdad que aún no ha alcanzado.

El *empleo simultáneo de los dos métodos* puede tal vez causar desconcierto, ya que aparentemente son independientes uno de otro. Pero sin embargo el método indirecto consiste en buscar el sentido de la práctica permaneciendo en la realidad de la acción (A, 490). De tal modo que si bien por un lado tenemos una independencia de todo presupuesto por otro lado ello no significa que abandone el plano de la acción y de la práctica, colocándose en una situación ficticia. Por el contrario, dado que la reflexión todavía no ha esclarecido el sentido de la práctica, es necesario mientras tanto la docilidad práctica a la Verdad que se busca:

"Mi situación es pues bien clara. Por una parte, en la acción completa y absoluta sumisión a los dictados de la conciencia y docilidad inmediata... por otra parte, en el dominio científico, completa y absoluta *independencia*; *no como se la entiende ordinariamente*, la liberación inmediata de la vida entera respecto a toda verdad reguladora, de todo yugo moral, de toda fe positiva: sería sacar la conclusión antes de haber justificado las premisas y dejar al pensamiento usurpar una autoridad prematura, en el mismo momento en que se reconoce su impotencia. Cualquiera que sea el resultado del examen científico comenzado, el final solamente tiene que alcanzar y esclarecer a la disciplina práctica de la vida" (A, xx, yo subrayo)

He señalado al comienzo de este capítulo de qué forma *la pregunta* por el sentido de la práctica es *a la vez* especulativa y práctica, universal y singular. En ella está expresada *la paradoja* de la existencia, es decir el conflicto de una voluntad sometida a la necesidad de la

acción, pero tendiendo por otra parte a afirmarse autónomamente por encima de todo determinismo.

El "*método directo*", que consiste en el sometimiento a los dictados de la conciencia y a las exigencias de la vida, se ofrece como un camino obligatorio de solución a la pregunta por el sentido de la práctica. En efecto, por el simple hecho de estar sometido al conflicto, *todo hombre* resuelve de alguna manera, prácticamente, la pregunta por el sentido de su vida. Para ello no necesita de una "ciencia de la práctica", le basta la "ciencia práctica", cuyo criterio de verificación es su experiencia personal. Pero así como la "ciencia práctica" implica un método de verificación personal, la "*ciencia de la práctica*" busca una solución necesaria y universal. Por tratarse de una *ciencia* ella implica la renuncia a todo presupuesto teórico o práctico. Pero esta "epojé" no se constituye en sí misma como fundamento sino que permanece *en la práctica* abierta a la Verdad que pretende encontrar. De este modo los dos métodos están implicados en la "ciencia de la práctica", y ambos unidos constituyen el camino (método) que recorre la pregunta en busca de la Verdad (sentido) que es también vida (práctica). Es este camino el que ahora debemos *hacer* a fin de *conocer* su sentido.

### CAPITULO III

#### LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA PRACTICA

Después de haber delimitado la pregunta en el horizonte de la filosofía moderna y en la problemática de Blondel (cap. 1) y una vez señalado el método de la "ciencia de la práctica" (cap. 2) nos toca ahora recorrer dicho camino a fin de ver si encontramos una respuesta necesario y suficiente a la pregunta por el sentido de la práctica.

Dado que no podemos dar nada por supuesto (A, xxi), la primera pregunta y la más radical es la de aquellos que cuestionan la existencia misma del problema; en el extremo contrario estarán los que admitiendo la pregunta dan una respuesta negativa. Desde ambas posturas se cuestionan el sentido de la pregunta por el sentido de la práctica.

En segundo término la ciencia de la acción buscará determinar el sentido de la práctica recurriendo a "todo el campo del saber humano" (A, 42) desde la experiencia sensible hasta la más alta especulación filosófica. Lo que interesa destacar en este camino es el sentido dialéctico de la práctica. Asumiendo todos los determinismos la libertad aspirará a alcanzarse a sí misma por sí misma.

Pero dado que no el corazón de su esfuerzo práctico (de su "praxis") el hombre encuentra la insuficiencia de las metas alcanzadas, su búsqueda desemboca finalmente en una alternativa teo-lógica (y teológica!) en la que no sólo deberá pronunciarse por o contra Dios, sino por o contra sí mismo, pues lo que está en juego no es tanto la existencia de Dios cuanto la vocación del hombre.

#### 1) El sentido de la pregunta por el sentido de la práctica

1. "*Hay un sentido de la acción?*" (A, 1), esta es la pregunta que plantean aquellos que buscan la solución del problema *negando el problema mismo*. Es decir, más bien no pretenden buscar una solución, sino abstenerse de dar alguna. La libertad plena es la neutralidad plena, el no compromiso. De este modo el esteta busca liberarse de la responsabilidad de su acción. Al negarse a sí mismo como sujeto, se pierde en la infinitud de los objetos y busca ser "toda ciencia, toda sensación y toda acción" (A, 2).<sup>27</sup> "Un juego, esa es la sabiduría de la vida" (A, 6). Pero es un juego en el que se ha desvanecido plenamente la seriedad del jugar y sólo queda al final una ilusión. El esteta pretende así suprimir el problema especulativo de la práctica; el diletante buscará eliminar el problema práctico, y en vez de buscar *el sentido* se perderá en la práctica de *los sentidos* ("pratiquant des sens" A, 6), vivirá un "escepticismo práctico" (A, 8), y poco a poco se alejará de lo real para desvanecerse en un sueño. Para estos "ensayistas" (A, 9) *todo son medios* para actuar. Ni siquiera hay un querer-no-ser pues esto sería en último término aceptar un sentido (trágico) de la vida. Se trata de una "*nolonté*" pura (A, 10).

Pero esa ambición de experimentar toda la realidad es irrealizable. Blondel contrapone el "esteta-asceta" al "hombre de sacrificio" que en una actitud más ingenua no tiene sin embargo la pretensión ilusoria de experimentarlo todo. Pero además resulta contradictoria su actitud, pues su no compromiso, su neutralidad ya es un compromiso. Su no-querer ("nollo velle") es ya un querer ("volo nolle"). en el plano práctico el diletantismo es en el fondo una "autolatría" (A, 16) porque al rechazar todo compromiso busca la independencia total de todo objeto. Así como el esteta se refugia en la ironía, el diletante lo hace en el egoísmo. Ambos tienen un

<sup>27</sup> Podríamos comparar la actitud del esteta con lo que Pascal llama "l'homme diverti". A propósito del "divertissement" dice: "Les hommes n'ayant pu guerir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser." ("Pensées", Paris 1960, p. 267).

común una misma "nolonté", una falta total de compromiso objetivo, que se revela como el *subjetivismo total*. Una expresión de esto es el *panteísmo*: el sujeto que se pierde en el todo.

De este modo *la abstención de la pregunta* por el sentido de la práctica es contradictoria no sólo especulativa sino también prácticamente. Al negarse como sujetos, estetas y diletantes no hacen sino afirmarse en todo objeto, y al abstenerse de todo compromiso objetivo se afirman como sentido último de toda la realidad. *Sus negaciones tienen siempre un doble sentido*: se niegan para afirmar absolutamente al objeto, pero inmediatamente niegan todo objeto para volver a afirmar su egoísmo. "Toda su actitud no es sino mentira" (A, 20)

Frente a esta situación contradictoria pueden o bien buscar *más allá de ella* una liberación total, o bien *permanecer en ella* pervirtiéndose a sí mismos. Si conociendo su contradicción persisten en negarla, ese es su castigo. Existe por tanto un problema de la acción que el hombre no puede esquivar. Tiene que querer necesariamente un fin. Por eso ahora "después del infructuoso esfuerzo de aniquilación subjetiva, hay que estudiar el ensayo de aniquilación objetiva del hombre" (A, 22).

2. "*La solución del problema de la acción es negativa?*" (A, 23) Los "apologistas de la nada" pretenden demostrar teóricamente la nada de la vida, la vanidad universal, la nada de la acción. Blondel se refiere aquí a la división planteada por la *filosofía crítica* entre la razón especulativa y la razón práctica, como origen de este *escepticismo metafísico* y del desprecio del ser: "la nada, es el bien, ella es: el ser, es el mal, no es" (A, 29). Con ello pierde su sentido todo esfuerzo por ser, toda la lucha por la existencia, la salvación es la nada.

Esta idea de la nada se traduce en el plano práctico en el "desprecio del hombre y la exaltación del yo" (A, 32). En ello se manifiesta sin embargo la necesidad de algo más: niega al ser y afirma al fenómeno, pero al hacerlo busca el ser. Todos los objetos son nada y la nada es el todo; sin saberlo "rienden un culto al ser bajo las especies del fenómeno" (A, 35). Pero además de eliminar todo objeto se trata también de eliminar todo sujeto y con él toda posibilidad de querer, la nada es precisamente la *ausencia del querer* (A, 29).

En último término esta tentativa de "suicidio metafísico" revela "un loco y furioso amor del ser" (A, 36). Se trata de una pretensión absoluta de dominio no sólo de todo objeto sino también de sí mismo. De este modo más allá del querer-ser vano de las cosas, del querer-no-ser del sujeto y de su querer-no-querer último, *subsiste siempre un querer* "que domina con su presencia inevitable todas las formas de la existencia o de la aniquilación" (A, 37).

No es solución para la pregunta por el sentido de la práctica el negar al fenómeno, pues al hacerlo la voluntad se afirma por encima de su negación. *El pesimismo es el intento contradictorio de pensar o de vivir la síntesis del sujeto afirmado sin el objeto y al mismo tiempo del objeto afirmado sin el sujeto*. (A, 38). La voluntad de la nada es necesariamente incoherente y también implica como el diletantismo una mentira: "no se puede negar todo sino afirmando el infinito" (A, 39).

Podríamos equiparar al panteísmo subjetivista del esteta, el quietismo pesimista en el que se revela también "un sutil y ambicioso egoísmo" (A, 39).

3. "*El problema de la acción implica una solución positiva?*" (A, 40). La pregunta por el sentido de la práctica surge pues inevitablemente en el intento mismo de negar su sentido, y de negarle un sentido. Estas dos salidas se muestran no sólo como contradictorias en el orden teórico sino también en la práctica misma. En ambas subyace la tensión sujeto-objeto y ambas son dos intentos extremos de solución que en último término coinciden en la misma ambigüedad, porque así como el diletante y el esteta quieren suprimir al sujeto y perderse en la suma de los objetos (o viceversa: suprimir sucesivamente todo objeto para buscarse únicamente como sujeto en todo), así el pesimista busca suprimir todo objeto y también suprimirse como sujeto. Pero ambos intentos se revelan como contradictorios porque "hay siempre un sujeto delante de un objeto" (A, 1).

-----

Esta primera respuesta a la pregunta por el sentido de la práctica es negativa en un doble sentido: en cuanto pretende negar la pregunta o negarle algún sentido y en cuanto dicha pretensión es infructuosa porque "la negación es todavía una solución" (A, 1). La voluntad de no comprometerse con *nada* fue inconsecuente consigo misma, pues en su no compromiso se manifestó ya un compromiso oculto, un querer que buscó afirmarse por encima de *todo*. Pero así como el compromiso con todo fue al mismo tiempo compromiso con nada, así el buscar la nada no fue sino un intento ilusorio de querer encontrarlo todo. Esta búsqueda infructuosa de negar el fenómeno (i.e. la relación sujeto-objeto) nos conduce ahora al problema siguiente: "Cuál es el mínimo de lo que se puede afirmar y querer?" (A, 39) O en otras palabras: "hay que ver pues si el fenómeno se basta o bien si admitiéndolo solo no se coloca implícitamente otra cosa que no sea él" (A, 39). El diletante y el pesimista buscaron el sentido en forma inmediata. La contradicción teórica y práctica de su querer señala que "hay algo" ("il y a quelque chose" A, 41) que no ha sido mediado y que el hombre lo busca necesaria y voluntariamente en su acción. "Qué es ese ser misterioso e inquietante que parece escapárseos sin que nosotros le escapemos?" (A, 40).

Blondel indica una *novedad en el método a seguir* a partir de ahora. En efecto, no se trata sólo de desplegar el "encadenamiento riguroso" de las distintas etapas, cosa que había destacado en la introducción como propio del método de la ciencia, sino también de mostrar el *carácter voluntario del proceso*, porque se trata de una *dialéctica entre dos voluntades* ("la volonté voulante" y la "volonté voulue"): la práctica será el esfuerzo voluntario por igualarlas y encontrar su sentido en la identidad de ambas. La afirmación "hay algo" no implica una solución preestablecida al *problema ontológico*. Precisamente lo que se trata de buscar es la consistencia misma del "algo" y con ello el sentido del proceso. Sólo poder afirmar el ser de *algo* cuando encuentre el sentido último y por tanto el fundamento ontológico de *todo*.

Esto no significa que el objeto no tenga consistencia y realidad como pretendía el pesimismo. "Hay algo", y lo que hay es al menos la relación sujeto-objeto. Esa relación es "el fenómeno de la acción" (A, 43). El sentido de esta fenomenización no es una duda sobre el sentido objetivo de la afirmación. A diferencia de la "epojé" husserliana, Blondel no pone entre paréntesis la existencia del fenómeno objetivo *sino su sentido último*.<sup>28</sup> La *dialéctica de la práctica* buscará el ser de la acción en el fenómeno de la acción abarcando "desde sus orígenes más elementales hasta su más largo desarrollo posible" (A, 42)

## 2) El sentido dialéctico de la práctica

"Cómo se trata de definir por la ciencia sola y de restringir la acción en el orden natural" (A, 43). Con este subtítulo da comienzo Blondel a la tercera parte de "L'Action". Se trata de definir el sentido de la práctica por *la ciencia sola*. Con ello se refiere no sólo a las ciencias positivas sino a la ciencia de la acción que abarca "todo el campo del saber humano" (A, 42). Siguiendo la orientación *natural* de la voluntad, ella buscará dominar al objeto valiéndose de él como de un medio "para colmar el intervalo entre lo que somos y lo que queremos ser" (A, 43). El sentido dialéctico de la práctica será el intento de resolver el conflicto en el orden natural, valiéndose el hombre de sus solas fuerzas.<sup>29</sup> Se trata por tanto de "no salir del

<sup>28</sup> cfr. H. Bouillard: "Lecture de Blondel" Arch. de Phil. abril-junio (1965), 285: "No dejo de lado la reserva fenomenológica practicada por el autor de "L'Action" y de la Lettre, pues ella no consiste en poner entre paréntesis la existencia "mundana", sino en suspender provisoriamente la afirmación del ser, del absoluto."

<sup>29</sup> En mi interpretación llamaré "praxis" al esfuerzo voluntario que hace el hombre por igualarse, pero buscando solamente en sí mismo el sentido de su acción. La "práctica" en cambio es la misma "praxis" pero que se deja

fenómeno" (A, 44) y de considerarlo "como todo lo que es" (ibid.). El "fenómeno" es esa relación sujeto-objeto que se ha manifestado como necesaria y subyacente en aquellos que pretenden negarla o prescindir de ella. Esta relación "ofrece un campo inmenso a la actividad humana" (A, 43), nos hace entrar "en el campo del conocimiento y del poder del hombre" (A, 44).

Blondel retoma la ambición del espíritu moderno: bastarse ("se suffire" A, 44). Lo característico de la modernidad, decía en el capítulo primero de este trabajo, es el principio de inmanencia y el rechazo de toda explicación extrínseca, meta-física de los fenómenos (i.e. más allá del orden natural). La ciencia buscará la consistencia del fenómeno en el fenómeno mismo, intentando "contentar al hombre en el orden natural de los hechos, cualesquiera que sean" (A, 44). En una palabra, ella buscará el acuerdo del orden subjetivo de los "*actos*" con el orden objetivo de los "*hechos*", la síntesis plena del sujeto y del objeto, de la voluntad queriente y de la voluntad querida, del en sí y del para sí, del hombre y la naturaleza, de la teoría y la praxis, de lo humano y lo divino.

Tomaré a continuación una a una las cinco etapas en que está subdividida la tercera parte de "L'Action", conservando los mismos títulos a fin de facilitar las referencias. Iré mostrando de qué forma el hombre va en busca de su autonomía total mediante el esfuerzo *voluntario* por dominar (teórica y prácticamente) al objeto que se le opone (ob-jectum) como algo *necesario*. Esta dialéctica de autonomía-heteronomía o de libertad-necesidad, tiene su punto de partida en el *fenómeno sensible* y va buscando en los diferentes estadios la *acecuación plena* de los dos términos. En el análisis señalaré de qué manera se da en cada etapa dicha adecuación junto con la insuficiencia de los distintos objetos del querer.

A grandes rasgos *el movimiento es el siguiente*: primero buscar el sentido del lado del *objeto* (ciencia), segundo del lado del sujeto (*conciencia*), tercero en la *síntesis* de ambos (mundo, sociedad, ideal, divinidad).<sup>30</sup> Es este último paso especialmente donde la subjetividad moderna buscará la superación del positivismo y del liberalismo, en un socialismo total, en una moral universal o en una absolutización del hombre:

"La pretensión (de la ciencia) es hermosa: se justifica acaso? y la voluntad declarada de limitar y de contentar al hombre en el orden natural de los hechos cualesquiera sean, está de acuerdo con la voluntad más profunda de donde proceden, como se verá, todo el movimiento de su conocimiento y toda su actividad intelectual? Preguntas decisivas que hay que agotar cueste lo que cueste antes de tener el derecho de pronunciarse con una competencia científica sobre el significado de la acción y sobre el sentido del destino humano" (A, 44)

## 1. De la intuición sensible a la ciencia subjetiva

---

medir por el sentido inserto *en* ella. Blondel no distingue entre "praxis" en el sentido de la filosofía de la subjetividad", y la "práctica" que él va a describir. Esto es provechoso por un lado porque muestra la unión entre ambas, pero por otro no cae suficientemente en la cuenta de la otra posibilidad.

<sup>30</sup> La tercera *parte* de "L'Action" consta de cinco *etapas*. El movimiento dialéctico que señalo se corresponde con lo que *Hegel* llama en la "Fenomenología del Espíritu": "conciencia", "conciencia de sí" y "razón". Pero Blondel señala las diferencias con una dialéctica de tipo idealista: "Allí (i.e. en las determinaciones *libres*) se revela más netamente lo que hay de inédito en el método de este trabajo, lo que nos libera mejor de una filosofía de la idea, siempre exclusiva y antinómica, para abrirnos a una filosofía de la acción que reintegre todo en ella, sin comprometer las oposiciones absolutas que resultan de la opción moral." (Et. Blond. I, 85). Y a continuación señala los tres momentos que jalonan su análisis: 2) la génesis necesaria de la reflexión; 2) la aparición de la idea de la libertad; 3) todo el orden individual, social, moral.

- La intuición sensible parecería poseer la simplicidad y coherencia plenas, porque entre lo que hay y lo que siento hay una *identidad*: "soy lo que siento en el momento en que lo siento" (A, 45). Sin embargo hay también una *dualidad* entre lo que soy y lo que es: "Soy lo que siento, siento lo que es" (A, 46). Esta dualidad es "el origen de toda necesidad de saber" (A, 47). En esta oposición el sujeto se identificará con el objeto pero al mismo tiempo lo percibe como exterior a él y por eso va a buscar mediante las ciencias un principio unificador de lo real, más allá de este "realismo fenomenista" (A, 48). Sin embargo no será el número, ni la idea, ni la forma sustancial como en la antigua metafísica, sino que la ciencia moderna buscará en la unidad de las ciencias matemáticas y experimentales su suficiencia universal.

- Las ciencias pretenden en último término reducir el sujeto al objeto, y con ello justificar lo que posibilita su unidad. Sin embargo tanto en las ciencias exactas como en las experimentales hay además de la *unidad* una *dualidad* manifiesta (A, 53). Los símbolos de las matemáticas son arbitrarios, fruto de un acto del espíritu (A, 60). Por otro lado las ciencias experimentales descansan también sobre un postulado: la posibilidad de la observación (A, 63). Dicho en otras palabras: la observación científica es *un modo de observación*. Aquello que las liga es algo más que las ciencias mismas: el recurso de las ciencias experimentales a las ciencias exactas y viceversa, no se justifica ni en una ni en otra.

- A este principio interno, unificador, Blondel lo llama subjetividad (A, 87). Ella deviene ahora el objeto de una nueva ciencia, la ciencia "del hombre y su acción" (A, 85). Sin embargo lo subjetivo no puede ser reducido en definitiva a un hecho de observación puesto que es lo que posibilita toda observación: es un "acto" y no simplemente un "hecho" (A, 99). A la visión objetivante y estática de las ciencias positivas se le escapa el *dinamismo subjetivo* por el que se distingue netamente de los *otros fenómenos objetivos* como algo irreductible y de una "originalidad radical" (A, 102). En efecto, es el sujeto el que condiciona la unidad del objeto y por tanto la objetividad de las ciencias. Por eso "las ciencias positivas convergen en una ciencia de la acción" (A, 102).

## 2. Del comienzo de la conciencia a la operación voluntaria

Así como las ciencias experimentales y exactas buscaron reducir el sujeto al determinismo del objeto, así ahora la ciencia subjetiva buscará reducir los determinismos subjetivos en el sujeto mismo, intentando con ello objetivar plenamente el sujeto.

- Cuál es el origen de aquello que sentimos y pensamos? de donde surgen nuestros instintos y nuestras ideas? cuáles son las influencias inconscientes de la vida? Blondel muestra de qué modo los automatismos intervienen en nuestras decisiones más íntimas, en la elección de los motivos, en la concepción de nuestras ideas. Pero cuál es el sentido de esta "dinamogenia mental"? (A, 109) El hombre piensa no simplemente por pensar sino para actuar; pero su acción no es automática sino que está *motivada* y precisamente la oposición de diferentes motivos origina en él la reflexión (A, 112). En vez de sujetarse a un determinado automatismo (como sería el caso de un enfermo mental), *la razón* hace el balance de los motivos particulares originados espontáneamente y *los depasa* al diferenciarlos y objetivarlos. Ella es una "fuerza disolvente" (A, 115) ante la que todo determinismo se estrella, es una "potencia de inhibición" (A, 115). Pero si la nada tiene un valor decisivo y absoluto no es esa la muerte de la acción?

- Lo propio de la razón es percibir lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito. El hombre buscará en ella el sentido de la práctica. Por la razón el hombre tiene conciencia de

estar por encima de todo objeto, como sobrepasando toda representación y todo motivo. Tiene conciencia del infinito. Esta noción de infinito explica la conciencia de la acción libre (A, 118). La idea de este poder infinito es precisamente lo que nos permite actuar. De esta manera la razón de nuestros actos se funda en último término en la posibilidad de una elección libre que sobrepase todo determinismo.

- Sólo por la libertad tiene el hombre conciencia de los determinismos. Ella surge así necesariamente como un "poder interior" (A, 129) pero *todavía no definido*. Precisamente al encarnarse en los *motivos particulares* surgirá el conflicto entre su *aspiración a la universalidad* y "la parcialidad inevitable de la voluntad en la acción" (A, 132). Cómo restituir a la "libertad objetiva" la infinitud perdida de su potencia interior? Porque de lo que se trata es de "igualar el querer" (A, 133). Este dinamismo objetivante de la libertad busca por tanto su ideal en un *fin* no realizado todavía pero que *debe realizarlo*: surge así la conciencia del deber y con él una *heteronomía* se impone a la conciencia. El deber implica la acción, la ejecución; sólo mediante ella podremos llenar el intervalo entre lo que somos y lo que queremos ser. Así como la libertad surgió de un "*determinismo antecedente*" y se impuso a él, así ahora se manifiesta que para realizarse debe someterse a un "*determinismo consecuente*" (A, 143). La libertad exige el deber y éste la acción: "Concibiendo la ley moral, es una necesidad producirla en la acción para conocerla y determinarla practicándola" (A, 143) El determinismo antecedente representa el determinismo científico y objetivo, mientras que el consecuente es el subjetivo. Pero ambos *son formales* y constituyen el espíritu de la acción. Es *la práctica* la que encarna corporalmente ese espíritu en el organismo subjetivo, en las obras, en la sociedad. Se trata ahora de estudiar este "crecimiento orgánico" (A, 144) de la práctica para ver si en él puede el hombre encontrar la ecuación de su libertad que aspira a reabsorber en su infinitud subjetiva toda la riqueza de los objetos finitos.

### 3. Del esfuerzo intencional a la primera expansión de la acción

Después de haber buscado la ecuación del querer en su apertura interior infinita, el hombre vuela ahora a los determinismos exteriores a fin de dar un contenido a su querer: "La libertad tiene que desplegarse y encarnarse para preservarse y desarrollarse" (A, 144). Este esfuerzo de la libertad que se quiere a través de los determinismos es la "*praxis*". Blondel utiliza tres palabras griegas par designar sucesivamente la operación voluntaria ("*prattein*"), la producción misma ("*práxin*") y los resultados de esta operación ("*prágma*"). Respecto al *método* a seguir, señala que no se trata de estudiar todos los contenidos posibles, sino solamente aquellos que ejercemos *necesariamente*. Para determinarlos la ciencia opera eliminando las variables (A, 146) y buscando en los "determinismos consecutivos" (cfr. supra: "determinismos consecuentes") de la acción querida su despliegue necesario. Es por tanto mediante su *praxis* que el hombre buscará "igualar sus deseo" (A, 147): "Y cuando hayamos echado en el abismo abierto del querer, toda la grandeza y toda la generosidad de los actos, de las obras y de los sufrimientos humanos, se habrá llenado? Esta será la pregunta decisiva" (A, 148).

- La primera expresión del esfuerzo intencional de la voluntad es la operación orgánica. Cuál es la importancia del cuerpo en el despliegue de la acción? La noción de cuerpo se genera de la experiencia siguiente: "Hay en mi algo que es *mío*, que debe estar ligado conmigo cada vez más estrechamente, y que sin embargo no soy *yo*" (A, 153). Todo lo que nos separa de nosotros mismos, dice Blondel, es "el cuerpo de la acción" (A, 154).

En el conocimiento de nuestros órganos y en el poder que tenemos sobre ellos se revela también una *desproporción* (A, 154) bajo la forma de una resistencia orgánica o de una



pasividad a vencer. El conocimiento anatómico no basta: es necesario el esfuerzo por dominar nuestras tendencias y conquistar nuestros deseos que son el origen consciente de nuestra pasividad orgánica: Esta actividad, este esfuerzo vital es el *trabajo*: "El trabajo es la pasión en la acción, un sufrimiento, una contradicción íntima" (A, 160). Esto se revela en el deseo del *reposo* por un lado y en la conciencia de que al trabajar no empleamos todas nuestras tendencias, sino que estamos constantemente sacrificando posibles opciones. De este modo percibimos en nosotros "una inconstancia de la voluntad, una pluralidad de deseos que hacen de todo acto un desgarramiento interior" (A, 162).

- Es necesario buscar el acuerdo entre las energías interiores que parecen actuar en nosotros contra nosotros mismos. En efecto, nuestras tendencias parecen condicionar totalmente nuestra libertad, cuando esta parecía ejercerse idealmente sin ellas. La resolución de la libertad implica pues una encarnación en la psicología del organismo, que tenga en cuenta las fuerzas hostiles que se le oponen. El querer se encuentra dividido consigo mismo y en nosotros se libra un combate: junto al *poder* y a la decisión coexisten la *impotencia* y la indecisión. No solamente no hacemos todo lo que queremos "sino que a menudo hacemos lo que no queremos" (A, 170), de modo que aún nuestra opción voluntaria y refleja manifiesta la fuerza de lo que creíamos plenamente sublimado. Pero nuestra vida animal no es puramente animal: ella posee una racionalidad propia, una "dialéctica inmanente" (A, 174), en la que se manifiesta la iniciativa lógica de un mecanismo racional. Al movimiento que actúa contra nuestra razón, Blondel lo llama la *pasión*. Así como la razón nos da la conciencia de lo universal, el hombre apasionado pretende hacer de su singularidad *el* todo. Pero en él subsiste la contradicción entre el deseo de absolutizar *su* universo y la conciencia de otros mundos junto al suyo. Hay en nosotros una "contra voluntad" (A, 179) que busca suplantar a la voluntad misma, pero sólo puede hacerlo estableciéndose a su vez como razón y voluntad: "La acción deviene así una conciliación viviente de los contrarios" (A, 180).

- Esta síntesis por la que se constituye el individuo es lo que Blondel llama la "sinergia interior" (A, 181). Ella implica la *educación* y el dominio físico de nuestros miembros, no sólo mediante el gobierno de nuestras intenciones sino mediante nuestras acciones mismas, porque contra los movimientos involuntarios no basta simplemente querer ni resistir: "hay que actuar directamente contra el adversario" (A, 192). De este modo "la práctica alcanza, sin cesar y sin pretensión, este prodigio donde fracasan las especulaciones abstractas" (A, 193). "La individualidad humana es pues una síntesis a la vez orgánica y psicológica, y esta síntesis resulta de una sinergia" (A, 196). Pero una vez más esta *síntesis* no se cierra sino para volverse a abrir. En efecto, si por un lado experimentamos la *coincidencia* con nosotros mismos en el placer, "fruto de la acción" (A, 196), por otro lado se nos revela la *inconsistencia* necesaria de nuestra acción puramente individual. El hombre solo no se basta a sí mismo: *exige un ideal para su acción*, y la presencia de *los otros* aparece en nosotros "como un sentimiento oscuro y permanente de todas las vidas extrañas a la nuestra, estas vidas que por el conocimiento, se han concentrado allí para nutrir y sostener nuestra propia actividad" (A, 199). Se desvanece así la ilusión del egoísmo y buscamos la coincidencia *más allá de nuestra voluntad individual*: "de síntesis que ella era, deviene el elemento de una sociedad más amplia que nosotros" (A, 199).

#### 4. De la acción individual a la acción social

Se trata ahora de ver si en la *colaboración interpersonal* el hombre encuentra el sentido pleno de la práctica. Esto implica un doble movimiento: por un lado el que procede del individuo y

busca expresarse mediante *signos* a los demás y por otro la *respuesta* que recibe de ellos y que aspira a reabsorverla en sí.

- La expansión de la vida individual, la "exergia" (A, 203) es inevitable y se manifiesta en la expansión inmediata en el medio en que vivimos. Cuál es el sentido de esta expansión personal? Para descubrirlo hay que estudiar la naturaleza del *signo* que no solamente reviste un aspecto *material*, estudiado por las ciencias positivas, sino que implica algo *singular* y único. Esto lo percibimos por ejemplo en un gesto, o en una palabra "que traducen la presencia y la acción absolutamente singular del individuo" (A, 108). El signo no es solamente un "hecho" sino también un "acto" y por tanto está orientado hacia una finalidad. Es precisamente la expresión de la expansión intencional del individuo que encuentra en la encarnación sensible de su intención la *ecuación* y el *desequilibrio* de su voluntad en el signo que lo expresa.

- Pero el signo "tiene necesidad de ser recibido, comprendido" (A, 212) por el medio en que aparece. La "exergia" se orienta hacia una "alergia" (la acción de los otros) (A, 213) como el complemento necesario de la producción individual. La acción aparece ahora como "coacción" (A, 214). el concurso del otro se ubica así entre la causa eficiente y la causa final. Sin embargo somos incapaces de prever la insuficiencia o la fecundidad del esfuerzo: de aquellos que esperábamos más, a veces recibimos menos y viceversa. Esta búsqueda por asimilarnos las potencias exteriores (Blondel se refiere incluso a la magia, el ocultismo, el hipnotismo, etc.), este esfuerzo de la voluntad por universalizarse hace que poco a poco el centro de equilibrio de la vida individual se traslade a *la obra* (A, 223) a la cual se consagra.

- En la obra se unen la intención ideal subjetiva y la respuesta material objetiva. Sin embargo no se trata de una creación ideal sino de una síntesis en la que cada uno de los otros términos aporta algo activamente y se hace pasivo del otro. Pero la acción "es más que la obra misma" (A, 227) pues busca un fin general y no simplemente una suma de fines individuales. La coincidencia hay que buscarla más allá de una obra común que mantenga los orígenes separados (aunque convergiendo en ella). La voluntad busca la identidad en los orígenes mismos. Ya no se trata de la unión de los sujetos en un objeto, sino de la unión de los sujetos directamente entre si: "lo que queremos ahora del sujeto es el sujeto mismo" (A, 247)

##### 5. De la acción social a la acción supersticiosa

No se trata por tanto de la fusión de dos seres en una obra sino de dos vidas entre sí: "se constituye si se puede decir una "coenergía" (A, 245). Así nace la sociedad: familia, patria, humanidad. Ella reposa sobre la voluntad de poner vidas (la energía) en común antes que sobre los signos, o sobre hechos exteriores (el económico por ejemplo). Blondel insiste en que esta "acción voluntaria" (A, 251) es el único fundamento de las ciencias sociales y que estas serían incompletas mientras se limitaran "a estudiar el mecanismo de los fenómenos exteriores y el concierto abstracto de la vida colectiva" (A, 251) perdiendo con ello el aspecto subjetivo y concreto que hace de cada sociedad tal sociedad o tal otra. Hay que seguir el movimiento de la voluntad desde la *unión más íntima y simple* (la amistad, el matrimonio), hasta la *más compleja* (la humanidad) y mas allá de ella hasta la acción supersticiosa, donde el hombre buscará en último término el equilibrio y la autosuficiencia de su práctica.

- La forma más elemental de la vida común es la amistad que busca profundizarse y hacerse exclusiva en el amor matrimonial. En él se unen no sólo dos corazones en una carne, sino también dos voluntades, dos inteligencias y aún aquel fondo de donde nacen nuestros actos (A, 257). Sin embargo cuando en esta *perfecta unidad* parecería haberse logrado la ecuación

definitiva y precisamente como aspiración a lograrla, surge un tercero, *el hijo*. El es el lugar donde los padres bucarán realizar el infinito, lo universal. Pero más allá del individuo el amor aspira a universalizarse, sin que esto signifique que un querer impersonal sustituya ahora a la voluntad personal: se trata de buscar una unión de los fines personales y los universales. La familia se abre así a la ciudad y a la patria. La sociedad no es la suma de los individuos sino una síntesis particular en la que los lazos no son ya familiares. Donde radica la unidad nacional? No tanto en el lenguaje, la tradición, los intereses... sino en la voluntad de cada uno que busca en un movimiento centrífugo igualar al movimiento centrípeta de su práctica (A, 264). Pero así como cada individuo es inefable, también cada patria lo es en el concierto de la historia universal. Una ciencia histórica que pretendiera estudiar en forma positiva los "hechos" históricos y dejara de lado lo singular y concreto de cada sociedad habría traspuesto el método de la historia natural lla la historia social. La voluntad busca aahora su coincidencia en la vida nacional. En ella es necesaria una fuerza unificante "capaz de representar a la comunidad entera de la que es como la conciencia" (A, 269). Surge entonces la necesidad de un *poder penal* y de una *autoridad* la cual es ratificada por el concurso de las voluntades humanas. Pero la voluntad no se restringe a los límites de las patria: aspira a desposar a la humanidad misma y a formar con ella "una sola voluntad" (A, 275). Poco a poco se desarrolla un sentimiento nuevo de la humanidad, a diferencia de la antigua filosofía que resumía todo en la ciudad como el coronamiento universal: "Sin renunciar al patriotismo y para conservar su sabor, hay que aprender a ser más que un ciudadano, a fin de degustar, a fin de amar en los otros, no al padre, al amigo, al compatriota, al huésped, al extranjero o al aliado, sino al hombre que no tiene otros títulos que el de ser hombre; un desconocido, un enemigo tal vez, pero un hombre" (A, 276).

- Pero más allá de la familia, la patria y la humanidad la práctica humana busca una respuesta universal y necesaria, aspira a una moral natural. Una primera forma es la moral naturalista, es decir la que surge de la experiencia humana que se constituye poco a poco en ideal de vida. Sin embargo esta forma de moral natural se manifiesta como cambiante y el hombre aspira a hacer de ella algo fijo e inmutable: surge entonces la moral metafísica, con la que intena mediante normas ideales, regular su vida práctica: "la concepción de esta finalidad ideal manifiesta, no la insuficiencia o la penuria de una voluntad necesitada, sino la sobreabundancia de una vida íntima que no encuentra cómo emplearse plenamente en el universo real" (A, 293). Pero ese mundo ideal propuesto por la moral metafísica no satisface aún a la voluntad, que aspira a obrar la *síntesis de lo real y lo ideal* "en el fenómeno de una obligación de conciencia" (A, 299). Esta moral moral es, sin embargo, también limitada: "por muy esclarecida que esté la conciencia por las las lecciones de la experimentación práctica, por muy rica que se la suponga en datos empíricos o en claridades metafísicas, el conocimiento se detiene pues, tarde o temprano, per siempre inevitablemente, ante un misterio que no puede penetrar la mirada del espíritu" (A, 299). Estas diversas formas de moral natural manifiestan pues la contradicción entre lo real y lo ideal, entre el hecho actual y el deber formal. Por eso el hombre aspira finalmente como término de su deseo a algo real pero fuera de lo real (A, 303), algo divino.

- Es en la acción supersticiosa donde finalmente la voluntad intenta culminar su acción y bastarse a sí misma. Esta acción reviste múltiples formas: en primer lugar se materializa en un objeto, un *fetiché*: junto a él surgen los *actos rituales*, y con ellos el oscuro sentimiento de un infinito subjetivo, "theion ti", en cada uno de sus actos (A, 308). Es en los actos supersticiosos, en las prácticas rituales donde el hombre busca la conciliación con la potencia misteriosa de la cual depende. Pero el esfuerzo por bastarse tiene su punto culminante cuando el adorador no busca el término de su adoración en un objeto exterior a él, ni en su acción subjetiva, sino en *él mismo*: "Y no era este el deseo primitivo del querer? obtener que el fenómeno sea tan

amplio y tan rico que absorva todo y subsista solo" (A, 314). Pero la acción supersticiosa tiene *un sentido más amplio*: es el intento del hombre por bastarse a sí mismo absolutizando alguna esfera de lo real. Así por ejemplo *Kant* pretendió *fundamentar absolutamente en la práctica humana* lo que racionalmente no podía alcanzar. Pero también la absolutización de *la naturaleza*, de *la sociedad* y de *la ciencia* son modos de superstición pues todos atribuyen al objeto un carácter soberano y pretenden rendirle un culto apropiado. Contra estos ídolos la crítica busca más allá de ellos el sentido de la práctica, en la liberación de todo criterio de conducta: ya no se trata de un objeto de culto sino de *un culto sin objeto*. "Actuar por actuar deviene entonces la superstición de aquellos que no quieren ninguna otra" (A, 317). Pero precisamente en esta acción se revela una vez más la aspiración infinita del corazón que es ahora impotente para realizarse. De este modo la crítica más acerva ("l'impitoyable Critique" A, 318) nos prepara con su obra destructora al verdadero sentido religioso.

-----

Al comienzo de este apartado señalé que la pregunta por el sentido de la práctica buscaría su sentido dialécticamente intentando encontrar en el inmenso campo del fenómeno la coincidencia de las dos voluntades. La voluntad buscó primero del lado del objeto la coincidencia consigo misma: fue la tarea del esfuerzo científico. Al no encontrarla lo hizo del lado del sujeto. Sin embargo la libertad subjetiva no pudo encerrarse en sí misma y buscó concretarse en los determinismos individuales y sociales. Esta encarnación de la subjetividad en busca de su sentido dio como fruto el nacimiento de la sociedad. Pero por encima de los cambios históricos y de las normas variables la voluntad aspiró a una moral fija e inmutable (metafísica). Sin embargo también allí se mostró la no coincidencia entre lo ideal y lo real y por eso en último término proyectó más allá de lo ideal y lo real un objeto absoluto al que adorar, un ídolo. Este siguió luego un proceso de subjetivización y terminó por confundirse con el sujeto mismo. Finalmente la crítica culminó su obra destructora eliminando todo absoluto como sentido de la práctica, lo cual no era sino un intento encubierto de absolutizar la contingencia y persistía por tanto en él, el conflicto primitivo. La búsqueda del sentido mediante el proceso dialéctico tenía como objetivo lograr la plena suficiencia del hombre en el plano natural. Ello significaba buscar el sentido de la práctica en la identidad del hombre con su naturaleza, de lo real con lo ideal, de lo infinito con lo finito, de la libertad y el determinismo, del ser y el aparecer, del sujeto y el objeto.

La conclusión y con ella *el sentido de este proceso dialéctico* no puede ser aparentemente más negativa: el término final de la acción humana es necesario, ya que no puedo prescindir de él sin contradecir mi voluntad de realizarme, pero al mismo tiempo es impracticable. El orden natural es insuficiente y por tanto es imposible para el hombre igualarse a sí mismo mediante su solo esfuerzo subjetivo (mediante su "praxis"). El objeto es siempre inadecuado y por eso, una vez agotada toda posibilidad de objetos, es necesario concluir que *el sentido objetivo de la praxis no es el sentido último de la práctica*, y que la aspiración de hacer del infinito un instrumento de la praxis se revela contradictoria. El sentido de la práctica está más allá del orden natural (i.e. de la relación sujeto-objeto) y por tanto del orden de la praxis. Estamos en un impasse: pues la voluntad ha tomado conciencia de sus límites pero no puede renunciar a su aspiración ilimitada. Sería una sutil *tentación de orgullo* (A, 320) querer contentarse con la finitud. El determinismo de la acción señala que precisamente el hombre no se contenta con el fenómeno cualquiera que este sea. Por eso así como en una primera respuesta la voluntad había querido *esquivar el conflicto* y prescindir de la tensión sujeto-objeto, negando sucesivamente uno de los dos términos y absolutizando inevitablemente al otro, y así como a continuación quiso encontrar en la *relación misma* el sentido de la práctica, se manifiesta ahora una *tercera posibilidad*.

En esta tercera etapa del recorrido de la pregunta por el sentido de la práctica recorreré la cuarta y quinta partes (exceptuando el último capítulo) de "L'Action". Se trata de ver por un lado el conflicto entre *la pretensión imanentista* de la voluntad y *la inevitable trascendencia* de la acción humana. Por otro lado este conflicto plantea una alternativa. Ella mostrará de qué modo al hombre se le ofrece necesariamente la posibilidad de quedarse en el fenómeno o de abrirse a aquello que lo posibilita. Blondel la sintetiza en estas palabras de San Agustín: "Amarse hasta el desprecio de Dios, amar a Dios hasta el desprecio de sí" (A, 335). Pero al destacar el sentido *teológico* de la práctica<sup>31</sup> no debemos olvidar que lo que está en juego es la pregunta por el hombre y por su vida, es la pregunta por el sentido de *su* práctica: por eso el sentido *teológico* de la práctica ha de ser también *teológico* a fin de sintetizar en él la aspiración divina y humana de la práctica.

### 3) El sentido teológico de la práctica

La voluntad ha tratado de determinar dialécticamente el sentido de la práctica, buscándolo en el fenómeno solo. Esa pretensión aborta, dice Blondel, porque "lo que quiere y lo que actúa permanece siempre *superior* a lo querido y hecho" (A, 323, yo subrayo). No dice que permanece "exterior" o "interior" sino "superior"<sup>32</sup>: se trata de algo inalcanzable para todo esfuerzo horizontal, subjetivo, para toda praxis. De aquí surge un conflicto, una "antibolía" (A, 323) entre dos voluntades: la que busca *nivelar* la superioridad de lo querido, y la que aspira a un orden *superior* al orden natural sin poder alcanzarlo por sus propias fuerzas. Siguiendo el proceso descrito por Blondel voy a mostrar primero de qué modo se plantea el conflicto, segundo a qué alternativa nos conduce, y finalmente cuál es el *sentido último* (teológico, en sentido estricto) *de la práctica*.

#### 1. El conflicto

- En un primer momento, la voluntad contradicha y vencida (A, 325) siente la tentación de oponerse a su propio dinamismo que la lleva necesariamente a un término más allá de sus fuerzas: querríamos bastarnos pero no podemos (A, 325). Qué nos manifiesta esta experiencia de impotencia? Que hay un determinismo distinto al de la acción querida; se trata de un determinismo nuevo, anterior, más profundo "que precede, abarca y sobrepasa nuestra iniciativa personal" (A, 326). La novedad de este determinismo reside en que al tomar conciencia de él *no lo podemos someter a nuestra "voluntad querida"* como lo hacíamos con los determinismos anteriores. La "ciencia de la práctica" no puede reducirlo a mero fenómeno. Es por tanto un determinismo no objetivable ni manejable por la voluntad del sujeto y por eso se contrapone a ella y la vence. Dónde lo experimentamos? En el hecho mismo que *queremos sin haber querido querer*. Esta experiencia primordial, este vacío que sentimos hacia atrás hace estallar todo intento de cerrar el círculo de la práctica hacia adelante. Pero no es necesario agotar el mundo para caer en la cuenta de esto: *el mal, el sufrimiento, la muerte* nos muestran

<sup>31</sup> Respecto a la discusión entre *H. Bouillard* y *H. Duméry* en torno a la noción de sobrenatural (teológico), en mi opinión ambos tienen algo de razón: por un lado "L'Action" surge de la experiencia estrictamente católica de Blondel (cfr. Cap. I) pero por otro lado ella no presupone la fe. Por eso hablar de "surnaturel indéterminé" (Bouillard) si bien se presta a algunos equívocos (porque no se trata de un teísmo natural, ni de una idea vaga), sin embargo apunta a la determinación formal de lo sobrenatural como "noción" y no como contenido o realidad teológica. cfr. *H. Bouillard*: "Blondel et le Christianisme" (Paris 1961), *H. Duméry*: "Raison et Religion dans la Philosophie de L'Action" (Paris 1963).

<sup>32</sup> Se puede ver aquí una semejanza con la dialéctica agustiniana del "extra", "intus", "supra". Sobre la relación entre la filosofía blondeliana con S. Agustín cfr. *J. Chaix-Ruy* "Maurice Blondel et Saint Augustin" en *Rev. des études august.* 11 (1965), 55-84.

"el conflicto con una voluntad cuyo primer movimiento es odiarlo a revelarse ("se revolver")" (A, 329). La fuerza de este nuevo determinismo reside en que *no puede ser objetivado* porque las posibilidades de objetivación han quedado agotadas en el proceso dialéctico de la práctica. Allí la voluntad mostró *todo su poder*: lo que queda (el "résidu" A, 332) es precisamente *lo que no puede* a pesar de todo su poder.

- Ese sentimiento de impotencia "pone en evidencia a la voluntad queriente en toda su pureza" (A, 333). Y lo que ella quiere no es ya un objeto, un hecho, sino el acto mismo del querer, "el ser mismo de la voluntad" (A, 334). La voluntad manifiesta con ello una *adhesión a sí misma* por encima de la muerte, porque ella aspira a la vida y no a la nada como lo pretendía el pesimismo. Pero se trata de un quererme más allá de lo que puedo subjetivamente, "más allá de todo lo que es y de todo lo que soy" (A, 336). Al quererme quiero *algo más que el fenómeno*, algo que está "fuera de los fenómenos" (A, 336), que "parece nada" (ibid.), precisamente porque no es *algo* objetivable. Pero este nuevo determinismo parece con ello haberse utilizado hasta el extremo: no solamente nos es impuesto nuestro querer, sino también "no es impuesto el imponernos a nosotros mismos" (A, 337). Cuál es el sentido de esta nueva ambición? Cuál es el contenido de este querer querer? "Me es imposible alcanzarme directamente, de mí a mí hay un abismo que nada a podido llenar" (ibid.). Pero por otro lado: "No puedo detenerme, ni volver atrás, ni avanzar solo" (A, 338).

En esta triple imposibilidad resume Blondel las tres primeras partes de "L'Action": no puedo detenerme escapando al conflicto como lo pretendía el diletantismo, ni volver atrás negando el sentido del proceso como lo pretendía el pesimismo, ni avanzar solo quedándome en el fenómeno. De esta triple imposibilidad que no se encierra en sí misma, surge *otra presencia* que *ya estaba* (implícitamente) desde el comienzo del proceso. Se trata de algo que trasciende mi acción por eso "hay que estudiarlo no en la medida en que el conocimiento presume penetrar en él, sino en la medida en que su acción penetra y promueve la nuestra" (A, 338). Esta cuarta parte de "L'Action" no es por tanto una repetición de las tres primeras sino que muestra su sentido en y más allá de ellas.

- Comparando las pruebas de Dios en "L'Action" con el "Proslogion" de San Anselmo, J.C. Dhotel señala una *actitud espiritual* semejante en ambos procesos: pues así como en San Anselmo se riman la invocación y la argumentación, en Blondel se da un ritmo análogo en el tercer momento de la cuarta parte de "L'Action".<sup>33</sup> Todo el movimiento del determinismo, dice Blondel, nos lleva a la afirmación de un "*Unico Necesario*". Pero en seguida añade que no se trata de una deducción o de una construcción lógica del entendimiento: "lo que hace la fuerza de la prueba es que ella manifiesta simplemente la expansión real de la voluntad" (A, 339). Es una prueba "*que resulta del movimiento total de la vida, una prueba que es la acción entera*" (A, 341, yo subrayo).<sup>34</sup> En ella Blondel recoge todo el movimiento anterior,

<sup>33</sup> cfr. J.C. Dhotel: "Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans "L'Action" de 1893". Arch. de Phil. enero-marzo (1963) 6. Más adelante añade: "El texto mismo (de Blondel) deja presentir una invocación. En efecto, hay como un detenerse, un momento de recogimiento ("recueillement") solemne al comienzo de este tercer momento. Solamente que en lugar de rezar en voz alta como lo hace San Anselmo o él mismo en sus Carnets, Blondel, a la manera de San Ignacio en los Ejercicios, indica sumariamente lo que conviene hacer" (p.7). Seguidamente compara la actitud propuesta por Blondel (A, 340) con la anotación 3 de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, indicando que allí donde Blondel propone un acto de la voluntad, Ignacio habla de oración. Por otra parte el "recueillement" de que habla Dhotel implica un "recoger" el camino recorrido y un "recogerse" interiormente ante lo que se oculta.

<sup>34</sup> cfr. H. Duméry: "La philosophie du jeune Blondel" Rev. Phil. Louv. agosto (1966) 413-414, señala cómo una ambigüedad en Blondel la demostración de la existencia de Dios por el dinamismo de la voluntad y ve como única salida una postulación al estilo kantiano. En mi opinión vuelve con ello a la separación entre "erkennen" y "denken" que Blondel busca superar y abandona la práctica para quedarse sólo en un plano trascendental. La imposibilidad de una prueba puramente lógica de la existencia de Dios no lleva a Blondel a *postular* a Dios sino a experimentarlo ("éprouver") retomando todo el camino anterior.

retomando sus tres tomentos, el objeto (la naturaleza) mediante el argumento *cosmológico*, el sujeto (individual y social) mediante el argumento *teleológico*, y lo que lo posibilita a ambos, mediante el argumento *ontológico*. El primero se apoya en el mundo fenoménico y muestra de qué modo "la necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta del necesario" (A, 344). Hay algo que no es ni nada, ni ninguno de los fenómenos. Pero para encontrarlo no puedo partir de ellos, ni de él mismo, sino que debo partir de mí. Por eso el argumento siguiente (teleológico) se apoya no ya en la experiencia del objeto, sino en el sujeto que comprende ese mundo. En la experiencia subjetiva el "único necesario" se manifiesta en la *coincidencia* entre la práctica y el pensamiento. Pero esta identidad *nos es dada* y se nos escapa: está *en* nosotros, sin ser *de* nosotros. Es una *identidad inestable* y por ellos se revela como un *don* y como "la mediación permanente de un pensamiento y de una acción perfectas" (A, 346). De este modo hay en el fondo de *mi* conciencia *un yo mas que yo* (A, 347). El *argumento ontológico* resume los dos anteriores. El no es el pasaje de la idea de Dios al ser de Dios, sino que culmina el movimiento que ha encontrado "primero la idea en el ser y el ser en la acción" (A, 348). Es a partir del fracaso de nuestra voluntad de igualarse consigo misma que descubrimos el misterio de la adecuación absoluta del ser, del conocer y del actuar (A, 349). Las tres pruebas de la existencia de Dios sólo encuentran su sentido si las tomamos juntas, no como si fueran un juego del entendimiento sino partiendo de la práctica, porque las *tres* reproducen la *unidad* de la vida misma. Por eso *el ritmo de su exposición* no es arbitrario, porque es el ritmo mismo de la vida. Pero esta prueba dialéctica no tiene sentido sino es ella misma una acción, y si no surge como enseñanza de la acción misma, pues la práctica es una "teergia" (A, 352), una síntesis del hombre con Dios. Este conocimiento de Dios nos lleva a aspirar a *asimilarlo en nosotros mismos*, con lo cual se plantea una *alternativa* "que resume todas las enseñanzas de la práctica" (A, 354).

## 2. La alternativa

Dios está más allá de nuestro pensamiento y de nuestra praxis: "Qué hay que *hacer* entonces? Morir a sí mismo para vivir en él? pero cómo? o bien desentenderse de él, o si es necesario, ponerle al servicio del hombre, para tenerlo para sí sin ser para él?" (A, 356).

"Primera opción: la muerte de la acción" (A, 358): La primera posibilidad es *optar contra Dios*. El hombre busca salvar su finitud y al hacerlo hace de ella un infinito, perdiendo al verdadero Infinito. Se queda con algo pero pierde todo. "En esta opción se insinúa el absoluto y el infinito de una voluntad que da un ser a los fenómenos, y que hace de ellos una realidad subsistente e indestructible" (A, 370). Es la pretensión de *absolutizar el sentido dialéctico de la práctica*, de quedarse en la relación sujeto-objeto y de buscar en ella la *suficiencia total*: "ser sin el Ser" (A, 372).

"Segunda opción: la vida de la acción" (A, 374). La segunda posibilidad es aceptar la *insuficiencia del orden natural*. Blondel describe esta aceptación con términos como "inmolación mortificante", "espíritu de sumisión y desprendimiento", "abnegación", etc. Así como en la experiencia dialéctica el hombre buscaba la *eficiencia* en la praxis material, vital y social, ahora en esta segunda opción se trata de "desprendernos de nuestra pequeña perspectiva individual para realizar el absoluto en nosotros y realizarnos en el absoluto" (A, 370).

Podríamos decir que en la dialéctica del "en si" y del "para si" se abre la posibilidad de un tercer término que no es la síntesis de los dos sino que los posibilita y por eso ambos pueden ser no sólo "en y para si" sino éste "*desde* en y para otro". La praxis como actitud de conquista del "en si" en el "para si" se abre desde sí (habiendo tomado conciencia de su finitud) al

verdadero Infinito. La auténtica transformación del mundo exige un ritmo pascual de muerte (a sí mismo) y vida (en y para otro). Esta muerte a nosotros mismos es una auténtica "mortificación" (A, 379), porque es en la práctica acomo *morti-ficación* donde queremos ser suplantados por Dios. Esta opción por la muerte de la voluntad propia se manifiesta en la acogida del sufrimiento como aquello que escapa a nuestro poder y que es percibido como "lo nuevo, lo inexplicable, lo desconocido, lo infinito, que atraviesa la vida como una espada reveladora" (A, 381).

Esta opción *no es* finalmente *obra de la voluntad*: sería justamente el voluntarismo supremo! Hay que unir en la práctica dos disposiciones: convencernos quees Dios quien actúa y que por tanto nuestro esfuerzo es siempre insuficiente, pero por otro lado debemos hacer todo lo que podemos, con la conciencia de no tener en nosotros "ni el principio, ni el medio, ni el fin" de nuestra acción (A, 386).<sup>35</sup> Ahora bien, esta conciencia de la impotencia natural del hombre para alcanzar su fin "es propiamente la noción de sobrenatural" (A, 388).

### 3. El sentido teológico de la práctica

"La acción no se completa en el orden natural" (A, 389). Pero hablar de "sobrenatural" no es salirnos de la filosofía? No, porque no se trata de determinar ni los contenidos, ni la existencia de una revelación positiva. A diferencia de *Hegel*, la dialéctica blondeliana permanece abierta al Misterio y a la gratuidad de la Revelación, ya que la afirmación *necesaria* de lo sobrenatural no implica ni la determinación de los contenidos teológicos (pues: "no es legítimo pretender descubrir, por la razón sola, lo que tiene que ser revelado para ser conocido" A, 391), ni la afirmación de su existencia (pues: "dos proposiciones sobrepasan igualmente el derecho estricto de la ciencia puramente humana: "no es" - "es" A, 389).

*P. Henrici* (Hegel und Blondel, 202) señala: "La categoría de necesidad es expresión de un vacío en una tensión dialéctica, de la que por lo menos un polo (como factum) se encuentra siempre en el plano de lo real". Hemos partido del factum de la acción y de ella surge la necesidad de lo sobrenatural. A propósito de esto había dicho Blondel anteriormente:

"Espera cordial del mesías desconocido; bautismo de deseo, que la ciencia humana es impotente de provocar, porque *esta necesidad* ("besoin") *misma es un don*. Ella (i.e. la ciencia humana) puede *mostrar la necesidad* ("nécessité") pero no puede hacerla nacer" (A, 388, yo subrayo).

- En primer lugar se pregunta Blondel cuál es el origen de la idea de los dogmas (y de los preceptos) revelados. La noción de revelación nace del movimiento mismo de la acción que busca igualarse a sí misma. Tanto para aquellos que se quedan solamente en el orden natural como para los que admitiendo el deseo del infinito no se entregan a él, hablar de revelación es algo odioso, pues ella provoca el desconcierto de la razón que preferiría la plena luz a la plena oscuridad. Y sin embargo el deseo profundo de la voluntad es justamente "que lo inaccesible se haga accesible" (A, 396, yo subrayo), que el Infinito se ofrezca "bajo el aspecto de lo finito" (A, 395). Para discernir esta presencia el hombre debe hacerle un lugar en su corazón ("le vide du coeur" A, 398), y mediante su sumisión expresar su aspiración íntima a que la iniciativa sea toda de Dios.

- Pero de qué sirve creer aquello que no podemos comprender? "Es aquí, todavía y sobre todo, que se manifiesta la eficacia soberana y la potencia mediadora de la acción" (A, 400). De qué

---

<sup>35</sup> En los "Carnets intimes" Blondel distingue entre el "rénoncement" propio de la consagración religiosa, y el "détachement" por el que el hombre "se rattache très purement à tout être et à toute science" (CI, 183-184); cfr. *M. Ossa*: "Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de M. Blondel" Rev. d'Ascet. et Mystique, 38 (1962), 483-509.



modo se opera la *síntesis* entre *nuestra aspiración a lo sobrenatural y la voluntad de incluirlo todo en la inmanencia*? De qué modo lo trascendente puede ser plenamente inmanente sin dejar de ser absolutamente trascendente? Sólo por la fe, es decir cuando el hombre renuncia a "fundarse a sí mismo" (A, 402) teórica o prácticamente y da "el paso decisivo de la acción" (ibid.), reconociendo que su aspiración va más allá de sí mismo. La fe no nace por tanto de "un esfuerzo del pensamiento" (A, 402) sino del acto en que el hombre renuncia a darse un sentido. De este modo la fe surge de la práctica y se purifica por ella: "De la letra al espíritu, del dogma al precepto, hay un intercambio perpetuo y una solidaridad íntima. La letra es el espíritu en acción" (A, 404). Es por tanto en la "*práctica literal*" donde el *pensamiento creyente* encuentra su realidad vida. *Ella es el sentido último de la aspiración humana.*

- Cuál es el sentido de la "práctica literal"? Una vez más expresa Blondel que estamos siempre en el plano de la *filosofía* y que por tanto no se trata de definir si es real o posible esta práctica, sino que es *necesaria* y que con ella culmina el estudio completo del determinismo de la acción. Se trata por tanto de intentar responder una vez más a *la pregunta por el sentido de la práctica*: "Cómo igualar el término querido con el principio mismo de la aspiración voluntaria?" (A, 406). Blondel intenta mostrar ahora que la práctica no es una receta, letra muerta, mecanismo, sino que "si hay una letra donde no habita sino la muerte y la corrupción, hay una necesaria que lleva la vida y la salvación" (A, 408). Veamos cuáles son sus *principales características*:

1) En primer lugar la práctica no es un sucedáneo del conocimiento sino que es el lugar mismo de la conversión y de la fe. Ella es la expresión necesaria de la intención que sólo es reala cuando *se determina y concretiza*, en lugar de perderse "en una vaga y flotante aspiración de infinito" (A, 409). De este modo "en la simplicidad de las prácticas más populares hay más de infinito que en las más altas especulaciones o en los sentimientos más exquisitos" (ibid.). Es en la práctica donde *se unen dos órdenes* que parecían incomunicables; lo que no es cognoscible es practicable: "la acción agranda el pensamiento" (A, 410).

2) Esta sujeción a la práctica en lugar de disminuir la libertad la libera del yugo de su propia luz, la hace buscar siempre más allá de sí misma, en un perpetuo rejuvenecimiento. Esta actitud de apertura permanente a lo nuevo, la describe Blondel con estas palabras.

"No descansar ni sobre la duda ni sobre la certeza; no atarse jamás a la verdad como a otros ídolos; aún prometiendo una fidelidad invencible, permanecer en temor y en libertad; siempre temer perder y siempre esperar la luz; llevar en su corazón *la angustia del buscador con la serenidad y la docilidad crédula del niño*, ese es sin duda el camino, no de la esclavitud sino de la liberación." (A, 410, yo subrayo)

De este modo el hombre *no es su centro de perspectiva*; hay un centro pero este "está en todas partes" (A, 411) y el hombre no puede apropiarse de él.

3) La alianza del hombre con Dios se afirma por la práctica literal, porque es en ella que la fe se nutre y se ilumina. Es en la práctica donde *el hombre engendra a Dios en él no sólo como individuo* sino también *como sociedad*: "Sí, solamente la práctica opera este prodigio de formar, con la diversidad de los *espíritus*, un *cuerpo* único" (A, 413).

4) Es verdad que la práctica es por otra parte radicalmente insuficiente. Sería una ilusión buscar el elemento estable en la fe sola o en las obras solas, en el sujeto o en el objeto: "en el transcurso de toda esta ciencia de la práctica ha aparecido constantemente que la acción es algo nuevo y heterogéneo con relación a sus propias condiciones" (A, 415). La práctica *no*

*igual a la fe*, pero esta no es posible sin la práctica ya que "el verdadero infinito sólo puede estar inmanente en la acción" (A, 415).

5) La práctica no surge pues de la voluntad del hombre sino para ser verdadera debe ser prescrita. Si no ella se convertiría en un acto de idolatría; si no es sobrenatural es supersticiosa. Así como la fe no nace del hombre, tampoco la letra surge de la iniciativa humana.

6) En la práctica religiosa las relaciones entre el pensamiento y la acción se encuentran conservadas y completadas porque la fe necesita manifestarse en preceptos y estos completan la fe. Pero además se produce un *viraje* porque en vez de ser la fe quien no encuentra un signo que se adecue, es el *signo quien no encuentra en la fe una forma adecuada*. En efecto, no es la voluntad del hombre la que se expresa en lo sensible, sino que este *manifiesta el querer infinito de Dios*. El signo posibilita la unión de la *vida de Dios* en la *vida del hombre*: el hombre da a luz a sí mismo dando a luz a Dios. Esta exigencia final del determinismo de la acción hace que Dios se nos ofrezca como aniquilado "a fin de que demos su plenitud a esta nada aparente" (A, 421). Es allí donde "nuestra voluntad encuentra finalmente su ecuación" (ibid.). Se trata de una *comunidad verdadera* y de una *mutua generación* de las *dos voluntades* que viven en nosotros.

7) *En resumen*, el infinito que buscamos como sentido definitivo de la práctica, no está ni en los hechos, ni en los sentimientos, ni en las ideas, *sino en la acción*. Es en la práctica, en la letra, más que en la abstracción del pensamiento, donde se manifiesta la Verdad que es también Vida.

Hemos buscado la autonomía total de nuestra acción y hemos tenido que reconocer que *Dios solo* actúa en nosotros y nos permite ser y hacer lo que queremos; por eso "el triunfo de nuestra independencia está en nuestra sumisión" (A, 423). Es por la *abnegación* que logramos la verdadera independencia: ella permite que las dos voluntades sean una sola "y es por eso que a la acción sola le es atribuido el poder de manifestar el amor y de adquirir a Dios" (A, 423).

-----

La pregunta por el sentido de la práctica desembocó necesariamente en la opción por (o contra) el sentido *teo-lógico* de la misma. Pero además de manifestarse como el sentido necesario (*teo-lógico*) de la práctica, la ciencia de la acción mostró el sentido teológico de la misma. Ello significó la apertura positiva de la filosofía a la Revelación pues "es legítimo considerar estos dogmas no sin duda como primeramente revelados, sino como reveladores; es decir, confrontarlos con las exigencias profundas de la voluntad, y descubrir allí, si está, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada." (A, 391) De este modo la "separación de competencias" (A, 393) entre filosofía y teología se ha de entender *no como una oposición sino como una complementariedad*:

"Ellas permanecen distintas una de la otra, pero distintas en vistas de un concurso efectivo: *non adjutrix nisi libera; non libera nisi adjutrix philosophia*. La plenitud de la filosofía consiste, no en una presuntuosa suficiencia, sino en el estudio de sus propias impotencias y de los medios que, por otra parte, le son ofrecidos para solventarlas." (A, 393)

Es en la opción misma como renuncia a la voluntad de poder donde Blondel va a mostrar la superación real de todas las dicotomías de la ciencia de la práctica: sujeto y objeto, ciencia

objetiva y ciencia subjetiva, individuo y sociedad, humano y divino, natural y sobrenatural. Se trata de una superación real pero no total (como en Hegel): porque en ella la praxis no se subordina al pensamiento o viceversa, sino que ambas se dejan mediar (y medir!) por el Infinito. La práctica no encuentra su sentido ni en las cosas, ni detrás de ellas, sino en aquello que está *sobre ellas* y que *las abarca a todas*. La libertad del hombre consiste en la posibilidad de optar por el sentido teológico de *su* práctica: por eso el problema de Dios es primariamente el problema del hombre. En efecto, se trata de optar entre dos maneras de concebir al hombre.

En *la primera*, la materia, la vida y la sociedad no son sino medios de la autorealización del hombre dentro de su felicidad temporal. Esta búsqueda de realización se caracteriza por un progresivo dominio del hombre sobre los determinismos.

En *la segunda* el hombre renuncia a su voluntad de poder y reconoce su impotencia radical. Esta renuncia es al mismo tiempo la acogida de un poder ilimitado que habita *en él* sin ser *de él*. El sentido de la renuncia es por tanto *no querer usar al Infinito* como instrumento de la praxis. La abnegación es eminentemente des-idolizante y por eso en lugar de someter al hombre a un poder de opresión, lo entrega a Aquel que puede liberarlo plenamente. Su práctica será la *encarnación de un querer* que sobrepasa la finitud como finitud, y que hace aspirar al hombre siempre hacia lo nuevo.

En lugar de ser un poder la libertad es una respuesta. En efecto, no se trata de buscar la coincidencia con un *ideal*, con un deber-ser, sino que para realizar el hombre el ideal de su naturaleza, debe responder a un *llamado* que sobrepasa su naturaleza y que lo invita a una *comunión*. Pero si es un llamado está más allá de la visión y por tanto del pensamiento, el cual sólo puede mostrar su necesidad pero no su realidad. La libertad no queda sometida con ello a una heteronomía, ni tampoco afirma por sí misma su autonomía constituyéndose en su propia ley. A propósito de ello dice J.C. Scannone:

"La Norma de las Normas es para Blondel absoluta, pero sin embargo histórica ("geschichtlich"), no sólo en cuanto es la Verdad del acto libre y creador ("la vérité de l'amour créateur" A, 464), que se "encarna" en el factum de la acción, sino también en cuanto se manifiesta progresiva e inabarcablemente." (op.cit. 194)

Se trata por tanto de una *norma interna*, que *mide* fáctica pero absolutamente a la libertad y que al mismo tiempo *respeta* su autonomía ofreciéndose libremente en la opción. Por eso, a diferencia de Hegel, la dialéctica de Blondel es una "dialéctica desde la libertad" (Scannone, op.cit. 179ss) ya que el Logos que la mide es libertad y por eso la "lógica de la acción" en lugar de completarse en un "*saber absoluto*" se abre a *la práctica* misma. Por ello:

"la lógica de la acción busca únicamente descubrir un *itinerario* que permita a la inteligencia de los doctos reunir lentamente y seguramente las alturas de los humildes y los pequeños; ella *los lleva a un punto de partida*. Pero la luz con la que ilumina el camino no dispensa a nadie del esfuerzo necesario para subir allí." (A, 474, yo subrayo)

Por eso aunque la luz que aporta la "ciencia práctica" no es de naturaleza diferente a la de la visión especulativa:

"difiere de ella sin embargo como dos aspectos del mismo paisaje, según que el sol está delante o detrás del espectador: la vista es más neta donde hay menos rayos; y el reflejo nos guía mejor que el hogar ("foyer") [...] Ni la práctica es asunto de sentimiento y de inspiración generosa sin rigor lógico, ni ella es simplemente un

teorema en acto. Lo que lleva en ella, aunque totalmente penetrable al conocimiento, es infinitamente más que el conocimiento." (A, 478-9)

Pero al señalar un sentido más allá del fenómeno, no estamos en un misticismo?<sup>36</sup> Blondel responde a esta pregunta que le fue formulada durante la "soutenance" diciendo que el término de la acción no está más allá de la realidad dada, sino en la acción misma. El no ha fabricado un ideal, sino que ha buscado cuáles son las exigencias *internas* de la acción humana y ha mostrado que querer el infinito no es el punto de partida de la ciencia de la práctica sino su punto de llegada. Antes *ha buscado todos los caminos posibles* para ignorarlo, suprimirlo, negarlo, etc.:

"Pero de todas estas tentativas no surge sino un sistema de afirmaciones ligadas, que, poco a poco nos llevan a poner ante el pensamiento reflexivo y la opción de la voluntad lo que ya estaba en el origen del movimiento por donde uno le huía" (Et. Blond. I, 83)

*La práctica literal culmina el proceso que ha recorrido la pregunta por el sentido de la práctica.* Resumamos brevemente sus características: 1) es el lugar de la conversión y de la fe; 2) en lugar de disminuir la libertad, la libera del yugo de su propia luz; 3) en ella se afirma la alianza del hombre con Dios; 4) da sentido y unidad a la unión humana; 5) se nutre de la fe y la expresa; 6) no surge de la voluntad del hombre; 7) manifiesta a la Verdad que es también Vida. La práctica literal expresa la esencia de lo que Blondel entiende por "la pratique". En ella se da la *unión* del hombre y Dios pero se mantiene al mismo tiempo la *diferencia* radical de ambos, de tal modo que Dios permanece inabarcable para el pensamiento y la voluntad del hombre

Siendo el origen y el sentido de la práctica, el Infinito se da en ella sin ser de ella. Esta unidad en la que ambos términos no se identifican dialécticamente sino que permanecen unidos en la diferencia, es el *sentido de las unidades anteriores* cuya diferencia la voluntad pretendió abarcar (cfr. la unión entre la percepción y lo percibido, entre la ciencia y la subjetividad, entre los determinismos y la libertad, entre la acción individual y la social, entre lo natural y lo sobrenatural). A propósito de esta *unión* escribe Blondel:

"Lo que es imposible a la mirada del entendimiento y por el esfuerzo solo del pensamiento, deviene una realidad en la práctica; es ella lo que asocia, en una *perfecta síntesis*, dos naturalezas en apariencia incompatibles. Solamente dos voluntades pueden *unirse en matrimonio*, de manera que no formen, en una cooperación estrecha, sino una misma cosa, *ut unum sint*." (A, 423, yo subrayo).

Esta unidad plena, es unión en libertad, es un matrimonio en el que dos libertades se unen íntimamente respetando hasta lo infinito su *diferencia*:

"Buscando la razón del vicio especulativo que quería remediar, me pareció que la costumbre de restringir la filosofía al aspecto nocional y a las representaciones abstractas determinaba este abuso de las distinciones que aísla la naturaleza del pensamiento, el pensamiento de la acción, y aún la acción de la fe y de la búsqueda. Me interesé entonces en encontrar el lugar geométrico en la intersección donde *se unen* estas cosas que *con razón eran discernidas y distinguidas*, pero que *erróneamente se separaban*, aislaban y oponían. Me pareció que *la acción humana* es

<sup>36</sup> Esta objeción le fue formulada por E. Boutroux durante la "soutenance": "No estar contento con lo que es, buscar el término de la acción más allá de la realidad dada, eso es lo que hacen los místicos y eso es lo que Ud. hace" (Et. Blond. I, 80).

realmente este punto de convergencia donde las potencias de la *naturaleza*, las luces de la *inteligencia*, las fuerzas de la *voluntad*, y aún los aportes de la *gracia* se encuentran, *no para confundirse* ni todavía menos para combatirse o destruirse, sino para concertarse y suscitar la magnífica unidad de nuestro destino." (Et. Blond. 1, 17, yo subrayo)

A propósito de esta unión en la diferencia dice *J.C. Scannone*:

"La acción es pues una unidad originaria *fáctica y abierta*. Lo que aparece incompatible e impenetrable en las dicotomías de las abstracciones conceptuales, es una cosa ("Eines") en la acción, en la insuperable ("unaufhebbar") y al mismo tiempo originaria diferencia. Pues la acción es "énosis epanción"." (op.cit. 93)

-----

Luego de haber señalado las tres etapas fundamentales (la primera por el sentido de la pregunta por el sentido de la práctica, la segunda por el sentido dialéctico de la práctica y la tercera por el sentido teológico de la práctica) en el desarrollo de la pregunta por el sentido de la práctica, es importante destacar su unidad. Se trata de un solo movimiento y de un solo sentido. Respecto a ello dice Blondel:

"Desde la primera intuición de nuestros sentidos, por el hecho solo que la conocemos y que puede llegar a ser un objeto de decisión y de opción, yo colocamos implícitamente el problema de nuestro destino; y es *la unidad de este determinismo subordinado* que yo he querido manifestar uniéndolo poco a poco a su fuente." (Et. Blond, 1, 85, yo subrayo)

Al plantear la "trascendencia inevitable de la acción humana" (A, 338), en el tercer momento de la alternativa, señala Blondel:

"Que se observe con *una mirada* el camino recorrido bajo la obligación de un determinismo inflexible. Es imposible no poner el problema de la acción; imposible darle una solución negativa; imposible encontrar ni en sí mismo ni en los otros, tal como uno se quiere; en resumen, imposible detenerse, retroceder o avanzar solo." (A, 339, yo subrayo)

Por eso el conflicto planteó necesariamente la presencia de un "único necesario" indicando el sentido teo-lógico de la práctica. El intento de reducir el *ser del fenómeno* (y por tanto su sentido) al fenómeno mismo, buscando la adecuación ente los "actos" y los "hechos", entre el determinismo y la libertad, entre la inmanencia y la trascendencia, resultó infructuoso para las solas fuerzas del hombre. Pero de este modo la ciencia de la acción nos ha mostrado solamente la necesidad de dicho sentido y no su realidad, o a lo más nos ha mostrado la necesidad de que sea real. Con ello no hemos salido del campo del determinismo, y sólo hemos mostrado que el sentido de la práctica no puede ser reducido a un objeto más de mi praxis: el fin no se reduce a los medios. Es *necesario* mostrar finalmente cual *es* el sentido de la práctica y para ello "habrá que descubrir en los fenómenos al *ser mismo*" (A, 429, yo subrayo): no se trata de ir *bajo* los fenómenos, sino de permanecer *en* ellos. Es necesario mostrar *el sentido ontológico de la práctica*.

## CAPITULO IV

### EL SENTIDO ONTOLOGICO DE LA PRACTICA

Después de haber delimitado la pregunta por el sentido de la práctica en el horizonte de la filosofía moderna, y habiendo señalado el origen de la experiencia blondeliana (Cap. I), me referí en el capítulo segundo a la *perspectiva ontológica* que "desde la introducción" (Et. Blond. 1, 9) está presente en la intención de Blondel. El intento de justificar el "factum" de la paradoja de la doble voluntad mediante la búsqueda de una solución científica de la práctica, culminó en la *necesidad de la práctica*. Pero en esto último, no tenemos la impresión de una "abdicación intelectual" o de una "evasión fuera de la metafísica"? (Et. Blond. 1, 9). V. Delbos, amigo íntimo de Blondel, le escribe una carta antes de la presentación de la tesis en la Sorbona, y luego de manifestarle su entusiasmo le expresa "su única objeción":

"Me parece que tu restringes un poco la Metafísica: ella viene, para ti, como un momento en el desarrollo de la acción y tú la consideras mucho más según su eficacia que según su naturaleza intrínseca." (Arch. de Phil. marzo 1961, 60)

Delbos es consciente de la influencia de sus propios estudios y de su concepción de la metafísica. Según él, el rol de la metafísica es "*racionalizar* esta dialéctica de la acción" (ibid.) y establecer "de derecho" el hecho necesario de la acción. Ella (i.e. la metafísica) debe mostrar como "verdad en sí" lo que ha aparecido como "verdad para nosotros" (ibid.). Delbos se mueve por tanto dentro de la distinción "de iure" y "de facto" y considera que el rol de la metafísica es justificar racionalmente el ser. Blondel se va a colocar en un plano anterior a la distinción: en el plano del *ser como bondad* que sólo se deja poseer a través de la abnegación en donde el "factum" se deja fundar (se ab-niega) por la Verdad viviente que se ofrece libremente al hombre.<sup>37</sup>

En el último capítulo de "*L'Action*" que analizaré a continuación expresa Blondel de qué modo la metafísica, que ha quedado incluida dentro del desarrollo de las condiciones necesarias de la práctica, recobra un sentido nuevo en la opción. En este último capítulo que lleva por título "El lazo del conocimiento y de la acción *en el ser*" (yo subrayo) el autor va a mostrar de que forma el ser se da necesaria (en el conocimiento) pero libremente (en la acción) al hombre, constituyendo el sentido (el lazo) de ambos. El capítulo consta de tres partes: 1) cómo surge necesariamente la afirmación del ser (sección I); 2) cómo subsiste dicha afirmación, con un carácter privativo, en aquel que se cierra al "único necesario" (sección II); 3) cómo ella deviene posesión del ser, cuando se abre a la acción divina (secciones III, IV y V).

En el *análisis* he titulado a la introducción anterior a la primera parte: "El planteo del problema", a la primera parte: "El conocimiento necesario del ser", y he reunido las dos partes siguientes (que abarcan desde la sección II hasta la V), bajo el título: "El sentido de la opción" en la que trato el conocimiento privativo del ser "y la opción por el sentido" en la que expongo el sentido de la opción positiva.

---

<sup>37</sup> Blondel fue influenciado por esta observación de Delbos, en la redacción del último capítulo de "*L'Action*". La edición crítica de este capítulo publicada por H. Bouillard (art. cit.) presenta la historia y el texto de 1892 presentado en la Sorbona. Luego viene la nueva redacción elaborada por Blondel en 1893, donde Bouillard señala los distintos estratos ("couches rédactionnelles") que componen el texto final. Además el autor publica las cartas de Delbos a Blondel (y viceversa) y el plan para la redacción del capítulo en 1893.

## 1) El planteo del problema

Blondel quiere mostrar

"cómo se forma inevitablemente en nosotros la idea de existencia objetiva; cómo afirmamos invenciblemente la realidad misma de los objetos de nuestro conocimiento; cuál es precisamente el sentido necesario de esta existencia objetiva; en qué condiciones esta realidad, forzosamente concebida y afirmada, es real en efecto" (A, 424)

Cuál es la razón para plantearse estos problemas? Podría parecer que una vez observada la insuficiencia de todos los objetos para solucionar el conflicto originario, y habiendo llegado a la necesidad de una opción por (o contra) la renuncia a la propia voluntad de fundamentación ("la abnegación"), todo el determinismo anterior fuera considerado como "medios pasajeros" (A, 424) y carecieran en el fondo de una verdadera realidad. Por eso en este capítulo opera Blondel un cambio de perspectiva ("renouvellement nécessaire de perspective") A, 425): *en vez de un análisis regresivo* de las condiciones necesarias de la acción, se trata de *desarrollar una visión sintética*, en la que dicha serie de condiciones se muestre como "un sistema de verdades reales y de seres simultáneamente ordenados" (A, 425). En una frase que retoma la crítica de Delbos, afirma: "Lo que no era todavía sino necesidad de hecho, será fundado de derecho ("en raison")" (A, 425).<sup>38</sup>

En efecto, hasta ahora ninguna de las afirmaciones precedentes tenía propiamente un valor metafísico: "A pesar de la aparente diversidad de los anillos que forman la cadena, todo es continuo en ella, todo es del mismo orden" (A, 426), porque aún al afirmar la necesidad del orden sobrenatural, "sólo se ha considerado una necesidad natural de la voluntad, sin aspirar a ver si esta suprema exigencia es satisfecha." (ibid.) Por eso hay que abordar ahora el problema siguiente: "cómo se forma en nosotros la *idea* de existencia objetiva"? (A, 424, yo subrayo). Se trata de la "idea" de existencia objetiva, y de la "*noción* de existencia real" (A, 426, yo subrayo): dicha noción *entra* por tanto, a pesar del cambio de perspectiva, *dentro del determinismo de la acción*. "No salimos del determinismo de los fenómenos" (A, 427). A ella llegamos *necesariamente* después de haber recorrido todo el determinismo: en efecto, es al final cuando tenemos derecho de mirar hacia atrás y ver "en la sucesión huidiza de los fenómenos, la solidez misma del ser" (A, 427). Con ello, el pensamiento "hace participar a toda la serie de los objetos en la realidad del *término* que *ya estaba presente en el punto de partida*" (A, 427, yo subrayo).

Esta presencia inicial del ser<sup>39</sup> se mostraba en aquella primera constatación que implicaba la superación del pesimismo: "hay algo" (A, 41). De ella había dicho Blondel en aquel momento: "No se trata de considerar este *algo* ni como exterior, ni como interior o reductible

<sup>38</sup> Pero Blondel cambiará la perspectiva de Delbos de tal manera que cuando éste lo vuelve a leer, le escribe diciéndole: "Reconozco que no te he servido de nada, y que es de ti mismo que tu has desarrollado lo que te faltaba por decir." Arch. de Phil., enero-marzo (1961), 62.

<sup>39</sup> cfr. J.C. Scannone (op.cit.) muestra la presencia inicial del ser en las dos primeras partes de "L'Action" (cap. 6), así como el "movimiento de la mediación del ser" (cap. 7) en la pericóresis de la prospección (i.e. de la "ciencia práctica") y de la retrospección (i.e. de la "ciencia de la práctica"). La filosofía debe unir ambos movimientos y ser a la vez "científica" y "practicante". "El punto de encuentro es pues el punto crucial de un movimiento triunitario: Pro-spección, Retro-spección, a través de las cuales acontece el Don "que se encarna", y la sustracción ("Entzug")" (178). El autor contrapone con ello, el movimiento absoluto de la negación de la negación (Espíritu) al acontecer fáctico de la "encarnación" (libertad), es decir al acontecer de la mediación libre y abisal del ser (191 y passim). H. Bouillard ("Blondel et le Christianisme") distingue entre "ontologie enveloppée" y "ontologie déployée" (178ss) y muestra que ya con la crítica al pesimismo, "L'Action" aparece "como la justificación progresiva y el despliegue dialéctico de la afirmación ontológica" (183).

a la representación que de él tenemos. Se trata de analizar el contenido de la acción querida..." (A, 43, nota 1).

De esto surge una doble consecuencia: por un lado el determinismo culmina en "un conocimiento del ser" (A, 428); esto significa que *entre el ser y el conocer* hay "correspondencia absoluta" y "reciprocidad perfecta" (A, 428, yo subrayo). Pero por otro lado, para llegar al final hay que "pasar por la alternativa y resolver el problema práctico que se nos ofrece como una cuestión de vida o muerte" (ibid.). De tal modo que si en el primer caso la correspondencia entre ser y conocer es absoluta, subsiste por otra parte "una radical heterogeneidad" (A, 428, yo subrayo). En el primer caso hay sólo una "visión" del ser, en el segundo una "posesión" del ser.<sup>40</sup> Con esta distinción, dice Blondel, el problema del conocimiento y del ser toma un sentido nuevo: método y solución son transformados. Por un lado el entendimiento no puede detenerse idolátricamente en ninguna realidad del determinismo sin haber llegado al final. Pero por otro lado es otro error creer que la práctica puede desentenderse de la metafísica. Veamos primero de qué modo surge necesariamente para el pensamiento la idea de existencia objetiva para después mostrar en que sentido la opción (negativa o positiva) transforma al ser necesariamente concebido. Se trata, dice Blondel, de dos aspectos íntimamente unidos: son dos aspectos de una *Verdad* que es al mismo tiempo *vida*: "Esa verdad vida que, haciendo todo lo sustancial de las cosas constituye todavía lo que hay de positivo en el conocimiento privativo y de real en el error que la niega" (A, 430). Por ello hay que mostrar que el sentido ontológico de la práctica implica no sólo un conocimiento necesario del ser sino también una decisión práctica la cual consume "todo lo que ha servido para constituirla" (A, 429).<sup>41</sup>

## 2) El conocimiento necesario del ser

El orden natural se ha desplegado como un *medio* para llevar a cabo el sentido de la práctica: tiene por tanto un rol mediador. Pero por otro lado "esta serie de medios se me aparece como una *naturaleza real* de las cosas" (A, 430, yo subrayo). Hay que mostrar la verdad del determinismo y para ello es necesario ver "como se engendra esta noción de existencia objetiva" (ibid.). Ella se aplica *a cada objeto* del determinismo, pero también no se puede aplicarla a uno de ellos excluyendo a los otros: "cada término implica *la serie entera*" (A, 430, yo subrayo). Es decir que *no depende del arbitrio de la voluntad* el que tal término o tal otro tenga o no existencia objetiva.

### 1. La noción abstracta de existencia objetiva

El aspecto objetivo de las condiciones de la práctica reside en primer lugar en que ni mi pensamiento ni mi voluntad pueden cambiarlo: "hay una voluntad antecedente e inmanente a toda derogación de las necesidades prácticas; hay una afirmación del ser anterior e interior a toda tentativa de negación aún completa" (A, 431).

<sup>40</sup> La palabra "posesión" no ha de interpretarse en sentido subjetivista. Ella se contrapone a "concepción" del ser. "Aunque idénticas en un sentido - dice Blondel -, permanecen distintas y, de hecho, separables" (A, 429, nota). La identidad reside en que su "objeto" es el mismo, es decir, el ser. Pero se diferencian en cuanto para la segunda el ser es concebido sólo por el entendimiento y permanece por tanto en el plano de la necesidad, mientras que para la primera el ser es conocido a través de la opción libre como bondad.

<sup>41</sup> Blondel utiliza otros términos para designar esta "decisión práctica": "la opción suprema", "libre adhesión", "acción perfecta", "libre reconocimiento", etc. En la edición crítica (cfr. nota 37) hay un facsimil de la primera página del último capítulo de "L'Action". Blondel añadió algunos párrafos a mano al texto ya impreso y en uno de esos añadidos leemos: "c'est toujours la suite nécessaire des besoins de (l'option) (tachado en el original) la pratique (palabra escrita encima de la anterior) qu'il s'agit de déterminer." (p. 72)



Como habíamos visto al comienzo del proceso, el intento de negar un sentido objetivo a la pregunta por el sentido de la práctica (pesimismo y diletantismo) se mostró como contradictorio. La voluntad que buscaba eliminar el conflicto de las dos voluntades no podía hacerlo sino apoyándose en una de ellas e incluyendo implícitamente a la otra. Mirando retrospectivamente puede concluir Blondel que hay "una voluntad antecedente e inmanente" (la que antes llamó "volonté voulante") a la "voluntad querida", y que hay "una afirmación del ser anterior e interior" a todo intento de negación (por ejemplo el del pesimismo). De este modo el determinismo que está *en* nosotros, tiene un *carácter objetivo* porque no depende *de* nosotros, es decir de nuestra "potencia positiva", de nuestra "voluntad deliberada" o de nuestro "pensamiento reflejo" (A, 431) el cambiarlo.

Estando en el sujeto es para nosotros *un objeto*, es decir "un sistema de medios y de fines para la voluntad" (A, 431). Está en nosotros y nos impone necesariamente una opción, pero al mismo tiempo está fuera de nosotros "como un término para la operación querida" (A, 431). Anterior a cualquiera intervención de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad "somos incurablemente y las cosas son incurablemente para nosotros" (A, 432). En la introducción había dicho Blondel: "para odiar mi ser, tengo que confesar y que amar al ser" (A, xxiii). Esto indica que el *problema intelectual del ser* y el *problema moral de nuestro ser* están íntimamente unidos (A, 433). Pero como el uso especulativo del pensamiento no está nunca separado "del empleo práctico de la vida" (A, 432), si es la serie integral la que está implicada en la noción de existencia objetiva, también será toda ella la que está sometida a la opción fundamental. Hay pues una *unidad* entre "la serie integral" y "el sistema de las cosas". Pero la serie de causas eficientes es a la vez *correlativa e irreductible* al sistema de causas finales. Pero esta no es, termina Blondel, sino "la noción abstracta y general de la existencia objetiva" (A, 433): ella se realiza necesariamente en objetos concretos.

## 2. La noción concreta de existencia objetiva

La idea de un determinismo uno y total no es sólo una serie y un sistema sino también una necesidad, porque al afirmar la realidad del sistema, afirmamos la realidad de los objetos que lo constituyen: "La cadena del determinismo no es, sino por aquello que ella encadena y determina" (A, 433): es decir, cada una de las síntesis *originales*, cada uno de los objetos que en su máxima singularidad y heterogeneidad *están unidos* al todo. Es por su unión con el todo que pueden llegar a ser para la voluntad la materia de una opción en la que se resuelve el sentido de toda nuestra vida. La afirmación de la realidad de los objetos implica por tanto la afirmación de su participación en el todo y de su originalidad y heterogeneidad con respecto a él. A propósito de esto dice H. Bouillard (Blondel et le Christianisme):

"Esta necesidad de afirmar la realidad de todos los fenómenos (es decir de todos los objetos del conocimiento y del querer) en su originalidad irreductible y en su intocable solidaridad, constituye un leitmotiv del último capítulo de "L'Action"" (142)

Es por eso que la unidad establecida por el determinismo no es ni la de una construcción matemática, ni la de una lógica analítica, ni la de una síntesis experimental. Se trata de una relación causal. Pero hasta ahora se ha entendido la causalidad como un *determinismo mecánico* o como una *relación arbitraria*: la primera concepción recalcando más el aspecto de *necesidad* para el pensamiento y la segunda el aspecto de *novedad* de un término respecto a los anteriores. En el primer caso la realidad objetiva se muestra como *independiente de nosotros*, en el segundo caso como *sometida a nuestra voluntad*. Blondel quiere mostrar la *síntesis de esta doble concepción de la causalidad* ya que "ambos elementos son igualmente indispensables para el conocimiento distinto del objeto" (A, 434).

Por un lado la realidad objetiva es dependiente de nuestra voluntad, pero al mismo tiempo ella nos impone una opción voluntaria y con ello "hace depender su carácter objetivo de la acción querida" (A, 435).

### 3. Consecuencias

De todo esto, dice finalmente Blondel, surgen *tres consecuencias*:

- a) la *originalidad* de cada síntesis particular respecto al resto de la serie,
- b) la *solidaridad* de todos ellos, de tal modo que no se puede admitir uno negando otro. Pero ninguno posee por otra parte el sentido último de la serie: "Todos, igualmente reales, son igualmente inconsistentes y ambiguos" (A, 435),
- c) en consecuencia, si no podemos concebir la realidad de ningún objeto sin implicar al resto, tampoco podemos liberarnos de *las exigencias de la alternativa*. Al afirmar la existencia necesaria de los objetos, la estamos incluyendo necesariamente y con ella planteamos el problema de nuestro destino y subordinamos "todo esto que somos y todo lo que es para nosotros a una opción." (A, 435-436)

Según la manera en que resolvamos dicha alternativa cambia para nosotros "el sentido del ser" (A, 436). Por eso podemos concluir que "*el conocimiento del ser* implica la necesidad de la opción: *el ser en el conocimiento* no está antes, sino después de la libertad de la elección" (A, 436).

### 3) El sentido de la opción y la opción por el sentido

Después de haber mostrado el conocimiento necesario del ser y de haber concluido que dicho conocimiento implica necesariamente la opción, podría interpretarse esto último como un voluntarismo supremo, como el colmo del subjetivismo: la voluntad mide al ser! Justamente sería lo contrario de lo que Blondel entiende por la *opción fundamental* que, como hemos visto, es la culminación del proceso dialéctico en la que el sujeto intenta infructuosamente alcanzarse y *fundarse* a sí mismo valiéndose de sus solas fuerzas. Para evitar todo tipo de malentendidos no sólo de orden voluntarista sino también de carácter metafísico, Blondel va a mostrar que el sentido de la opción no depende de mi voluntad, y que *a pesar de ella* subsiste en ella el conocimiento privativo del ser.

#### 1. El sentido de la opción

Al pensar y al actuar ponemos algo delante nuestro que parece escapar a nuestra acción, algo a lo que atribuimos realidad objetiva. Eso es lo que "en apariencia" (A, 436) hay de más *real* y seguro fuera de nosotros. Pero esto es justamente una condición *necesaria* de la acción, mientras que la *verdadera realidad* de los objetos impuestos al conocimiento hay que verla "*en aquello que es posible aceptar o reclamar*" (A, 436, yo subrayo). Esta tesis así expresada desconcierta a primera vista, porque ella parecería hacer depender el valor objetivo del conocimiento de una opción de la voluntad. Pero Blondel nos da en seguida su sentido. Se trata de "mostrar cómo todo lo que la vista del espíritu ofrece de objetivo puede ser excluido, no en la medida en que es una *visión subjetiva* del objeto real, sino en la medida en que es una *verdad real* para el sujeto mismo; indicar cómo *esta exclusión*, lejos de dejar a las cosas en el estado, suprime la posesión pero no la necesidad y el conocimiento de la realidad conocida: explicar en fin de que manera este conocimiento privativo saca del *ser excluido* la *sanción misma* del acto que lo rechaza" (A, 436, yo subrayo).

Para evitar confusiones en *la terminología* es necesario hacer algunas aclaraciones: para la "vista del espíritu" los objetos tienen una realidad "objetiva", pero *a este conocimiento*

*objetivo y necesario lo llama Blondel "visión subjetiva", no en un sentido subjetivista, porque se trata de una visión necesaria, sino contraponiéndola al "conocimiento objetivo de la realidad" (A, 439). El "conocimiento subjetivo" es anterior a la opción, es el conocimiento de las condiciones necesarias que implica necesariamente la opción: el "conocimiento objetivo" es posterior a la opción y puede ser privativo o posesivo del ser. Esto no significa como lo enunció Blondel (A, 436) que la expulsión (la opción negativa) suprime el conocimiento de la realidad conocida y su necesidad, ella solamente "suprime la posesión" del ser (ibid.). Pero al hacer esta distinción entre el "antes y el "después de la opción, habría que tener cuidado de no interpretarla en forma esquemática, como si fuera (temporalmente) primero el conocimiento subjetivo, luego la opción y finalmente el conocimiento objetivo. Justamente Blondel quiere mostrar que no se puede separar el conocimiento subjetivo del objetivo, ya que todo conocimiento subjetivo implica ya una opción (y por tanto un conocimiento objetivo). Pero tampoco es cierto que la opción sea coextensiva al conocimiento: se da un movimiento alternativo, el conocimiento prepara a la opción y la opción enriquece al conocimiento. Veamos esto más detenidamente.*

*Por un lado está todo lo que determina al pensamiento y a la voluntad; pero por otro lado ello nos lleva ante una opción "ante lo que es espontáneo y voluntario ("volontaire") en nosotros sin ser expresamente querido ("voulu)". (A, 436, yo subrayo). Pero si esto es así "la verdad real de los objetos" (A, 436), podríamos decir que su fundamento,<sup>42</sup> su ser, no está en la "inevitable representación" (A, 437) que tenemos de ellos, sino en aquello que podemos querer o no en ellos. Aquello que podemos querer o no en ellos, es su sentido último, el Infinito aceptado o rechazado por nuestra voluntad. Pero esto último no se juega en el plano del conocimiento subjetivo del Infinito, que apareció como necesario y aún más como el "único necesario", sino que la opción consiste en poder "acoger en sí o eliminar de sí a la realidad de donde derivan esas necesidades" (A, 437). La opción implica la posibilidad de ratificar las necesidades aparentes "subordinándolas como nuestra voluntad misma a la voluntad divina que es su principio común" (A, 437, yo subrayo) o rechazar "no sin duda el conocimiento inevitable de este determinismo, sino las exigencias prácticas que nos propone" (ibid.). De este modo la opción no implica que el sentido depende de nosotros sino que nosotros dependemos de él. Pero además, dado que es el sentido de toda la serie, el aceptarlo o rechazarlo implica "incluir o excluir la presencia real" (ibid.) de todo el sistema: "sin el ser, no hay seres en nosotros; con él, todos estarán presentes" (ibid.). Por eso, el rechazo del "único necesario", si bien no suprime el conocimiento de la realidad (el "conocimiento subjetivo"), suprime sí, "la posesión" de ella.*

*Pero, cómo entender esta distinción radical entre el conocimiento de la realidad y la realidad misma que debe estar presente en el conocimiento? Entre ambas está de por medio la opción, de tal modo que el primer conocimiento (antes de la opción) es "simplemente subjetivo y propulsivo" (A, 437) y el segundo (después de la opción) es "privativo y constitutivo del ser" (ibid.). Blondel habla de una "diferencia intelectual" (A, 437-438) entre el conocimiento anterior a la opción y el conocimiento privativo posterior a la opción. Ellos coinciden en todos los puntos y tienen la misma extensión, pero mientras el primero se mantiene en el plano representativo y por tanto "subjetivo", el segundo es "verdaderamente un conocimiento objetivo" (A, 438) a pesar de ser una "privación positiva" (ibid.) porque "sucede a la determinación libremente tomada frente a esta realidad necesariamente concebida" (ibid.).<sup>43</sup>*

<sup>42</sup> En la opción por el fundamento, el hombre da un salto (libertad) renunciando a la voluntad de fundarse a sí mismo y dejándose fundar por el Ser.

<sup>43</sup> La terminología de Blondel es algo confusa y se muestra todavía en proceso de elaboración. Más adelante (cfr. *L'Illusion Idealiste* (1898) que es una reelaboración del último capítulo de *L'Action*) para evitar malentendidos respecto a la expresión "conocimiento subjetivo", hablará de "conocimiento especulativo" (y de la "idea abstracta") y al "conocimiento objetivo", posterior a la opción, lo llamará "efectivo". Esta distinción se corresponde a la que el autor expresa en la conclusión de *L'Action* entre "ciencia de la práctica" y "ciencia práctica". La primera corresponde a la "lógica de la acción" y su confusión es que no puede suplir a la práctica

Qué *consecuencias* tiene la opción negativa? Aquello que rechaza era algo exigido necesariamente y por tanto su privación implica que dicha necesidad no ha sido abolida: "La verdad, para quien la rechaza o rehúsa vivir de ella, no es sin duda como para quien se nutre de ella, pero ella es aún" (A, 438). Es necesario mantener la *solidaridad* y la *distinción* entre el conocimiento y el ser: ambas son completas; la distinción entre la verdad y el ser llegó al máximo cuando mediante el "método de supresión" ambos quedaron opuestos uno al otro, y la solidaridad se manifestó también completa porque en la opción se resuelve al mismo tiempo "el sentido del *ser* y la manera como la *verdad* está presente en nosotros" (A, 439, yo subrayo). De esta manera, el pensamiento y la acción no se subordinan mutuamente, ni son independientes entre sí, sino que están íntimamente unidos, aunque no se identifican. La opción negativa es medida y juzgada por la Verdad que renuncia a poseer: "Por encima de los errores y las desviaciones de toda naturaleza, subsiste una verdad que, *llevando ella misma su luz*, es su propia prueba; una verdad que, con toda la precisión y todo el rigor de la necesidad, mantiene sobre toda razón y toda libertad sus derechos soberanos" (A, 439, yo subrayo). "*Veritas norma sui*" (A, 468).

Hay que mostrar finalmente qué es aquello de lo cual se priva el que opta negativamente. Así como hemos distinguido entre el conocimiento subjetivo de la verdad y el conocimiento privativo (o conocimiento objetivo negativo) de la realidad, ahora tendremos que distinguir de ambas al *conocimiento acabado* ("connaissance achevée" A, 440) que une "la visión de lo verdadero con la posesión entera de lo real" (ibid.).

## 2. La opción por el sentido<sup>44</sup>

Después de haber analizado el conocimiento necesario y el conocimiento privativo del ser, y habiendo señalado que este último en su privación está señalando un sentido que lo juzga (A, 439: como "regla" y "sanción"), nos toca ahora examinar la opción por el sentido de la práctica, es decir la opción positiva y el conocimiento posesivo del ser que ella implica. Blondel formula así el problema:

"Para que la verdad resida realmente en el conocimiento que tenemos de ella, tendríamos que querer, en lo que es necesario en ella, lo que puede no ser querido, y que *igualar* lo que ella reclama de *libre adhesión* a lo que impone de *inevitable claridad*". (A, 440, yo subrayo)

Esta formulación podría prestarse nuevamente a un *equivoco* como aparecía anteriormente en el conocimiento privativo y su relación con el conocimiento necesario. En efecto, parecería que "se comete una confusión de competencias, al atribuir al *conocimiento* un carácter que no es más propiamente intelectual, ya que parece *subordinado al acto voluntario*" (A, 440, yo subrayo). El autor responde inmediatamente a este temor: "No se trata, al querer, de hacer que la realidad subsista en sí porque un *decreto arbitrario* la hubiera creado en nosotros; se trata, al querer, de hacer *que ella sea en nosotros porque ella es, y con ella es en sí*" (A, 440, yo subrayo). La voluntad nos hace depender de ella, y no viceversa. La opción no empobrece el conocimiento sino que lo enriquece pues aquello que era sólo el ser como representación, la idea del objeto, deviene certeza objetiva y posesión real. En la opción el conocimiento sigue siendo verdadero conocimiento pero "*acabado*" y "lleno" por *el mismo ser* que había sido

---

(A, 470ss). La segunda es la que resulta de la experiencia de la abnegación y el sacrificio en la opción por el "único necesario".

<sup>44</sup> Tomo la preposición "por" en sentido positivo, contraponiéndola a la opción "contra" el sentido. Respecto a las secciones III, IV y V del último cap. de "L'Action" no las voy a analizar en forma detallada y exhaustiva porque esto nos alejaría del tema.

afirmado como necesario por el conocimiento subjetivo. En efecto, la adhesión libre no cambia la *naturaleza* del conocimiento, le cambia el *sentido* (A, 440: "la portée"). Mediante esta libre adhesión adquirimos no simplemente al objeto, sino a "la plenitud del objeto" (A, 440). *De qué manera sucede esto?* Blondel responde:

"El orden universal no es real, en nuestro conocimiento, sino en la medida en que aceptamos plenamente lo que tiene de necesario. Pero no podemos aceptar todo, no podemos aceptarnos a nosotros mismos *sin pasar por el "único necesario"* donde se ha visto justamente el principio del determinismo total.

Si nuestra voluntad propia nos impide llegar a nuestra voluntad verdadera, nada puede ser realmente en nosotros, mientras no hayamos resignado esta soledad del egoísmo por us substitución del querer divino en el amor propio que pierde todo queriendo ganar. Hay que comprender esta doble verdad: no podríamos llegar a Dios, afirmarlo verdaderamente, hacer como si él fuera y hacer en realidad que él sea, tenerlo en nosotros sino siendo de él y sacrificándole todo el resto; todo el resto no se comunica con nosotros sino por este mediador, y la única manera de obtener el TODOS EN TODOS ("tous à tous") es comenzar por el SOLO A SOLO ("seul à seul") con él" (A, 441, yo subrayo y destaco)

Blondel retoma con esto lo que ya había expuesto al hablar del conflicto y la alternativa (A, 399ss). Este dejarnos substituir por Dios que antes había llamado "abnegación" y "mortificación", y que ahora llama además "anonadamiento" y "sacrificio" (A, 442) es la condición para un conocimiento más pleno del ser: "El (i.e., el conocimiento) no lo (i.e. el ser) ve más de afuera, lo ha captado, lo posee, lo encuentra en él" (A, 442). Esta *renuncia de la razón*, no a si misma como razón, sino a si misma como fundamento de si misma es "la verdadera filosofía" es "la santidad de la razón" (A, 442). El objeto ya no es simplemente un medio en el que se extraña el sujeto para volver a si, sino que se da aquí (además de dicho movimiento) otra "alienación" más radical por la que el sujeto se asimila no sólo a un medio sino a su fin: "la voluntad nos aliena y nos asimila a su fin" (A, 442). La radicalidad del planteo blondeliano, de la que hablé en la introducción y en el primer capítulo, se muestra precisamente en que la "dialéctica" blondeliana nos muestra no sólo la alienación del "para si" en el "en si" sino también la apertura a un Don, apertura que implica la abnegación *de si*. Por ser Don, se manifiesta no como un ideal a alcanzar mediante el esfuerzo del hombre apoyado en sí mismo, sino como un llamado que la libertad puede acoger o rechazar (en cuyo caso la juzga). La actitud *crítica* del conocimiento y la búsqueda de *dominio* de la voluntad (Blondel diría "la visión del entendimiento" y "la voluntad propia") se transforman en la opción positiva en un compromiso práctico en el que el hombre conoce aquello que hace.<sup>45</sup> La opción fundamental es así la práctica originaria por la que el hombre se deja fundar por el ser. Por ella se opera una asimilación de todos (y de todo!) en nosotros y de nosotros en todos, una *comunidad universal*, en la que ninguno pierde "*la íntima verdad de su ser singular*" (A, 442, yo subrayo). La condición de esta comunidad en la distinción (que a diferencia del "saber absoluto" de Hegel no reabsorbe dialécticamente a sus términos en una totalidad diferenciada), no es otra que "la verdad de un afuera objetivo" (A, 447), de una "realidad objetiva de las cosas" (A, 447). No se trata sólo del conocimiento necesario de dicha realidad objetiva, ni tampoco simplemente de su posesión, sino también de la afirmación del ser en si del fenómeno. Esto es indispensable para que en la comunidad universal *no se pierdan las individualidades* y por tanto para que se realice el Amor (y no sólo la Razón! cfr. Cap. I).

<sup>45</sup> P. Henrici en su reseña a H. Duméry (art. cit.) ha señalado la inseparabilidad de la reflexión filosófica y la actitud práctica para Blondel; cfr. también U. Hommes: "Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action" Phil.Jahrb. (1970) 99-116: "[...] das Handeln des Menschen ein Sichzeigenlassen ist, das als Antwort geschieht." (114).

Pero el ser en sí, la realidad objetiva, no hay que buscarla en un arriba siempre huidizo, ni en uno de los aspectos que las cosas revisten para los sentidos o para el entendimiento, ni tampoco su esencia metafísica, o en la intimidad de esta vida incomunicable donde penetramos amándolas, sino en todo esto a la vez. Su ser, es la unidad misma de esta múltiple apariencia y la diversidad simultánea de estos fenómenos universalmente solidarios" (A, 447, yo subrayo). Contra el subjetivismo kantiano que ponía al ser detrás de los fenómenos, Blondel muestra que "lo que conocemos es real tal como lo conocemos" (A, 457) y que "la pretendida *cosa en sí* es todavía un fenómeno; y el fenómeno es el que deviene verdaderamente *cosa en sí*" (A, 460). Pero para evitar toda falsa interpretación de tipo fenomenista Blondel muestra que "la realidad no está en uno de los términos más que en otros, ni en uno sin los otros; ella reside en la multiplicidad de las relaciones recíprocas que los solidarizan a todos; ella es este *complexus* mismo" (A, 453). Porque "ser, para ellos (i.e. para los objetos) es subsistir tales que, *independientemente* de los fracasos de la acción y del conocimiento humano, sean conocidos y queridos por nosotros... Lo que es por nosotros debe ser todavía sin nosotros o a pesar nuestro" (A, 453-454, yo subrayo).

No se puede pedir una explicitación más clara respecto al "realismo" blondeliano, que no es por otra parte un realismo ingenuo, pre-crítico, sino que muestra el ser de la realidad no en los objetos por separado porque "los seres son pero no sin el ser que los ve y los hace ser" (A, 460) sino en su solidaridad. Esto significa "ir más lejos que todo realismo y que todo idealismo: pues allí donde se pretendía encontrar ya, bajo el nombre de metafísica y de ontología, la verdad de la existencia objetiva, no hay que ver todavía sino fenómenos determinados y solidarios; allí donde se creía encontrar sólo fenómenos irrealizables hay que saber encontrar *la solidez del ser que los ve* y los hace a todos lo que son, desde las formas más ricas del pensamiento y de la vida hasta los hechos más brutos" (A, 460, yo subrayo). Lo que parecía una pura exigencia subjetiva es por tanto conforme "al más profundo movimiento de la libertad" (A, 464), y aunque podamos rebelarnos, ella (i.e. la verdad) no cesa de realizarse en nosotros:

"Esta *subsistencia exterior* de la *verdad interior* al hombre, hace necesaria para justificarla, una especie de Metafísica a la segunda potencia, que funde no solamente lo que una primera metafísica todavía puramente subjetiva nos presentaba erróneamente como la realidad misma del ser, mientras que era una simple visión del espíritu o un fenómeno especulativo, sino todo el determinismo de la naturaleza, de la vida y del pensamiento" (A, 465, yo subrayo).

La "metafísica a la segunda potencia" implica por tanto una *superación de la "metafísica"* (en sentido pre-crítico) asumiendo todo lo positivo que había en esta. Dicha superación se puede comparar a la "superación de la metafísica" ("Überwindung der Metaphysik") de que habla Heidegger, y aún a la superación ("Aufhebung") de la filosofía (metafísica) a que se refiere Marx.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> J.C. Scannone (op.cit.) compara el "renversement" que acontece en la opción con la "Kehre" heideggeriana y señala que a diferencia de Heidegger: "la conversión ("Umkehrung") ontológica no es consumable sino en una conversión ("Be-kehrung") personal (que no debe ser siempre explícitamente cristiana!: ella se refiere a una actitud del corazón, nueva y abierta al Ser y desde el Ser), si bien dicha conversión misma es destino ("Schickung") y don ("Gabe")". (81). Por otro lado al señalar Blondel la imposibilidad de la filosofía (como "ciencia de la práctica") de bastarse a sí misma, muestra que ella no suple a la práctica. Pero esta a su vez (a diferencia de Marx), encuentra su verdadero sentido, (ab-)negándola a sí misma como fundamento y sentido de su marcha a fin de que "el desprendimiento ("détachement") perfecto y universal nos religue ("rattache") más puramente a todo, sin lazos y sin desdén; pues nos hace a la vez muy indiferentes a las formas particulares de la acción y muy entregados al gran y supremo motivo que es el único en comunicar a todos los otros y a los más pequeños su precio infinito" (A, 378).

Se trata de fundar todo en el ser pero después de haber pasado por el primado del fenómeno y por la opción fundamental, por la cual el hombre *renuncia a su voluntad de fundamentación y se deja fundar libremente por el "ser que es amor"* (A, 443). La acción, la práctica, encuentra su sentido, no en el sujeto solo, ni en el objeto solo, ni sólo en la relación dialéctica de ambos, no lo encuentra por tanto en ninguno de los fenómenos en sí, sino "en la relación que los une" (A, 447) y que se manifiesta en ellos. R. Scherer<sup>47</sup> ha señalado la diferencia entre la acción ("Tun") en sentido subjetivo y la acción *como acontecer* ("Geschehen", "sich ereignen"), siendo este último el sentido más profundo de "l'action" de que habla Blondel. Ella encuentra su sentido (su "Mitte") en su ocultamiento que se manifiesta en la opción, cuando la libertad puede o bien dejar ser ("Seinlassen") al Infinito en ella, respetando el misterio de su libertad, o bien pretender apoderarse de él, negando su ocultamiento. El "ocultamiento" del Ser no significa que esté "detrás" de los fenómenos sino que se da en ellos pero no como representación o como objeto del querer sino como don libremente ofrecido (y que por tanto no puede ser nunca agotado dialécticamente por un "saber absoluto"). A propósito de ello dice Blondel: "Sin conocer el nombre y la naturaleza, se puede adivinar su acercamiento y como experimentar ("éprouver") su contacto, así como en el silencio y la noche se escuchan los pasos, se toda la mano de un amigo que no se reconoce todavía" (A, 340). El sentido de la práctica no es obra de la voluntad del sujeto (de su "praxis") sino que se da, acontece, como sentido al mismo tiempo que se sustrae como misterio. En lugar de buscarlo limitándose al dominio del fenómeno, la voluntad se abre en la opción positiva al acontecer histórico de la relación que constituye al fenómeno como fenómeno, y se encuentra, en este *dejarse medir por el Infinito* su verdadera autonomía y realización que consiste en la comunión con la voluntad de Dios. Esta unión de dos voluntades y del mundo en ellas, la describe Blondel con estas palabras:

"El viviente depende de su comida, es lo que ella es; [...] se asimila a lo que él asimila." "Se podría, creo, buscar y encontrar en la *asimilación* el hecho último, la forma esencial de nuestra concepción de la vida contingente, siempre necesitada, pero destinada finalmente a absorber al universo entero para asimilarse y asimilarlo mediatamente al Dios Emanuel" (Lettres Phil. p. 74 y 75)

Esta comunión universal, *Dios todo en todas las cosas*, sólo es posible porque "el Ser es amor" (A, 443) y el amor "respetando las distinciones de las conciencias [...] mezcla las sustancias; asocia íntimamente las acciones; identifica las fuentes del ser y de la vida; sella para siempre, hasta en sus fundamentos más primitivos, las piedras del edificio común: *duo in carne una unum sunt*" (A, 257). Estas palabras que Blondel escribió a propósito de *la unión conyugal* adquieren un nuevo sentido en este contexto en que la unión matrimonial *ente creatura y Creador* queda sellada mediante el universo entero.

-----

Si recordamos la crítica de *Delbos*, que expuse al comienzo de este capítulo, podemos apreciar que el planteo de Blondel ha operado un cambio de perspectiva, porque al darle el primado a la Verdad y al ser (porque: a "la vérité du primat de l'action" corresponde "l'égalité primauté de la vérité" A, 465), no ha reducido el "factum" de la acción a un fundamento racional, sino que la razón y la voluntad se han dejado fundar (en la opción libre y razonable) por el Ser, que se muestra así no sólo como *Verdad*, sino también como *Vida* y como *Bondad*.

---

<sup>47</sup> cfr. R. Scherer: "Philosophieren im Horizont des Glaubens. Die "Action 1893" von M. Blondel im Lichte der Geschichte". En: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner. Freiburg, Basel, Wien 1964, Bd. 2, 531-555.

No es la razón quien mide al Ser, sino el Ser quien mide a la razón: "Quisiéramos que hubiera un centro de perspectiva. No hay ninguno. El centro está en todas partes. El hombre no puede *ver* esto, puede *hacerlo*. El verdadero comentario es la práctica" (Ed.Crit. 69).

El *método indirecto* procedió al comienzo mediante una "epojé" de todo presupuesto referente al sentido de la práctica. El análisis dialéctico de las condiciones necesarias de la práctica (que implicaba concomitantemente la apertura voluntaria a la Verdad que aún no había sido descubierta), mostró finalmente la presencia del Infinito en la acción. Pero al mostrar la ciencia de la práctica "el ser necesario de la acción", señaló también la inevitable alternativa propuesta a la voluntad: o bien no reconocer al Ser y querer apoderarse de él (siendo juzgado por él), o bien, mediante la mortificación de la voluntad propia, dejarlo ser, siendo ella misma en comunión con él.

En este *último capítulo* de "L'Action", Blondel ha mostrado que el ser de cada ente y de la totalidad de los entes tiene sentido en aquel Ser que les da el ser. Pero así como el Ser (Dios) es el sentido de los fenómenos, así el ser de estos es el lazo que posibilita la *unión* y la *diferencia* del hombre con Dios, de tal modo que cuando se encuentran en la opción, este orden natural *es* "como un lazo y como un obstáculo, como un medio necesario de unión y como un medio necesario de distinción [...] llegando a ser así para el hombre el sello de su íntima adherencia a su autor y el sello de su inalienable personalidad" (A, 449). La conclusión final de la ciencia de la práctica es que el *conocimiento separado de la práctica* es incapaz de conocer enteramente (i.e. en su doble aspecto de necesidad y Don gratuito) al sentido de ésta, y que por tanto es necesario "hacer la experiencia" (A, 492). En una palabra, el entendimiento no funda a la práctica, sino que la confirma; por eso la conclusión de una ciencia de la práctica "debe ser de actuar en efecto. Todo está allí, todo está allí" (A, 476). La filosofía coloca ante la alternativa *pero no la resuelve*. Por eso, si nos preguntáramos no "*cuál* es el sentido de la práctica" (que la ciencia de la práctica nos ha mostrado) sino: "si o no, la práctica tiene sentido?", tendríamos que concluir con Blondel:

"Si es permitido añadir una palabra, una sola, que depasa el dominio de la ciencia humana y la competencia de la filosofía, la única palabra capaz, ante el cristianismo, de expresar esta parte, de la certeza que no puede ser comunicada porque ella no surge sino de la intimidad de la acción mas personal, una palabra que sea ella misma una acción, hay que decirle: "es" ("c'est")". (A, 492).



## CONCLUSION

Si al término de este análisis de "L'Action" intentamos sintetizar la respuesta filosófica de Blondel a la pregunta por el sentido de la práctica, debemos releer sucesivamente los tres niveles: dialéctico, teológico y ontológico, que ha recorrido la pregunta y que responden a los tres grandes enfoques de la filosofía moderna: el kantiano, el hegeliano y el marxista. Es mi intención mostrar sintéticamente en esta conclusión de qué forma, en la filosofía de "L'Action" son superados estos planteos dualistas o monistas de la época moderna, desde una perspectiva más originaria.

Frente al planteo kantiano, la dialéctica nos mostró la inseparabilidad de la teoría y la práctica y señaló el carácter cognoscitivo de la práctica. Frente al planteo hegeliano Blondel mostró la apertura positiva de la filosofía a la teología, sin pretender conceptualizar filosóficamente los contenidos de la revelación. Frente al planteo marxista, la ontología señaló que el fenómeno en su totalidad no puede constituirse a sí mismo como sentido último de la práctica. Blondel se ubica en un enfoque más originario que los planteos dualistas y monistas de la filosofía moderna. Por medio de la opción fundamental, muestra la alternativa a que está sometida radicalmente la voluntad del hombre: buscar *en sí* o reconocer *fuera de sí* el fundamento y el sentido de la práctica.

En esta opción radica propiamente la originalidad del planteo blondeliano. Ella es el punto de encuentro de la ciencia de la práctica y de la ciencia práctica, pero es también el lugar en que ambas reconocen su diferencia que no puede ser suprimida, sino que acontece como sentido (sustrayéndose como misterio) en la pericóresis de ambas. En la aceptación o en el rechazo de esta diferencia se manifiesta *positiva o privativamente* la presencia del Infinito en la práctica. La opción es el momento en que la "praxis" como realización de la voluntad subjetiva se "convierte" (con-versión!) en "práctica" por la que la libertad infinita de Dios se encarna en el querer del hombre. El momento en que la voluntad del hombre *renuncia* a colmar por sí misma el abismo que la separa de su realización total (la abnegación), es justamente cuando descubre que aspira a algo que supera sus fuerzas, y que se traicionaría a sí misma si pretendiera limitar su aspiración (A, 490). La *ciencia de la práctica* puede mostrar la necesidad<sup>48</sup> de ese sentido que depasa el orden natural (i.e. el fenómeno en su totalidad), pero solamente *la práctica misma* puede dejarlo ser en el fenómeno. La opción fundamental es la práctica originaria, mediante la cual el hombre se *convierte* (en sentido estricto: es decir, cambia de actitud) y busca *su* realización a través del orden natural (en el que él mismo está incluido) pero reconociendo que su origen y sentido están en él sin ser de él. De este modo, previamente a ser un sujeto enlazado dialécticamente con un objeto al que debe transformar, el hombre es libertad abierta al Ser que da consistencia y sentido a todo lo que es. Pero si el término del destino humano está más allá del orden natural, si la praxis natural del hombre encuentra su sentido en *un Infinito sobrenatural*<sup>49</sup>, Blondel muestra que es en la "práctica literal"<sup>50</sup> donde se realiza la unión del *don gratuito* de Dios con la *voluntad del hombre*. En esta alianza (que es una mutua entrega libre y amorosa) queda abrazado todo el orden natural, el cual sella a un tiempo la *unión* y la *diferencia* de la voluntad infinita del hombre con el querer infinito de Dios.

<sup>48</sup> Esta "necesidad" se ha de entender como una "expresión de un vacío en una tensión dialéctica" (Henrici) y también como una apertura positiva de la filosofía a la Revelación. cfr. Cap. III, 3 de este trabajo.

<sup>49</sup> Sobre el sentido *teológico* de la práctica, cfr. Cap. III, 3 de este trabajo.

<sup>50</sup> La "práctica literal" es la culminación de todo el proceso que recorre la pregunta por el sentido de la práctica. Ella es el lugar de la conversión y de la fe y expresa la esencia de lo que Blondel entiende por "la pratique". Cfr. final del Cap. III de este trabajo.

En la "práctica literal" adquiere un nuevo sentido todo el esfuerzo del hombre por igualarse a sí mismo (toda su "praxis") pues *la no coincidencia* de la voluntad consigo misma, que se manifestó desde la intuición sensible hasta la aspiración (impracticable) de lo sobrenatural, se revela después de la opción positiva como el *lugar de la presencia inobjetivable del Infinito*. El sentido de la práctica *acontece* en la apertura de la libertad del hombre al Ser, que no está detrás de los fenómenos, sino que es el vínculo<sup>51</sup> de todos ellos, de tal modo que él los implica a todos y los reúne, porque es la unidad originaria del ser, del conocer y del actuar. En la apertura al *Ser* la libertad se abre también a la totalidad del *fenómeno*. Es en este dejar ser a todo donde el hombre experimenta la identidad *fáctica* de su voluntad en su Origen y donde se realiza la verdadera *comuni3n* con Dios que es todo en todas las cosas.

---

<sup>51</sup> Sobre la importancia de la noci3n de "v3nculo" para Blondel cfr. nota 5 de este trabajo.

## BIBLIOGRAFIA

*Nota:* Señalaré únicamente aquellas fuentes y literatura secundaria que he tenido presentes en mi trabajo. Para una bibliografía más extensa cfr. *J.C. Scannone* (1968) 246-254.

### I. Fuentes

L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris 1893 (reed.1950)

De vinculo substantiali et de substantia composita aput Leibnitium. Lutetiae Parisiorum 1893.

Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896). En: *Le premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris, 1956.

Léon Ollé-Laprune. Paris 1923.

Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Paris 1930.

### La Pensée

I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée. Paris 1934 (reed. 1948)

II. Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement. Paris 1934 (reed. 1954).

L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale. Paris 1935 (reed. 1963).

### L'Action

I. Le problème des causes secondes et le pur Agir. Paris 1936 (reed. 1949)

II. L'action humaine et les conditions de su aboutissement. Paris 1937 (reed. 1963)

### *Textos editados posteriormente*

Textes préparés par Maurice Blondel en vue de la réédition de "L'Action" de 1893, en: *Etudes Blondéliennes* 1951, I, 7-79.

Une soutenance de thèse, par J. Wehrlé, *ibid.* 79-99.

Carnets intimes (1883-1894), Paris 1961.

Lettres Philosophiques, Paris 1961.

Le dernier chapitre de "L'Action" (1893). Edition critique, établie par H. Bouillard. En: *Archives de Philosophie* 24 (1961), 29-113.

## II. *Literatura secundaria*

Benner, Dietrich

- Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx. Wien, München, 1966.

Bouillard, Henri

- Philosophie de l'action et logique de la foi. En: Archives de Philosophie 27 (1964) 113-150.  
 - Philosophie de l'action et foi chrétienne. En: Recherches de science religieuse 52 (1964) 261-268.  
 - Lecture de Blondel. En: Archives de Philosophie 28 (1965) 279-287.  
 - Blondel et le Christianisme. Paris 1961.

Chaix-Ruy, Jules

- Maurice Blondel et saint Augustin. En: Revue des études augustiniennes 11 (1965), 54-84.

Delpech, Léon-Jacques

- Blondel et son temps. La nature humaine. Actes du XI Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Montpellier 4-6 septembre 1961). En: Les études philosophiques 16 (1961) 265-270.

Dhotel, Jean-Claude

- Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans "L'Action" de 1893. En: Archives de Philosophie 16 (1963) 6-26.

Duméry, Henry

- Raison et Religion dans la Philosophie de l'action. Paris 1963.  
 - Blondel ou l'occasion d'apprendre à lire. En: Archives de Philosophie 28 (1965) 64-97.  
 - La philosophie du jeune Blondel. En: La nature humaine, Revue philosophique de Louvain 64 (1966) 390-415.

Etcheverry, A.

- Connaissance notionnelle et connaissance réelle selon Blondel. En: Les études philosophiques 16 (1961) 273-276

Flamand, Jacques

- L'idée de médiation chez M. Blondel. Louvain, 1969.

Forest, Aimé

- Pascal et M. Blondel. Hommage à M. Blondel. Paris 1946, 27-48  
 - Laugustinisme de M. Blondel. En: Sciences ecclésiastiques 14 (1962) 175-193.

Gómez-Caffarena, José

- Publicaciones sobre Blondel en el primer centenario de su nacimiento. En: Pensamiento 18 (1962) 317-327.

Guy, Alain

- La philosophie du concret chez Maurice Blondel et Miguel de Unamuno. En: Giornale di Metafisica 19 (1964) 737-752.

Hayen, André

- La philosophie catholique de M. Blondel au temps de la première "Action". En: Revue Philosophique de Louvain 59 (1961) 249-314.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1970.
- Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1970.

Henrici, Peter

- Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action". En: Pullacher Philosophische Forschungen, Pullach bei München 1958.
- Maurice Blondel als katholischer Philosoph. En: Orientierung 25 (1961) 229-231.
- Les "Carnets intimes" de M. Blondel. En: Gregorianum 43 (1962) 769-775.
- Recensión a H. Duméry, Raison et Religion dans la Philosophie de l'action. En: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964-1965) 408-413.
- Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis. En: Philosophisches Jahrbuch 75 (1968) 332-346.

Hommel, Ulrich

- Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart. En: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961-1962) 255-281.
- Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action. En: Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 99-117.

Jaer, André de y Chapelle, Albert

- La noétique et la pneumatique chez M. Blondel. Un essai de définition. En: Revue philosophique de Louvain 59 (1961) 609-630.

Kant, Immanuel

- Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main 1968.
- Kritik der praktischen Vernunft. Frankfurt am Main 1968.

Lacroix, Jean

- Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie, Philosophes, Paris 1963.

Maréchal, Josef

- Phénoménologie pure, ou philosophie de l'action? En: Mélanges Joseph Maréchal. Museum Lessianum, section phil. 31, Bruxelles-Paris 1950, T. I, 181-206.

Marx, Karl

- Thesen über Feuerbach. En: Die Frühschriften. Stuttgart 1971, 339-341.

McNeil, John J.

- The Blondelian Synthesis. Leiden 1966.

Nédoncelle, Maurice

- Textes inédits de Blondel sur Pascal. Etude documentaire. En: Revue des sciences religieuses 37 (1963) 150-163.

Nicolas, Jean-Hervé

- Le centenaire de M. Blondel. En: Revue thomiste 61 (1962) 433-444.

Ossa, Manuel

- Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de M. Blondel. En: Revue d'Ascétique et de Mystique 38 (1962) 483-509.

Parys, Jean-Marie

- La vocation de la liberté. Étude de la liberté d'après les principales oeuvres philosophiques de Maurice Blondel. Louvain 1968.

Pascal

- Pensées, Paris 1960

Poncelet, Albert

- The Christian philosophy of M. Blondel. En: International Philosophical Quarterly 5 (1965) 564-593.

Renault, Marc

- Déterminisme et liberté dans l'Action de M. Blondel. Problèmes et doctrines 21, Paris 1965.

Robert, Jean-Dominique

- Descartes, créateur d'un nouveau style métaphysique. En: Revue Philosophique de Louvain, agosto (1962) 369-393.

Rosenzweig, Franz

- Hegel und der Staat. München y Berlin 1920, 2 Bde.

Saint-Jean, Raymond

- Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893. Museum Lessianum, section phil. N. 52 (Bruges) 1965

- L'apologétique philosophique. Blondel (1893-1913). En: Théologie 67. Ligugé (Vienne) 1966.

Scannone, Juan Carlos

- Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels. K. Alber. Freiburg, München (Symposion 27) 1968.

Scherer, Robert

- Art. Blondel. En: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, 2a.ed., Freiburg 1958, 533-534.

- Blondels philosophische Aktualität. En: Wort und Wahrheit 16 (1961) 774-777.

- Der philosophische Weg Maurice Blondels. En: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961-1962) 221-256.

- Philosophieren im Lichte des Glaubens. Die "Action 1893) von M. Blondel im Lichte der Geschichte. En: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Freiburg, Basel, Wien 1964, Bd. 2, 531-555.

Sobotka, Milan

- Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel. Prag 1965.

Theunissen, Michael

- Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel. En: Philosophische Rundschau, Beiheft 6, 1970.

Trouillard, Jean

- Pluralité spirituelle et unité normative selon Blondel. En: Archives de Philosophie 24 (1961) 21-28.