
El dinamismo místico en el pensamiento de Blondel

The Mystical Dynamism in M. Blondel's Thought

RECIBIDO: 30 DE MAYO DE 2018 / ACEPTADO: 20 DE FEBRERO DE 2019

Santiago GARCÍA MOURELO

Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología
Madrid. España
ID ORCID 0000-0002-2728-8556
sgmourelo@comillas.edu

Resumen: El presente artículo muestra la dinámica de la vida mística en el trasfondo de la obra del joven Blondel. La sabiduría a la que aspira la reflexión filosófica es una de las gracias del camino místico; este no está margen de la razón, sino que la excede y prolonga hacia sus más altas cotas. La filosofía de la acción del maestro de Aix ofrece, *a parte hominis*, no solo una vía racionalmente posible para su consecución –con todas sus potencialidades apoloéticas–, sino, también, una propuesta vital para asimilar el don recibido, *a parte Dei*, en la totalidad de la vida: pensamiento, voluntad y consistencia ontológica.

Palabras clave: Maurice Blondel. Filosofía. Mística.

Abstract: This article shows the dynamics of mystical life within the framework of the young Blondel's works. The wisdom to which philosophical reflection aspires is one of the graces of the mystical path; it does not exclude reason, but it exceeds and prolongs it to its highest levels. The Master of Aix's philosophy of action offers, *a parte hominis*, not only a rationally possible way to achieve it –with all its apologetic potentialities–, but also a vital proposal to assimilate the gift received, *a parte Dei*, into the totality of life: thought, will, and ontological consistency.

Keywords: Maurice Blondel. Philosophy. Mysticism.

En 1976 fue publicada la primera edición de *Alphabet*, obra encargada al poeta Paul Valéry décadas antes, en 1924. Cada capítulo, según el acuerdo con el editor, debía comenzar por cada letra del alfabeto acompañando las ilustraciones tipográficas de Louis Jou. En esta obra, siempre incompleta y sometida a multitud de correcciones y reelaboraciones, Valéry quiso recorrer cada uno de los veinticuatro caracteres del alfabeto –exceptuando las letras K y W, por su infrecuencia en la lengua francesa–, según la cadencia de las veinticuatro horas de una jornada.

Casi al final del alfabeto –es decir, al final de la jornada–, la meditación del poeta eleva su mirada al cielo estrellado. La contemplación de la constelación del Cinturón de Orión inspira a Valéry para su meditación poética sobre la letra X. Entonces escribe:

«¡X!, me digo, ¿hay algo más admirable?

¿Hay en el hombre alguna idea más digna que la de haber nombrado lo desconocido? Gracias a ella, puedo introducir el enigma entre las construcciones de mi mente, y hacer de lo ignorado un engranaje de mi pensamiento. Dejo caer mi frente sobre el cristal helado; ante mi silencio, la cuestión del saber y el no saber se me antoja por siempre suspendida, y una suerte de inmóvil equilibrio se establece entre el hombre y el espíritu»¹.

«Nombrar lo desconocido», «introducir el enigma en las construcciones de mi mente», «hacer de lo ignorado un engranaje de mi pensamiento». Bellas palabras que podrían suscribir cualquier poeta y cualquier filósofo. Al fin y al cabo, este enigma evocado por el poeta es el que suscita el asombro originario de la pregunta filosófica, como señaló Aristóteles, pues, en el fondo, todo ejercicio especulativo es una prospección hacia lo desconocido y en la búsqueda de lo plenamente consistente; una búsqueda de la razón hacia los fundamentos de la vida, en todos sus órdenes y niveles: el mundo que nos rodea, la subjetividad que nos constituye, las relaciones que establecemos, los fenómenos sociales, las aspiraciones éticas, etc., son los caminos hacia la enigmática sabiduría que atrae la vida del filósofo.

Desde el ámbito religioso y específicamente cristiano, los místicos atestiguan participar inmerecidamente de una especial sabiduría, sobreabundante y gratuita, que es recibida pasivamente en su relación con Dios. Independientemente de sus conocimientos previos, la misteriosa comunión en el amor sus-

¹ VALÉRY, P., *Alfabeto*, Valencia: Pre-Textos, 2018, 92-93.

citada por el Espíritu Santo en el alma del místico provoca una moción especial por la que toda la persona es unificada y atraída. No sin sufrimientos y más allá de posibles fenómenos extraordinarios, en esta unificación-atracción su voluntad es convidada a la unión íntima con la voluntad divina, su entendimiento es iluminado por el conocimiento propio del amor divino, más allá de los conceptos, y sus afectos gustan fruitivamente de la paradójica presencia incommensurable de Dios².

Esta sabiduría, buscada por el filósofo y sobreabundante en el místico, siendo materialmente diferente en origen, meta y contenido, formalmente bien pudiera resultar un común denominador que hiciera fructificar ambas experiencias específicamente humanas, pues, contra todo racionalismo estrecho y contra todo misticismo irracional, filosofía y mística pueden ir de la mano. Evidentemente, aunque hay quien lo pueda afirmar, el asombro filosófico o la admiración poética, no son equivalentes a la experiencia mística, sino que revelan esa especial y singular apertura de todo hombre a lo infinito. Son expresión de su capacidad estructural para acoger limitadamente el Misterio revelado porque, específicamente, la experiencia mística es sobrenatural, infundida y directa, aunque siempre sea mediada por la propia subjetividad. Con todo, dentro de su heterogeneidad, el quehacer filosófico puede ejercer de precursor para la acogida de esta gracia especial y perfilar su naturaleza bajo las exigencias de la razón.

En las siguientes líneas queremos profundizar en esta convergencia y distinción desde el pensamiento de Maurice Blondel, hombre de gran hondura espiritual, que supo trazar un camino especulativo, no solo hacia la plausibilidad racional del cristianismo, sino, también, hacia la asimilación con el Dios trinitario revelado en Jesucristo. Con todo, como veremos a continuación, no es la única ni la última palabra sobre esta cuestión, aunque en ella diversas voces contemporáneas pueden verse reflejadas y confirmadas³.

² Cfr. GARCÍA, J. M., *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca: Sígueme, 2015, 397-411.

³ Los estudios sobre esta cuestión están proliferando recientemente en contextos anglófonos, cfr. KERLIN, M. J., «Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical», en TALAR, C. J. T. (ed.), *Modernists & Mystics*, Washington: The Catholic University of America Press, 2009, 62-81; CONWAY, M. A., «Intelligence and the Mystic Life for Maurice Blondel», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014) 1-39; ID., «With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life», en NELSTROP, L. y ONISHI, B. B. (dirs.), *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France*, Surrey: Ashgate, 2015, 17-36; ID., «Maurice Blondel and the Mystic Life», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 94 (2018) 661-662; PATTISON, G. y KIRKPATRICK, K., *The Mystical Sources of Existentialist. Thought Being, Nothingness, Love*, London-New York: Routledge, 2019, 71-96.

APERTURA MÍSTICA DE LA RAZÓN

«Lo deseáramos, sin duda, pero no somos del todo transparentes a nosotros mismos. Acaso haya que comenzar por ahí para comprenderse bien. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su identidad y del secreto que ella encubre»⁴. Así comenzaba el teólogo belga Adolphe Gesché uno de los volúmenes de su obra *Dieu pour penser*. Con ellos nos quería situar, no solo ante la realidad enigmática que nos rodea y que somos nosotros mismos, sino en el modo de afrontarla: pensarla desde Dios.

La razón siempre se ha dirigido a desentrañar los enigmas suscitados por la impresión originaria padecida. Una impresión en la propia subjetividad que es un reclamo de la realidad para ser interrogada, y que revela la especial sensibilidad del ser humano para acoger el fondo que late en todo lo inmanente. Una pasividad inteligente (*pathos-logos*) que, antes de expandirse hacia aquello que le afecta, busca leer (*intus-legere*) en la propia afección, la esencia íntima de los fenómenos.

Ante esta exigencia, el uso científico y positivo de la razón siempre se muestra insuficiente y, aunque esta forma de racionalidad así lo reconozca, todavía hay quienes se perpetúan en los estrechos pasillos de Augusto Comte. Kant, a quien tanto se le debe, supo mostrar esa insuficiencia al tener que elaborar sus *Críticas* a la razón, aunque, por desgracia, dejó pendiente el interrogante que las unificaba. Porque la cuestión no es solo preguntarse qué podemos saber, qué tenemos que hacer, qué nos está permitido esperar o qué somos, sino recorrer hasta el fondo el interrogante que las regula. Un «imperativo de interrogación»⁵, en palabras de George Steiner, que está más allá de las cuestiones inmediatas a resolver y que exige, no tanto un conocimiento transcendental, como condición de posibilidad del saber –según las aspiraciones del criticismo–, cuanto una actitud *trans-as-cendental* –como indicó el discípulo de H. Bergson, Jean Wahl–, que eleve la marcha de la razón más allá de la realidad positiva⁶. Antes que una reflexión sobre las condiciones *a priori* del

⁴ GESCHÉ, A., *El hombre, Dios para pensar II*, Salamanca: Sígueme, 2002, 17.

⁵ «Lo queramos o no, estas abrumadoras y tópicas inexplicabilidades y el imperativo de interrogación que está en el núcleo del hombre nos convierten en vecinos cercanos de lo trascendente» (STEINER, G., *Presencias Reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1991, 261).

⁶ «*Transascendance*» es la formulación de Jean Wahl para significar la ascensión religiosa desde la inmanencia, propuesto junto al concepto de «*transdescendance*», con el que se indica el movimiento de Dios hacia el hombre. Cfr. WAHL, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1944, 37-40.

conocimiento, lo trascendental evoca una travesía ascensional (*trans-scando*) en el abismo de la admiración, hacia su significación última.

Como escribió E. Levinas, amigo y, en cierta medida, discípulo de J. Wahl, el asombro es aquella «desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum*»⁷, entre el acto de conciencia o intencional y el objeto intencional. Es algo que, siendo originado desde lo exterior, es originario de lo humano. Provocado por la desproporción entre la conciencia y su objeto, su origen se sitúa al margen de la experiencia, en la misma inadecuación humana, pues lo importante no es lo desproporcionado –la conciencia intencional en Husserl o Levinas, o la voluntad en Blondel–, sino la misma desproporción. Como dijo Gabriel Marcel señalando esta «indeterminación fundamental»⁸, «estamos aquí en el punto preciso en el que un pensamiento leal se convierte en un *De profundis*, y con ello se abre a la transcendencia»⁹. De ahí que la razón deba desplegarse de manera multiforme, más allá de cualquier reduccionismo científico, por las sendas del sentido y del destino, solo transitadas por la filosofía y la teología. En este sentido, las aportaciones filosóficas de la fenomenología francesa son una oportuna apertura hacia lo irreductible, hacia el exceso de significación que nos reclama¹⁰. Son un ejercicio especulativo que peregrina por la alteridad (E. Levinas), la subjetividad (J.-Y. Lacoste), el acontecimiento (C. Romano), la llamada y la revelación (J.-L. Marion y J.-L. Chrétien), más allá de lo posible de la experiencia positiva, hacia la finitud de su comprensión y la infinitud de su sentido.

La teología, en su autonomía y solidaridad con la filosofía, sigue un camino diferente. Su reflexión específica (*theo-logica*) se funda en la revelación del Dios trinitario. Es un movimiento segundo que excede las formas ordinarias del conocimiento, como ilustraron san Agustín o san Anselmo. El primero lo recordaba con la advertencia, «si lo comprendes, no es Dios»¹¹, y el obispo de Canterbury al decir, «eres algo mayor que lo que puede ser pensado»¹². Con todo,

⁷ LEVINAS, E., *Alteridad y transcendencia*, Madrid: Arena Libros, 2014, 23.

⁸ MARCEL, G., *Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005, 302.

⁹ Sigue diciendo: «Hablo de la única y auténtica transcendencia, y pido que se ignore o más bien se rechace el uso a menudo confuso y ciertamente indiscreto que han hecho de este término tantos pensadores contemporáneos, existencialistas la mayor parte de ellos» (*ibid.*, 158).

¹⁰ Cfr. GUTTING, G., *Thinking The Impossible: French Philosophy Since 1960*, New York: Oxford University Press, 2011; CAPELLE, Ph., *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Jorge Baudino, 2009.

¹¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 52, 16, PL, 38, 360. También: «Tú estás preguntándote lo que es Dios y cómo es. Todo lo que tú imaginas no es Dios. Todo lo que tú captas por el pensamiento no es Dios» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, PL, 42, 957).

¹² ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, Pamplona: Eunsa, 2002, 52.

en numerosas ocasiones, tales afirmaciones han sido encerradas en un racionalismo estrecho olvidando el encuentro fundador de su propio *logos*. En este sentido, quizá sería oportuno recordar que la especulación agustiniana nacía de la búsqueda de su célebre *cor inquietum*; de la *magna quaestio* que el obispo de Hipona descubrió ser para sí mismo, y el *Proslogion* anselmiano se iniciaba con una invitación a la oración contemplativa, concluyendo con un diálogo confiado con el Dios trino, a la espera de la plenitud deseada. En otras palabras, la prudencia en las afirmaciones teológicas nace de la inevitable desproporción entre Dios y el ser humano. Pese a ello, su inadecuación no impide el recurso de la analogía, sino que lo conserva en su limitación y suficiencia, puesto que se fundamenta en el misterio de la encarnación. De ahí que no pocas formulaciones en la historia de la teología hayan recurrido al momento apofático –característico de la teología mística–, que debe asumir su discurso, no como conclusión para expresar la imposibilidad radical en decir cosa alguna sobre Dios, sino como testimonio confiado de la inconmesurabilidad divina. Ambos aspectos o momentos –apofático y catafático–, son regulados, no desde una dialéctica idealista, sino desde su origen relacional o, en categorías personalistas, desde el encuentro fundador entre el *Logos* divino y el *logos* humano. Un diálogo en el que la lógica del discurso es transcendida y alcanza todos los niveles y ámbitos de la persona.

Tanto de la desproporción radical que habita en cada ser humano, como de la inadecuación entre la inconmesurabilidad divina y la finitud de la criatura, los místicos son testigos insignes. El valor de su testimonio estriba en la descripción, quizá no tanto de la experiencia padecida, siempre perfilada desde la paradoja y el oxímoron, cuanto de su itinerario de obediencia a la Gracia¹³; de su camino hacia la comunión con la Santidad augusta, hacia la unión con Dios, en su Verdad, Bondad y Belleza.

Por estos motivos, quizá sea oportuna una apertura mística de la racionalidad que avance, según las exigencias de la razón, desde la desproporción originaria, declarada por la filosofía como originante de su especulación, hacia la sabiduría de la revelación que los místicos testimonian en su progresiva asimilación hacia unión con Dios. Esta intuición fue una de las que impulsaron la filosofía de la acción, como Blondel expresó en más de una ocasión con la imagen del Panteón de Agripa:

¹³ Cfr. BALTHASAR, H. U. VON, *Pneuma e institución. Ensayos teológicos IV*, Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2008, 260; CORDOVILLA, A., «La mística en la teología del siglo XX», *Estudios Eclesiásticos* 93/364 (2018) 3-27; aquí, 23.

«El edificio filosófico necesita los fundamentos del pensamiento, de la conciencia, de todo lo que constituye un armonioso hogar humano y espiritual, como un edificio cuyas paredes se elevan, piedra a piedra, pero en su bóveda necesita una clave: el edificio entero que sirve para sostener la bóveda es sostenido, más todavía, consolidado, por esta piedra de la cumbre, colocada la última. Mejor aún: en el Panteón de Agripa, en Roma, la construcción circular es tal que todas las paredes se inclinan, no sobre una clave de bóveda, sino sobre el círculo de piedra que deja abierta sobre el cielo una amplia vista del firmamento, tanto que todo el edificio, a través de esta abertura de la cúpula, parece levantado hasta el cielo ilimitado e inunda el interior con una cautivadora claridad. Es similar a la acción humana: en la construcción de nuestro destino, las claridades nos vienen desde abajo por los reflejos de lo alto, gracias a la combinación de las acciones de nuestra vida terrenal y de la luz superior, sin la cual es un monumento privado de ventanas o de obertura hacia el cielo, que nos dejaría sin discernimiento y, por así decirlo, en la oscuridad de una tumba»¹⁴.

Quizá, por este motivo, Blondel decía que «la verdadera filosofía es la santidad de la razón»¹⁵, puesto que podía ofrecer los prolegómenos racionales hacia la plenitud de la sabiduría que testimoniaban los místicos, considerados por él como los más razonables de todos los hombres¹⁶. No es que su filosofía condujese a la experiencia mística como un saber debido o indistinto, sino que podría orientar el espíritu humano, preparar para la eventual acogida de la revelación, y dotarla de rigor racional¹⁷. Así lo indicó en el se-

¹⁴ BLONDEL, M., «Philosophie de L'Action», *Les Études philosophiques* 1/1 (1946) 10. Años antes, ID., *La Pensée, I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris: Félix Alcan, 1934, 162.

¹⁵ BLONDEL, M., «L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique», en ID., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 476. (ID., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica*. Introducción, versión y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid: BAC, 1996, 495). En adelante «A», seguida de la página en las *Œuvres complètes* y de la edición en castellano. Para esta cita: A, 476/495. Expresión similar en, BLONDEL, M., *Carnets Intimes 1883-1894*, Paris: Cerf, 1961, 104.

¹⁶ Cfr. BLONDEL, M., «Le problème de la mystique», en *Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophique du problème*, Cahiers de la Nouvelle Journée 3, Paris: Bloud & Gay, 1925, 60.

¹⁷ Pese a algunas críticas recibidas, Blondel era bien consciente de la distinción y distancia –abismo, lo llamará él–, entre la sabiduría de los místicos y el conocimiento teológico, metafísico o físico. Cfr. BLONDEL, M., «Sur Mystique et Mysticisme», *op. cit.*, 662.

gundo volumen de *La Pensée* y en el primer volumen de la reelaboración de *L'Action* en 1936, cuando evocaba la obra buenaventuriana, *Itinerarium mentis in Deum*, para describir el camino y la pretensión de su especulación filosófica, tanto para señalar la insuficiencia de la inmanencia, como salvaguardar el don de la revelación¹⁸.

Por estos motivos, en Blondel encontramos algo más que un sistema filosófico o una obra con intención apologética. Como afirmó san Juan Pablo II con motivo del centenario de *L'Action* (1893), su obra «brinda a los lectores, además de un razonamiento filosófico, un alimento espiritual e intelectual, capaz de sostener su vida cristiana», aunque esto no deba «llevarnos a desconocer los límites de todo pensamiento»¹⁹. Con intención de mostrar la originalidad de su propuesta y la convergencia entre la vida mística y desarrollo especulativo, delinearemos el itinerario de su primera obra y mostraremos la significación mística de su filosofía desde la comprensión del mismo Blondel; aspectos que fueron objeto de no pocas polémicas.

EL ITINERARIO BLONDELIANO

El proyecto blondeliano y, más específicamente, *L'Action* (1893), puede ser analizado desde diferentes perspectivas. Por ejemplo, como respuesta al pesimismo de Schopenhauer, al nihilismo de Nietzsche, al positivismo de Comte, a la crítica kantiana, a la apologética extrínsecista, al racionalismo neoescolástico, etc. Los enfoques también pueden hacerse desde influencias teológico-espirituales o filosóficas. Asimismo, desde el punto de vista epistemológico, se pueden observar perspectivas fenomenológicas o consideraciones metafísicas. Dada la naturaleza de este ensayo, no podemos entrar en cada una de las perspectivas y planos que a menudo se confunden en el primer trabajo de Blondel²⁰. Siguiendo el ejemplo de X. Tilliette²¹, solo presentaremos

¹⁸ Cfr. BLONDEL, M., *La Pensée, II: Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris: Félix Alcan, 1934, 390; ID., *L'Action, I: Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris: Félix Alcan, 1936, 217.

¹⁹ JUAN PABLO II, «Maurice Blondel's Twofold Fidelity to Philosophy and the Faith of the Church», *Communio USA* 38 (2011) 188.

²⁰ Cfr. HENRICI, P., «Les structures de L'Action et la pensée française», en FOLSCHIED, D. (ed.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989, Paris: Éd. Universitaires, 1990, 32-43.

²¹ Cfr. TILLIETTE, X., «L'insertion du surnaturel dans la trame de "L'Action"», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 176 (1986) 449-465.

la línea de argumentación de *L'Action* (1893), puesto que para acercamientos más precisos hay bibliografía abundante²².

La filosofía de la acción parte de una intención apologética: mostrar la plausibilidad de la revelación cristiana en un contexto racionalista donde todo lo proveniente del ámbito de la fe era rechazado. Por este motivo, Blondel, ateniéndose a la epistemología filosófica, inicia su reflexión desde la inmanencia. Es más, parte de la propia subjetividad: «es a mí mismo y a todo lo mío lo que pongo en la experiencia [...] Este organismo de carne, de apetitos, de deseos, de pensamientos, cuyo continuo y oscuro trabajo experimento, es un laboratorio viviente»²³. Este planteamiento, de gran actualidad filosófica, no expresa ninguna opción metafísica que pudiera ser rechazada, ni ningún presupuesto teológico o sobrenatural, sino que se ofrece como accesible a cualquier corazón inquieto por el sentido y destino de la propia vida.

En la experimentación personal Blondel descubre una inquietante realidad que la acción manifiesta: queremos, actuamos. Esta se impone porque no elegimos querer e, incluso, cuando renunciamos a cualquier querer, la voluntad se manifiesta incoherente, porque elige no querer. La voluntad es imparable y permanente. En este primer momento, la voluntad y su acción remiten a un origen irreductible a su negación, presente en todo acto voluntario. En efecto, todo lo realizado expresa un querer que no se detiene en ninguna acción concreta, porque la distancia entre la intención y su ejecución es insalvable. Como dice repetidas veces al comienzo de *L'Action* (1893), mostrando la insuficiencia del conocimiento científico, «hay algo»²⁴ que no se puede negar, aunque no sea evidente a los sentidos. Existe una pulsión, un deseo, una tensión que, si bien se concreta en cada acto, es irrefrenable y desproporcionada en cada acto que pretende expresarla.

La inadecuación de la voluntad es la que provoca el ejercicio especulativo que Blondel iniciará en la propia subjetividad. En ella buscará su compren-

²² Entre otras referencias que se pueden encontrar dentro de las siguientes, cfr. HENRICI, P., «Maurice Blondel (1861-1949) y la "Filosofía de la Acción"», en CORETH, E., NEIDL, W. M. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I, Madrid: Encuentro, 1997, 524-563; IZQUIERDO, C. e ISASI, J. M., «Estudio preliminar», en BLONDEL, M., *La Acción* (1893), *op. cit.*, XIII-LXXI; IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona: Eunsa, 1999; CONWAY, M. A., *The Science of Life. Maurice Blondel's Philosophy of Action and the Scientific Method*, Frankfurt: Peter Lang, 2000; BLANCHETTE, O., *Maurice Blondel: A Philosophical Life*, Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010.

²³ A, 20/7.

²⁴ A, 65/74-75.

sión y un posible destino que pueda satisfacer sus exigencias más íntimas. No solo racionales, sino, también, vitales, porque la cuestión de la acción trasciende la idea de la misma acción. Este principio no está exento de racionalidad, pero esta, aisladamente, no dictará su veredicto. Con esta pretensión, Blondel huye de toda abstracción intelectualista y distingue entre la idea de la acción y la acción en sí misma. Esta tiene su propia racionalidad, su propia lógica, que no se adecua a las aporías que el pensamiento encuentra en su ejercicio. Porque lo cierto es que, aquello que aparece como contrario en la razón, no resulta contradictorio en la acción. La acción resuelve la paradoja, aunque la mantenga, en una síntesis dinámica siempre abierta, pese a su concreción.

Un ejemplo claro sobre esta cuestión se observa en la relación entre la inmanencia y la transcendencia. En la razón, ambos elementos se muestran como contrarios, sin embargo, la acción los concilia. Pese a una posible negación de la transcendencia, todo acto inmanente está atravesado, de principio a fin, por lo trascendente. El origen de cada acto es oscuro y escapa a nuestra determinación, su realización siempre es desproporcionada respecto de la intención originaria y, como si se tratase de un compás de espera, su síntesis inadecuada remite, más allá de sí misma, hacia la consecución plena. Transcendencia e inmanencia parecían contrarias e irreconciliables a la razón, pero la acción evidencia que no son contradictorias. Reconcilia su disyuntiva, mantiene su paradoja y reclama una acción consecuente con sus exigencias infinitas ¿Cuál será esta acción perfecta?

Después de la extensa tercera parte de *L'Action* (1893), donde Blondel realiza un estudio del fenómeno de la acción, desde su origen en la actividad consciente hasta su expansión en el ámbito social y religioso, concluye con la imposibilidad de todo fenómeno de satisfacer las exigencias de la voluntad: «es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. *Es necesario y es impracticable*»²⁵.

En el fondo de cada acto finito persiste una inquietud que parece tener una cualidad infinita. De ahí que, en cada acto de la voluntad, se deba afron-

²⁵ A, 353/365; cfr. BLONDEL, M., «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», en BLONDEL, M., *Œuvres complètes. 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: PUF, 1997, 125-126 (ID., *Carta sobre Apologética*. Introducción y traducción de J. M. Isasi, Bilbao: Universidad de Deusto, 1991, 45). En adelante «L», seguida de la página de la edición de las *Œuvres complètes* y de la castellana.

tar una alternativa: depositar su querer en lo finito, lo cual llevaría a la muerte de la acción, o arriesgarse a querer lo infinito, llevando la acción hacia la vida plena que reclama²⁶. En definitiva, adecuar la inadecuación de la voluntad al «único necesario», es decir, a Dios. No como término debido u obligatorio, sino como hipótesis plausible que responde a las exigencias de la lógica de la voluntad. Para dar consistencia a su propuesta, el filósofo de Dijon reformulará los argumentos clásicos de existencia de Dios, emplazando al lector a su consideración global y a su verificación definitiva en la acción.

Aun así, la acción voluntaria nunca deja de imponer su límite. Pese a dirigir su querer hacia el «único necesario», la acción siempre es limitada y nada de lo que realiza el ser humano se asemeja a lo infinito divino. Por eso, las exigencias racionales de voluntad reivindican una acción plena que no dependa en primer término de ella, sino de una revelación divina. En el caso de que la hubiera, cuando el ser humano acoge esta revelación es cuando la voluntad puede encontrar descanso. En este sentido, los elementos positivos de la revelación (los dogmas y la práctica literal), pueden ayudar a poner en contacto el infinito inscrito en el hombre con el Infinito divino, siempre y cuando, la voluntad se adhiera, no tanto a las formas concretas de la revelación –siendo indispensables–, sino a la voluntad divina que las provoca y sostiene. Una adhesión que se formula en términos de conocimiento amoroso, de asimilación vital y no tanto de evidencia intelectual.

Llegados a este punto, es cuando Blondel, quizá extralimitándose de la epistemología filosófica, afirma que el sentido y destino de la vida «existe»²⁷, y este sentido y destino consiste en la asimilación de la voluntad divina en la voluntad humana.

Este breve recorrido por el argumento de *L'Action* (1893), carente de multitud de detalles importantes que exceden la pretensión de estas líneas, nos muestra cómo la especulación filosófica de la acción es capaz de mostrar la plausibilidad racional y vital, no solo de lo sobrenatural, sino del recorrido espiritual que lleve hacia la unión con Dios. Como se puede imaginar, la filosofía de la acción fue objeto de múltiples críticas, tanto desde la filosofía como de la teología. Por eso, y debido al turbulento contexto de la crisis modernista, Blondel tuvo que ir perfilando su pensamiento en escritos posteriores.

²⁶ Cfr. CONWAY, M. A., *The Science of Life*, *op. cit.*, 389.

²⁷ A, 526/546.

En referencia a la cuestión mística y con su opción filosófica de fondo, podemos detenernos en dos textos, aunque emerge en otros tantos, así como en algún concepto fundamental para el tema que nos ocupa. Dada su complejidad y por la extensión de este ensayo, quedamos emplazados para exponer esta cuestión en sucesivas publicaciones, indicando, a continuación, sus líneas fundamentales²⁸.

SIGNIFICACIÓN MÍSTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Un texto que suele pasar desapercibido en la obra blondeliana es el titulado «De la asimilación». Publicado póstumamente, fue redactado en la década de los años 20 y se presenta como un estudio complementario a *Exigences philosophiques du christianisme*²⁹. El valor de este texto es doble, por ser confirmado veinte años después de su primera elaboración y por constituirse como una síntesis de la vía mística propuesta a todo cristiano.

El maestro de Aix inicia su estudio comentando el clásico *adagio* tomista, «*omnia intendunt assimilari Deo*». Las dos interpretaciones que se han dado, tomista y agustiniana, son insuficientes en sí mismas y reclaman su solidaridad. La primera acentúa el componente racional, la segunda la dimensión vital e íntima. Pero lo importante, como indicábamos en el primer punto de este ensayo, es la desproporción de ambos acercamientos ante la inconmensurabilidad divina. Ante ella, ni la inteligencia ni la voluntad pueden frenar su tensión hacia la asimilación con Dios, aspecto inevitable que revela «lo sobrenatural en lo que tiene de gratuito, de inalienable, de inconfundible con ningún don natural»³⁰.

²⁸ Para la cuestión mística en Blondel las referencias primeras son: BLONDEL, M., «Lettre de M. Blondel (janvier 1906)», en ID., *Œuvres complètes. 1888-1913, op. cit.*, 520-524; ID., «Le problème de la mystique», 2-63; ID., «Sur Mystique et Mysticisme», en LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, I, Paris: PUF, 1991, 662-664, también en BLONDEL, M., *Œuvres complètes. 1888-1913, op. cit.*, 716-717; ID., «Le problème de la mystique», *op. cit.*, 2-63; ID., «Lettre de Maurice Blondel», *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 (1925) 85-88; ID., «La philosophie ouverte», en BÉGUIN, A. y THÉVENAZ, P. (eds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neufchâtel: Editions de la Baconnière 1941, 73-90. Análisis, relaciones y estudios sobre estas publicaciones cfr. *infra*, nota 34.

²⁹ BLONDEL, M., *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris: PUF, 1950 (ID., *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Traducción y prefacio de J. Hourton, Barcelona: Herder, 1966). En adelante «EPhC», seguido de página de la edición francesa y la castellana.

³⁰ EPhC, 227/225; cfr. ENGLISH, A. C., *The possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, London-New York: Routledge Radical Orthodoxy, 2007, 48-52.

En el ámbito de la voluntad, para que esta tensión hacia Dios se consuma, para que lo sobrenatural sea asimilado plenamente, es necesaria una doble convergencia donde se aúnen las energías ya existentes, y sean ordenadas como respuesta al Dios que las eleva y atrae hacia sí. Este proceso de asimilación del don recibido exige un nuevo nacimiento (ver Jn 3,1-21), el paso hacia una nueva vida que deja atrás la anterior, estimada como basura y necedad (ver Flp 3,8). Su desarrollo no supone una renuncia a todas las formas de conocimiento y a todas las alternativas de la voluntad, sino una reordenación de todas ellas hacia el «único necesario», hacia Dios. Evidentemente, esta sinceridad intencional exigirá renunciaciones. Todo aquello que se sitúe como centro y fin de la voluntad, no siendo Dios mismo, deberá ser rebasado, desapropiado, relativizado conforme a la teogonía asimiladora. Como dice Blondel:

«Amar a Dios es renunciar a todo por Él, excepto a Él mismo y aquello que es y quiere en todos y para todos, para cada uno y de cada uno. No admitir esta mortificación deificante, ni de corazón ni de voluntad, es desconocer radicalmente el camino cristiano, la grandeza del don divino, el sentido de la caridad, el plan sobrenaturalmente integral: caridad verdaderamente generadora en Dios y en nosotros, creadora y engendradora de Dios en nosotros»³¹.

Cuando se es capaz de este ejercicio de libertad y de elección, de renuncia y de adhesión, la gracia divina promociona los motivos y los móviles de la voluntad en una ascensión hacia la comunión perfecta, hacia la asimilación plena. Esta simbiosis es descrita en numerosas ocasiones por el maestro de Aix con un texto de san Bernardo, a quien le debe no pocas intuiciones teológicas y espirituales:

«La gracia excita al libre albedrío con las semillas de los deseos; lo sana cambiando los sentimientos; le da vigor guiándolo mientras actúa; y sigue atendiéndole para que no desmaye. Colabora con el libre albedrío de la siguiente forma: primeramente, se anticipa a él, y después lo acompaña. Y se anticipa a él para que después pueda ser su colaborador. De este modo, lo que solamente comenzó la gracia lo hacen después los dos: avanzan a la vez, no por separado. No uno antes y otro después, sino a un mismo tiempo. No hace una parte la gracia y otra el libre albedrío. Cada

³¹ EPhC, 244/240-241.

uno lo hace en la misma y única obra. Los dos lo hacen todo. Todo se hace con el libre albedrío y todo se hace por la gracia»³².

El libre ejercicio de renuncia y reordenación de la voluntad también tiene su correlato en el ámbito de la razón. Este, aunque es tratado en multitud de escritos por Blondel, para el tema que nos ocupa tiene especial relevancia una colaboración que escribió en fechas cercanas al texto «De la asimilación». Se trata de un artículo publicado en los *Cahiers de la Nouvelle Journée*, titulado «Le problème de la mystique»³³.

Sin poder entrar en profundidad en su desarrollo, su pretensión fundamental es establecer los criterios fundamentales para un estudio filosófico de la experiencia mística³⁴. Después de criticar diversos modos inadecuados para el estudio de la mística que la consideran como irracional, la reducen a los estudios científico-positivos, o la someten a presupuestos teológicos, Blondel propone, no tanto su comprensión de la mística, cuanto tres prolegómenos para una filosofía de la mística: el fracaso de la vida como oportunidad para la experiencia y su reflexión, la relación entre la contemplación adquirida y la infusa, y la supervivencia de la razón en los grados más altos de la unión mística.

³² A, 437-438, nota 1/454-455, nota 4; SAN BERNARDO, *Libro sobre la gracia y el libre albedrío*, XIV, 47 (Id., *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1993, 487); cfr. L, 166/82; BLONDEL, M., *L'Être et les êtres*, Paris: Félix Alcan, 1935, 282 (Id., *El Ser y los seres. Ensayo de ontología concreta e integral*. Traducción de M. A. Pongutá Hurtado, Bogotá: Ediciones Salesianas, 2005, 320); BLONDEL, M., *La Philosophie et l'Esprit Chrétien, I: Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris: PUF, 1944, 267.

³³ BLONDEL, M., «Le problème de la mystique», *op. cit.*, 2-63.

³⁴ Sobre este escrito y los relacionados con él se puede consultar la siguiente bibliografía, ordenada cronológicamente: WORGUL JR., G. S., «Blondel and the problem of Mysticism», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985) 100-122; SAINT-JEAN, R., «La philosophie et la mystique d'après Blondel», *Science et Esprit* 62 (1990) 77-88; WILMER, M. H., *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg: Herder, 1992, 25-115; PÉRICO, Y., «Le problème de la mystique», en LECLERC, M. (ed.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles: Lessius, 2003, 285-295; TOURPE, E., «La mystique chez Maurice Blondel. Le débat sur "expérience mystique et philosophie" autour du "Saint Jean de la Croix" de Baruzi», en CAPELLLE, Ph. (dir.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris: Cerf, 2005, 269-283; KERLIN, M. J., «Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical», *op. cit.*; CONWAY, M. A., «Intelligence and the Mystic Life for Maurice Blondel», *op. cit.*; GARCÍA MOURELO, S., «El "problema místico" en Maurice Blondel. Últimas aportaciones a la investigación», *Estudios Eclesiásticos* 89 (2014) 443-450; CONWAY, M. A., «With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life», *op. cit.*; PATTISON, G. y KIRKPATRICK, K., *The Mystical Sources of Existentialism*, *op. cit.* Los escritos de Wilmer y Tourpe se hacen eco de la polémica entre Blondel y Maritain, relacionada con este tema, sobre la distinción entre el conocimiento notional y el connatural. Cfr. MARITAIN, J., *Los grados del saber: Distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1968, 716-724.

En la última consideración del artículo, Blondel afirma una continuidad en la razón que supera las formas ordinarias del conocimiento, más allá de la psicología y al margen de quienes consideran la razón perdida o anulada en la unión mística. En cierta medida, las imágenes y configuraciones precedentes son superadas en los grados más altos de la contemplación, pero no hay una ruptura total. Su presencia no es irrelevante porque sus conceptos e imágenes son precursoras, como Juan el Bautista, de la contemplación recibida. En este estado la razón no se dirige a conocer los objetos según una racionalidad controladora o conceptual, tampoco a conocer sus causas, sino que se dirige hacia su fin último. Es una razón atraída por la contemplación del *Logos* divino que la inunda y excede con su sabiduría.

En este sentido, como el maestro de Aix escribe en el comentario a la voz «Sagesse» en *Vocabulaire* editado por A. Lalande, la sabiduría «es la unión del *intellectus* en su objeto esencial, pero por la operación principal de este mismo objeto»³⁵. Es decir, es un conocimiento que trasciende la analogía de los conceptos y es atraído hacia el conocimiento anagógico, espiritual, último, místico. De ahí que, siguiendo a san Juan de la Cruz, Blondel concluyese su artículo afirmando que «el místico es, incluso, el más razonable de los hombres»³⁶.

En el comentario del *Vocabulaire* mencionado, se observa una relación, desde el ámbito del conocimiento intelectual (sabiduría), con una de las claves de bóveda del pensamiento blondeliano: la hipótesis del *Vinculum Substantiale*³⁷. Como hemos visto, en el itinerario místico, la razón, después de inclinarse hacia el conocimiento pleno por su connaturalidad con lo divino, y de someterse a sucesivas purificaciones, no solo es atraída por Dios, sino que este se deja poseer, en cuanto es padecido, anagógicamente, por nosotros: «*Non solum discens, sed et patiens divina*»³⁸. Este aspecto revela una exigencia de la razón y, a la vez, una confirmación de la revelación cristiana: hay algo en nosotros que es capaz de Dios y hay un Dios que es capaz de nosotros, y capaz, por

³⁵ BLONDEL, M., «Sur Sagesse», en LALANDE, A. (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II, Paris: PUF, 1991, 942.

³⁶ BLONDEL, M., «Le problème de la mystique», *op. cit.*, 60.

³⁷ Sobre él realizó su tesis latina: BLONDEL, M., «De Vinculo Substantiale et de substantia composita apud Leibnium», en ID., *Œuvres complètes. 1893*, *op. cit.*, 538-685. Esta hipótesis, surgida en una controversia de Leibniz sobre la transubstanciación eucarística, servirá a Blondel para resolver las aporías de la heterogeneidad y la solidaridad en diversas cuestiones (los fenómenos, el ser y los seres, la transcendencia y la inmanencia, en conocimiento vital y conceptual, etc.). Para Blondel el *Vinculum* es el mismo Cristo.

³⁸ BLONDEL, M., «Sur Sagesse», *op. cit.*, 492.

la docilidad de nuestra voluntad, de elevarnos al conocimiento místico, como si se tratara de un tercer nacimiento³⁹.

La razón exige cierta consonancia con aquello que conoce, y la voluntad cierta reciprocidad con aquello que elige. Blondel lo dirá repetidas veces con otras palabras: «nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna forma a una necesidad de expansión, [... no] hay para él verdad que cuente y precepto admisible sin ser, de alguna manera autónomo y autóctono»⁴⁰. De manera convergente, como hemos visto, la acción perfecta se configura desde la iniciativa divina, en la medida en que esta se hace asimilable por nosotros. Estas exigencias implican, *a parte Dei*, un ejercicio de condescendencia divina por el que Dios se muestra accesible a una participación vital con él. Es decir, que comparta lo humano, en todos sus órdenes, sin confundirse con nosotros. Esta es una de las aplicaciones de la hipótesis leibniziana del Vínculo Substantial, que no es otro que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. *A parte hominis*, son inevitables estos sucesivos nacimientos, estos pasos por la noche oscura, estas renunciaciones que implican, en el ámbito de la razón, el paso por el apofatismo, no como último término de la comprensión mística, sino como el silencio que precede a la palabra definitiva, como la noche que anuncia el amanecer, como la humildad de quien espera que la Verdad se manifieste por sí misma, más allá las propias certezas.

MÍSTICA, CARIDAD Y EUCARISTÍA

Después de haber delineado la convergencia entre filosofía y mística según la propuesta de Maurice Blondel –mejor, el dinamismo de la vida mística en su pensamiento–, y de haber considerado las implicaciones filosóficas de la experiencia mística en el ámbito de la voluntad y de la razón, queda una última consideración que realizar. Hasta aquí, parece que el itinerario hacia la unión con Dios se juega exclusivamente en una relación íntima entre Dios y

³⁹ Cfr. GABELLIERI, E., «Incommensurabilité et médiation. La triple puissance de la métaphysique», en TOURPE, E. (dir.), *Penser l'être de l'action. La métaphysique du «denier» Blondel*, Leuven: Peeters, 2000, 101-117; Según el estudio de COINTET, P. DE, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Toulouse: Éditions du Carmel, 2000, 165-166, este triple nacimiento guarda relación con el triple nacimiento que Tauler explica en uno de sus sermones de Navidad (cfr. TAULER, J., *Sermones de Adviento a Pentecostés*, Salamanca: Sígueme, 2010, 31-38).

⁴⁰ L., 124/43; cfr. BLONDEL, M., «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale», en ID., *Œuvres complètes. 1888-1913, op. cit.*, 382.

el ser humano, sin más implicaciones. Incluso, podría pensarse que el ámbito de la inmanencia, el mundo, las personas, la sociedad, son un estorbo al que hay que renunciar para la asimilación plena. Lejos de esta consideración solipsista y, en cierto modo, misántropa, la mística blondeliana propone altos grados de implicación ética.

La misma dinámica de la acción así lo reclama en su necesaria expansión. La *volonté voulante*, en su irrefrenable tensión hacia el «único necesario», exige una colaboración externa, porque su realización no se juega en el ámbito ideal o trascendental, sino en el ejercicio cotidiano y concreto de la *volonté vouloue*. Este querer concreto, impulsado, sostenido y orientado por su carácter trascendente, se aleja de toda forma de egoísmo porque la acción que realizamos no solo es expresión de lo que queremos, sino que guarda, dentro de sí, un reclamo de acogida y de hospitalidad. La alteridad no es un instrumento al servicio de nuestra realización, sino la mediación necesaria para la elevación de nuestra voluntad. Dentro de la insuficiencia de la propia acción concreta y de todo lo inmanente, se hace necesaria una sinergia de las voluntades presidida y orientada por el amor y la entrega hacia el «único necesario». Cuando esto sucede, es cuando la acción compartida, cada obra realizada, se convierte en expresión del amor definitivo concretado en el supremo bien común.

En esta dinámica solidaria y generosa, como podemos imaginar por la comprensión blondeliana, el principio de renuncia es una exigencia. Desapropiarse de lo propio por amor es la mayor expresión de la *volonté voulante* y es el paso obligado para ser lo que queremos ser. Así es como metafísica y caridad se vinculan, y como la caridad radical es el viático de la unión suprema. Por eso, cada pequeño acto, cada pequeño gesto, sin tener que estar sostenido por las más altas especulaciones metafísicas, puede ser expresión de la solidez ontológica del ser humano y constituirse en una etapa más en su elevación mística.

Por eso, la cuestión no es tanto hacer lo que se quiere, sino querer lo que se hace. Poner en ello todas las energías de la voluntad que quiere, más allá de la limitación esperada, más allá de los posibles peligros que puede implicar al poner nuestro corazón exclusivamente en lo realizado, más allá de las renunciaciones y sufrimientos que pueda exigir. Cuando esto sucede, es cuando nuestra existencia toma la forma de una semilla que es sembrada para que fructifique. Su transformación es inevitable, su muerte una exigencia, su fruto la paciente espera del don recibido en su potencialidad.

En este sentido, Mario Antonelli ha indicado con originalidad y precisión el trasfondo eucarístico de la filosofía de la acción, puesto que en la existencia eucarística se condensa la moralidad y la consistencia metafísica que la acción y su reflexión reclaman⁴¹. En ella, el Vínculo Substantial, el «único necesario», transforma la realidad asimilándose en ella y asimilándola a Él. En ella, es posible la comunión con la voluntad divina, su participación esencial y su expansión en cada una de nuestras acciones. En este sentido, un mes antes de escribir *Dictée*, Blondel anotaba en sus *Carnets*:

«Como un poco de pan se convierte, por una palabra, en Cristo vivo, que nuestros actos, por una intención recta y alta, edifiquen el cuerpo místico de Dios. Es por ello por lo que el mundo debiera ser transubstanciado: este milagro no se cumple directamente más que en el misterio de la Eucaristía, por el que nosotros aprendemos a transfigurar también, a sobrenaturalizar el más humilde grano de trigo, la más ínfima de nuestras ocupaciones»⁴².

Blondel apunta hacia esta «doble asimilación»⁴³ en perspectiva sacramental al final del segundo capítulo de la quinta parte de *L'Action (1893)*, cuando expone el valor de la práctica literal. En ella no solo se indica la reciprocidad entre el pensamiento y la voluntad, entre lo que hay que hacer y lo hay que creer, sino las exigencias que implican, tanto a Dios como a nosotros. En la acción sacramental, Dios se anonada desproporcionadamente para unirse a nosotros y nosotros nos vaciamos para unirnos con él, sin perder cada uno su identidad, sino transformándola hacia una comunión perfecta. Como si se tratara de una transubstanciación eucarística, Dios toma cuerpo, y al hacerlo, lo hace parte de sí expresándose en él, se anonada, se hace pequeño, se muestra débil, como si renunciase a su propia posesión, como si esperara de nosotros el sacrificio análogo, y siempre desproporcionado, para restituírnos con él, para elevarnos con él, para fortalecernos con él, para hacernos partícipes de su gloria y de su herencia infinita⁴⁴. Se trata, en definitiva, de una asimilación por la docilidad, dentro de la desproporción de la renuncia y la insuficiencia de su expresión⁴⁵.

⁴¹ Cfr. ANTONELLI, M., *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta si un'apologetica filosofica*, Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 1991; especialmente, 113-215.

⁴² BLONDEL, M., *Carnets Intimes 1883-1894*, op. cit., 317-318.

⁴³ A, 454/473.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 455/473.

⁴⁵ Cfr. SAINT-JEAN, R., *L'Apologétique Philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris: Aubier, 1966, 417.

LA FILOSOFÍA COMO SANTIDAD DE LA RAZÓN

Como decíamos al comienzo de estas líneas, mística y filosofía pueden ir de la mano. Así lo hemos querido indicar al esbozar el fondo y la línea de continuidad de esta relación en el pensamiento de Blondel, quedando emplazados para posteriores estudios sobre esta cuestión que resulta inédita en contextos hispanohablantes.

La genialidad del maestro de Aix está en haber trazado una senda en la inmanencia, sin que esta haya impuesto sus límites y siendo fiel a sus exigencias, hacia la sabiduría divina, hacia la comunión de voluntades. En su propuesta, la razón reclama apertura por su misma condición y porque la realidad que la interroga está envuelta y contiene un exceso de inteligibilidad que reclama otras formas de conocimiento y, en último término, por la revelación divina, que excede toda comprensión. Un conocimiento solo adquirido por la unión en el amor que bellamente expresaron los maestros de la vida interior; aquellos que supieron leer la acción divina en su propia afección y expusieron la «brutalidad de la experiencia cotidiana»⁴⁶ ante aquello que revelación cristiana muestra en el Evangelio. En él, como escribía el joven Blondel en sus *Carnets* y, después, transcribió en *L'Action* (1893), «se atribuye solo a la acción el poder de manifestar el amor y de ganar a Dios»⁴⁷. ¿No es esto, acaso, lo que íntimamente anhelamos, lo que el Evangelio propone y lo que los místicos testimonian?

Por este motivo, entre otros, la filosofía integral propugnada por Blondel, todavía hoy, sigue siendo un camino válido para los interrogantes especulativos y prácticos que la filosofía plantea y, sobre todo, se ofrece como un itinerario oportuno para el ejercicio lúcido y consciente de la fe que, cotidianamente, encarnamos en cada acto. Al fin y al cabo, si la fe quiere ser auténtica, debe revestir y orientar todo lo humano hacia el «único necesario», en un peregrinaje que dura toda la vida hacia la asimilación plena con el Vínculo Substantial, con la acción perfecta, con Cristo.

⁴⁶ A, 18/5.

⁴⁷ BLONDEL, M., *Carnets Intimes 1883-1894*, op. cit., 85; cfr. A, 457/475.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo 52* (PL, 38).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* (PL, 42).
- ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, Pamplona: Eunsa, 2002.
- ANTONELLI, M., *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta si un'apologetica filosofica*, Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 1991.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Pneuma e institución. Ensayos teológicos IV*, Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2008.
- BERNARDO DE CLARAVAL, «Libro sobre la gracia y el libre albedrío», en ID., *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1993).
- BLONDEL, M., «L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique», en ID., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 1-530 [ID., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica*. Introducción, versión y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid: BAC, 1996].
- BLONDEL, M., «De Vinculo Substantiali et de substantia composita apud Leibnitium», en ID., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 538-685.
- BLONDEL, M., «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale», en ID., *Œuvres complètes. 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: PUF, 1997, 365-386.
- BLONDEL, M., «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», en ID., *Œuvres complètes. 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: PUF, 1997, 97-173.
- BLONDEL, M., «Sur Mystique et Mysticisme», en LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, I, Paris: PUF, 1991, 662-664.
- BLONDEL, M., «Lettre de Maurice Blondel», *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 (1925) 85-88.
- BLONDEL, M., «Le problème de la mystique», en *Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème*, Cahiers de la Nouvelle Journée 3, Paris: Bloud & Gay, 1925, 2-63.
- BLONDEL, M., *La Pensée, I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris: Félix Alcan, 1934.
- BLONDEL, M., *La Pensée, II: Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris: Félix Alcan, 1934.

- BLONDEL, M., *L'Être et les êtres*, Paris: Félix Alcan, 1935 (ID., *El Ser y los seres. Ensayo de ontología concreta e integral*. Traducción de M. A. Pongutá Hurtado, Bogotá: Ediciones Salesianas, 2005).
- BLONDEL, M., *L'Action, I: Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris: Félix Alcan, 1936.
- BLONDEL, M., «La philosophie ouverte», en BÉGUIN, A. y THÉVENAZ, P. (eds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neufchâtel: Editions de la Baconnière, 1941, 73-90.
- BLONDEL, M., *La Philosophie et l'Esprit Chrétien, I: Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris: PUF, 1944.
- BLONDEL, M., «Philosophie de L'Action», *Les Études philosophiques* 1 (1946) 1-12.
- BLONDEL, M., *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris: PUF, 1950 (ID., *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Traducción y prefacio de J. Hourton, Barcelona: Herder, 1966).
- BLONDEL, M., *Carnets Intimes 1883-1894*, Paris: Cerf, 1961.
- BLONDEL, M., «Sur Sagesse», en LALANDE, A. (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II, Paris: PUF, 1991, 941-942.
- CAPELLE, Ph., *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Jorge Baudino, 2009.
- COINTET, P. DE, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Toulouse: Éditions du Carmel, 2000.
- CONWAY, M. A., *The Science of Life. Maurice Blondel's Philosophy of Action and the Scientific Method*, Frankfurt: Peter Lang, 2000.
- CONWAY, M. A., «Intelligence and the Mystic Life for Maurice Blondel», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014) 1-39.
- CONWAY, M. A., «With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life», en NELSTROP, L. y ONISHI, B. B. (dirs.), *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France*, Surrey: Ashgate, 2015, 17-36.
- CORDOVILLA, A., «La mística en la teología del siglo XX», *Estudios Eclesiásticos* 93/364 (2018) 3-27.
- ENGLISH, A. C., *The possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, London-New York: Routledge Radical Orthodoxy, 2007.
- GABELLIERI, E., «Incommensurabilité et médiation. La triple puissance de la métaphysique», en TOURPE, E. (dir.), *Penser l'être de l'action. La métaphysique du «denier» Blondel*, Leuven: Peeters, 2000, 101-117.
- GARCÍA, J. M., *Manual de Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca: Sígueme, 2015.

- GARCÍA MOURELO, S., «El “problema místico” en Maurice Blondel. Últimas aportaciones a la investigación», *Estudios Eclesiásticos* 89 (2014) 433-469.
- GESCHÉ, A., *El hombre, Dios para pensar II*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- GUTTING, G., *Thinking The Impossible: French Philosophy Since 1960*, New York: Oxford University Press, 2011.
- HENRICI, P., «Les structures de L'Action et la pensée française», en FOLSCHIED, D. (ed.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*. Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989, Paris: Éd. Universitaires, 1990, 32-43.
- HENRICI, P., «Maurice Blondel (1861-1949) y la “Filosofía de la Acción”», en CORETH, E., NEIDL, W. M. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, I, Madrid: Encuentro, 1997, 524-563.
- IZQUIERDO, C. e ISASI, J. M., «Estudio preliminar», en BLONDEL, M., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica*. Introducción, versión y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid: BAC, 1996.
- JUAN PABLO II, «Maurice Blondel's Twofold Fidelity to Philosophy and the Faith of the Church», *Communio USA* 38 (2011) 187-190.
- KERLIN, M. J., «Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical», en TALAR, C. J. T. (ed.), *Modernists & Mystics*, Washington: The Catholic University of America Press, 2009, 62-81.
- LEVINAS, E., *Alteridad y trascendencia*, Madrid: Arena Libros, 2014.
- MARCEL, G., *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- MARITAIN, J., *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1968.
- PATTISON, G. y KIRKPATRICK, K., *The Mystical Sources of Existentialist Thought Being, Nothingness, Love*, London-New York: Routledge, 2019, 71-96.
- PÉRICO, Y., «Le problème de la mystique», en LECLERC, M. (ed.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles: Lessius, 2003, 285-295.
- SAINT-JEAN, R., *L'Apologétique Philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris: Aubier, 1966.
- SAINT-JEAN, R., «La philosophie et la mystique d'après Blondel», *Science et Esprit* 62 (1990) 77-88.
- STEINER, S., *Presencias Reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona: Destino, 1991.
- TAULER, J., *Sermones de Adviento a Pentecostés*, Salamanca: Sígueme, 2010.

- TILLIETTE, X., «L'insertion du surnaturel dans la trame de "L'Action"», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 176 (1986) 449-465.
- TOURPE, E., «La mystique chez Maurice Blondel. Le débat sur "expérience mystique et philosophie" autour du "Saint Jean de la Croix" de Baruzi», en CAPELLE, Ph. (dir.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris: Cerf, 2005, 269-283.
- VALÉRY, P., *Alfabeto*, Valencia: Pre-Textos, 2018.
- WAHL, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1944.
- WILMER, M. H., *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg: Herder, 1992.
- WORGUL Jr., G. S., «Blondel and the problem of Mysticism», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985) 100-122.

NOTAS

