

CESAR IZQUIERDO

Facultad de Teología
Universidad de Navarra

M. BLONDEL: EL VALOR DE LA ACCION EN LA FUNDAMENTACION DE LA FE

El pasado 7 de junio se cumplía el centenario de la sesión académica en la que Maurice Blondel defendió su tesis doctoral de filosofía en la Sorbona. Blondel, entonces joven profesor de filosofía de Liceo, había logrado vencer algunas resistencias para que le fuera aceptado como tema de su investigación el de la acción¹. Una vez defendido, su trabajo fue publicado con el título de *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*². A esa obra seguirían decenas de escritos del mismo autor, pero la inspiración fundamental de todos ellos se hallaba ya en la obra primera³. Con ella se iniciaba un pensamiento cuya influencia llega hasta nuestros días.

El revuelo que produjo ya la misma defensa de la tesis⁴ y su posterior publicación superaba la mera discusión de una cuestión filosófica,

¹ Cf. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par F. LEFEVRE, 1.^a ed. 1928; 2.^a ed. Aubier-Montaigne, París 1966, p. 34-36.

² M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, París 1893.

³ La bibliografía blondeliana hasta 1975 ha sido publicada, casi exhaustivamente, por CL. TROISFONTAINES y R. VIRGOULAY, *Maurice Blonde. Bibliographie analytique et critique*. Vol. I: *Oeuvres de Blondel (1880-1975)*; vol. II: *Etudes sur Blondel (1893-1975)*, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain 1976.

⁴ Contamos con una relación detallada de la sesión, publicada por J. Wehrlé en 1907, que reproduce las notas tomadas por Blondel en el acto de la defensa y redactadas inmediatamente por él mismo: *Une soutenance de Thèse*, en *Annales de Philosophie Chrétienne* 154 (1907) 113-143; reproducido en *Etudes Blondeliennes (EB)* I, p. 79-98.

porque los lectores podían apreciar que la pretensión del autor era llegar con el método filosófico a plantearse la oportunidad y necesidad de enfrentarse con el hecho cristiano y tomar una postura positiva ante él. En este sentido se percibía con razón que *L'Action* conllevaba una clara intencionalidad apologética que su autor pretendía insertar en el mismo dinamismo del pensamiento. Valga como ejemplo de esta apreciación el comentario de L. Brunschvig sobre *L'Action*. «El racionalismo moderno —afirma Brunschvig— ha sido conducido por el análisis del pensamiento a hacer de la noción de inmanencia la base y la condición misma de toda doctrina filosófica. Remitirse por el contrario a la acción para hacer ver en todo acto una inevitable trascendencia, y partiendo de nada, de la negación misma del problema moral, llegar a todo, a la práctica literal del catolicismo, a la comunión eucarística (...), ese es el objetivo que se ha propuesto M. Blondel.» Tras rendir homenaje a la sinceridad de Blondel, Brunschvig concluía anunciando que Blondel «encontrará entre los defensores de los derechos de la Razón unos adversarios corteses, pero decididos»⁵.

En este comentario se transmite al lector la valoración del pensamiento encerrado en *L'Action* como algo que afectaba —y afectaba negativamente, como una ruptura— a la idea de modernidad. La pretensión de Blondel, sin embargo, no era esa, sino más bien encarar la modernidad a la que consideraba como un hecho positivo e inevitable. Su pensamiento, por ello, no es un pensamiento tradicional, sino decididamente moderno. Pero al mismo tiempo, Blondel consideraba que la idea de modernidad debía ser reformulada⁶.

La inquietud por la fundamentación racional de la fe le venía a Blondel de muy atrás. De sus años de alumno en la *Ecole Normale Supérieure* (1881-1884) data un recuerdo que ejemplifica el problema con que se encontraba. En cierta ocasión, un compañero de estudios le planteó la siguiente objeción: «¿Por qué debería yo tomar en serio un hecho determinado, sucedido hace 1.900 años en un oscuro lugar del Imperio Romano, cuando tengo a gala ignorar tantos grandes sucesos contingentes cuya curiosidad supondría un empobrecimiento de mi vida inte-

⁵ El comentario apareció sin firma en la *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1893) Suppl. nov., p. 1. Reproducido en *EB* I, 99. El mismo Blondel dejó por escrito en una nota posterior destinada a futuras ediciones de *L'Action* su intención explícita de evidenciar «la necesidad de la práctica religiosa»: *Note rédigée par Maurice Blondel et destinée à être insérée dans les volumes de «L'Action» de 1893*, en *EB* I, 78.

⁶ Cf. CH. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Knecht, Frankfurt an Main 1988.

rior?»⁷. En esa pregunta encontraba Blondel formulada la cuestión de la apologética que iba a marcar su itinerario intelectual en los años inmediatos a 1893. Es la pregunta que, de una u otra forma, se sigue formulando hoy la teología fundamental: ¿existe alguna relación entre un acontecimiento positivo de otro tiempo —el acontecimiento de Cristo— y el problema de la vida? Más aún: ¿cómo un hecho histórico contingente puede encerrar una revelación divina con pretensiones incondicionales sobre la radical autonomía del hombre?

La convicción de Blondel es que hay una relación *necesaria* entre la vida, con todas sus contingencias, y el don sobrenatural encerrado en el acontecimiento de Cristo⁸. Para la vida del hombre ese hecho no es algo adventicio, supererogatorio o accidental, sino la fuente de sentido de esa vida que, sin él, no dejaría de abismarse en una gran pregunta sin respuesta. Una pretensión de este tipo exigía, sin embargo, algo más que una mera adaptación o concordismo. Debía estructurar toda una fundamentación de la vida humana y de la realidad en general de forma que la mirada del creyente sobre la realidad, y la del filósofo sobre la revelación confluyeran armónicamente en una mutua y estricta implicación.

Este proyecto lo desarrolló Blondel a lo largo del llamado período apologético (1893-1907) al que pertenecen las tres obras más importantes de su producción para la teología fundamental⁹: *L'Action*, ya centenaria (1893), la llamada *Lettre sur l'apologétique* (1896) e *Histoire et Dogme* (1904). Probablemente, Blondel no aceptaría de buen grado el calificativo de «apologético» otorgado a este período, porque si de algo era celoso, era del carácter estrictamente filosófico de su trabajo, que tuvo

⁷ M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Bloud et Gay, París 1932, p. 11, n. 1.

⁸ H. VERWEYEN, *Inmanencia, Método de*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIE-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental (DFT)*, Paulinas, Madrid 1992, p. 720: «La tesis doctoral de Blondel en 1893 se puede considerar el primer intento —y hasta el presente el más profundo— de solucionar con rigor científico uno de los problemas más fundamentales de la filosofía de la religión de la Edad Moderna: cómo una revelación divina manifestada como hecho histórico positivo puede manifestar pretensiones incondicionales sobre el hombre en su autonomía más radical».

⁹ Cf., entre otros, H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Seuil, París 1961; del mismo autor, *Logique de la foi*, Aubier, París 1964, p. 169-192; A. MANARANCHE, *Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale*, Fayard, París 1979, p. 26; las colaboraciones de R. Marle, A. Dulles, I. de la Potterie y X. Tilliette en R. LATOURELLE - R. O'COLLINS (dirs.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982; G. RUGGIERI, *L'apología católica en época moderna*, en G. RUGGIERI (dir.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, I, Marietti, Génova 1987, p. 320-325. J. REIKERSTORFER, *Die Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, en W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie, IV: Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Herder, Freiburg 1988, p. 360.

que reivindicar en repetidas ocasiones frente a los intentos de excluir su pensamiento del ámbito de la filosofía académica francesa. Lo que sucede, sin embargo, es que Blondel percibió agudamente que es precisamente en el aspecto filosófico donde se halla el problema de la apologética. De hecho, él no pretendió «hacer apologética», sino, en todo caso, ofrecer una filosofía de la apologética. Así se muestra en los mismos títulos de las obras que se han citado. El título completo de la *Lettre sur l'apologétique* es el de «Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso...»; y el subtítulo de «Historia y Dogma» apunta a «las lagunas filosóficas de la exégesis moderna»¹⁰.

1. ACCION E INMANENCIA

Blondel considera cerrado el ciclo de la Escolástica a la que acusa de haber elaborado una filosofía separada, es decir, una filosofía de objetos en la que se ha concedido a la razón una autonomía con la que ha plasmado un conocimiento separado, nocional, objetivo, sin otra referencia que la razón misma. La visión que la Escolástica ofrece de las cosas es, según Blondel, estática, incapaz de asumir el dinamismo del pensamiento y de la vida del sujeto. Aplicada a la apologética, esta filosofía tiene como resultado la multiplicación de argumentos a favor del objeto de fe, pero sin ninguna eficacia, porque «es el sujeto el que no está dispuesto»¹¹. Si a la filosofía centrada en el objeto se une una idea de ciencia que convierte los fenómenos —entendidos como meros fenómenos que apuntan a una realidad más allá de ellos mismos— en realidades autónomas, separadas, entonces la separación entre sujeto y objeto, entre revelación y fe, y entre fe y razón se consuma. El resultado es el extrinsecismo.

Con esa noción de filosofía y de ciencia, el método de la apologética clásica o doctrinal progresa por demostraciones estrictas: Dios existe; Dios se puede revelar; la historia prueba el hecho de la revelación; prueba también la autenticidad de la Sagrada Escritura y la autoridad de la Iglesia¹². Pero —observa Blondel— la necesidad con la que esas afirmaciones se establecen y encadenan no las aparta de un en sí que no al-

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

¹¹ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896). Citado por *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, París 1956, p. 28, con la abreviatura *Lettre*.

¹² Cf. *Lettre* 26.

canza efectivamente al sujeto. Junto a la posibilidad y necesidad del hecho cristiano es necesario «mostrar la *necesidad para nosotros* de adherirnos a esta realidad que es lo sobrenatural»¹³.

Es necesario, piensa Blondel, superar el extrinsecismo de una verdad autojustificada, independiente del sentido que la revelación tiene para el hombre, y para ello es necesario buscar en el sujeto mismo el punto de partida de la filosofía y el fundamento para una apologética en consonancia con las exigencias del pensamiento moderno.

Se llega así al encuentro con la inmanencia a la que el pensamiento moderno considera —recordemos el comentario de Brunschvig—¹⁴ como un postulado irrenunciable. Blondel toma el principio de inmanencia de Spinoza¹⁵. Según el filósofo de Aix, Spinoza cifró la tarea de la filosofía en resolver el problema de la felicidad humana, para lo cual concentró sus esfuerzos en la ética. Al hacer de la moralidad el principio de explicación total, Spinoza convierte la moral en metafísica, y aboca a la disolución del individuo en Dios, a la introducción de un devenir necesario dentro del ser y a la inmanencia como sistema. Pero el carácter ontológico de la inmanencia spinozista se ha ido diluyendo, afirma Blondel, en el idealismo alemán que la ha transformado en un sistema de fenómenos. Entendida la inmanencia como un fenomenismo, Blondel cree que se puede extraer de ella un método desligado de un sistema. Esa tarea de separación del método del sistema de inmanencia es lo que busca realizar con el análisis de *la acción*, que es, naturalmente, el alma de la *filosofía de la acción* blondeliana.

La acción es el constitutivo último de la realidad y punto de partida de la filosofía. Pero de una filosofía cuyo objetivo no puede ya concebirse como el alcanzar una *idea* de las cosas, sino como la búsqueda de la respuesta al «problema humano»: «¿Sí o no, la vida tiene un sentido y el hombre tiene un destino?»¹⁶. Esta pregunta con la que comienza *L'Action* supera el plano psicológico o antropológico. La pregunta por el sentido es la que permite a la filosofía acceder no sólo a la verdad, sino a la realidad última de todo.

La acción de la que habla Blondel no tiene un carácter categorial, no es una de las formas como se da la realidad, ni un acto lingüístico o intencional, sino la expresión originaria de la realidad. «La acción —afirma Blondel— es la síntesis del querer, del conocer y del ser, el vínculo

¹³ *Lettre* 13.

¹⁴ Cf. *supra*, nota 4.

¹⁵ BERNARD AIMANT (seudónimo de Blondel), *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme*, en «Annales de Philosophie Chrétienne» 128 (1894); reproducido en M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, Aubier, París 1966, p. 89.

¹⁶ A VII.

del compuesto humano que no se puede escindir sin destruir a la vez todo lo que se ha unido. Es el punto preciso donde convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia»¹⁷. Lo que caracteriza a esta acción es el ser inmanente, dinámica, dotada de finalidad, y el llevar en sí misma la trascendencia. En consecuencia, al ser la acción el punto de partida de la filosofía, Blondel ha primado en el conocimiento de la realidad un triple aspecto: en primer lugar, la *inmanencia*, ya que la acción es diferente del acto, es el movimiento original de la voluntad que se da en el interior del sujeto; en segundo lugar, la *síntesis*: la acción, en cualquier nivel de su desarrollo, no es el resultado, sino la fuente de los elementos que la componen, a los que precede como el infinito precede a lo finito; en tercer lugar, el carácter *dinámico*, porque la ciencia de la acción expresa el *fieri*, el constituirse inherente a la realidad. Con ello, el problema de la filosofía tal como lo había dejado planteado Kant¹⁸, se afronta en la misma línea del espiritualismo francés que busca la unidad del problema humano por la vía de la razón práctica¹⁹. Ahora, la voluntad precede a la inteligencia, lo bueno a lo verdadero, la libertad al pensar, la síntesis a las partes, el *fieri* al *esse*.

A partir de la inmanencia es como se logra superar la separación entre los fenómenos y los contenidos objetivos. Ahora, toda la realidad está penetrada de acción, es una forma del proceso de desarrollo de la acción. ¿Cómo se evita que esta inmanencia no devenga un inmanentismo? Se evita —cabe responder— en primer lugar porque la inmanencia a que se refiere Blondel no tiene primariamente un sentido gnoseológico, sino ético, por lo que hay en el sujeto un desequilibrio interior que le

¹⁷ A 28.

¹⁸ La importancia que Blondel reconocía a Kant se percibe en una anotación temprana, de 1887: «Ne peut-on désencorceler le kantisme, comme Kant l'avait fait du cartesianisme, comme Descartes du péripatétisme? Ne peut-on faire du kantisme catholique? Est-ce que le kantisme est un système autre que les autres, plus durable et plus original qu'eux, sans analogie avec les passés? Et à l'avenir ne pourra-t-on plus jamais penser sans en tenir compte?» (M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I, Cerf, París 1961, p. 105).

¹⁹ F. COPLESTON describe el espiritualismo francés como «la corriente de pensamiento que reconoce su fuente en Maine de Biran, y pasando por Ravaisson, Lachelier, Fouillée y otros, llega hasta Bergson» (*Historia de la Filosofía*, IX, Ariel, Barcelona 1980, p. 159). Con esta visión coincide B. Reardon, que habla, sin embargo, de «voluntarismo», y que incluye además a Bautain, Gratry, Ollé-Laprune, Blondel y Le Roy (*Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in nineteenth-century France*, Cambridge 1975, p. 147). Para el conocimiento de la filosofía católica del XIX en Francia, sigue siendo útil el estudio de L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, París 1955. Finalmente no hay que olvidar que el término «espiritualismo» no deja de ser equívoco. El mismo Blondel critica en la *Lettre* (p. 21-32) al «espiritualismo», que utiliza ahí para designar a la filosofía de V. Cousin.

hace salir constantemente de sí, trascenderse. Ningún conocimiento es pura representación. Esto lleva a la segunda razón: la acción tiene carácter ontológico —y esto es lo que la distingue de las modernas filosofías de la acción—, lo cual significa que hay una distancia entre la realidad y la verdad del conocimiento. Un conocimiento, por exacto que sea, nunca equivale o puede sustituir plenamente a la acción²⁰. Cuando se trata de hechos contingentes esto implica que, sean del tipo que sean, los hechos nunca existen aislados, independientes del sujeto, sino que surgen en el desarrollo de la acción. No son, pues, puros hechos «objetivos» que puedan ser conocidos en solitario como simples hechos directos y positivamente observables en sí mismos. Al contrario, todos mantienen un vínculo y un aspecto interior, un estar situados y un depender inmanentemente de la unidad omnipresente de la acción.

2. LO SOBRENATURAL Y LA INMANENCIA

Blondel propone un cambio en la fundamentación de la fe, de acuerdo con su filosofía. Se trata, como ya se ha dicho, de superar el extrinsecismo. Para lograrlo, Blondel elabora una filosofía que presupone la precedencia del todo sobre las partes, de lo infinito sobre lo finito, y de la síntesis sobre los elementos que la forman. La precedencia del todo y del infinito es atestiguada por la naturaleza de la acción, que resulta de la tendencia de la naturaleza a querer (*volonté voulante*), un querer que nunca es limitado o parcial en cuanto tendencia, sino que es un querer último de todo²¹. Este querer, digamos, el infinito no es de hecho nunca realizado porque el querer fáctico, concreto (*volonté voulue*), sólo llega a algo parcial y limitado. El desequilibrio entre la tendencia y el acto da lugar a un renacer de la voluntad que quiere el infinito, la cual, a su vez, será recibida por otro acto limitado que supone un progreso respecto al anterior. Este desarrollo de la acción es el origen de las diversas formas de conocimiento y de realidad (ciencias, sociedad, moralidad, etc.). Al final, la sucesión de actos de la voluntad, intencionales y

²⁰ *Evolution du Spinozisme* 39: «La connaissance, même adéquate, ne supplée pas l'action.»

²¹ La relación finito-infinito, que Blondel había recogido de Leibnitz, ya había sido utilizada en *A* para la interpretación de las pruebas cosmológica y teleológica de la existencia de Dios. El fundamento, tanto para esta cuestión como para la de lo sobrenatural, es que el infinito es la mediación necesaria para lo finito, y éste tiende necesariamente a imitar a aquél. Cf. C. IZQUIERDO, *La demostración de la existencia de Dios en M. Blondel*, en *El ateísmo actual y la transcendencia divina. Memorias del tercer congreso mundial de filosofía cristiana*, Quito, Ecuador 1989, vol. 3-4, Edics. de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito 1991, p. 16.

fácticos, acaba planteando la pregunta por una realidad no perteneciente a este mundo, sobrenatural, que si se diera sería lo que otorgaría su sentido al imparable dinamismo de la voluntad.

La hipótesis de lo sobrenatural se plantea en el campo de la acción inmanente. La posición de Blondel es suficientemente conocida. Lo sobrenatural que se halla en el mismo nivel de la acción, es decir, lo sobrenatural no extrínseco a lo humano, aquel al que llega como resultado de una investigación filosófica rigurosa, es lo sobrenatural inmanente, hipotético²² y no su don efectivo: «La filosofía considera lo sobrenatural sólo en la medida en que la noción es inmanente en nosotros»²³. De todos modos, una vez llegados a este punto, se puede hablar ya de una cierta continuidad entre lo sobrenatural de la filosofía —aunque se trate de «cadres vides», como dice el filósofo—²⁴ y el don sobrenatural gratuito.

La implicación de lo sobrenatural en lo natural no dejaba de plantear dificultades. Si lo sobrenatural es exigido, ¿no queda afectada la absoluta gratuidad del don? Por otro lado, desde el punto de vista filosófico, ¿puede mantenerse la consistencia de la naturaleza y, por tanto, del conocimiento científico si el punto de referencia último para el saber es una realidad suprafilosófica? En torno a estas preguntas tuvo lugar la polémica de hace una treintena de años entre Bouillard y Dumèry²⁵. Aquí nos limitamos a reseñar la postura de Bouillard que, entre los teólogos, es la que ha prevalecido.

Según este autor, lo sobrenatural de que habla Blondel se sitúa a dos niveles. En primer lugar, dice, Blondel habla de un «sobrenatural indeterminado» (cuarta parte de *L'Action*). Este sobrenatural indeterminado viene a ser el reconocimiento de que hay un más-allá de la razón filosófica, y en cuanto tal es objeto de un querer implícito que se da al principio de la actividad espontánea. «El objeto de este querer —afirma Bouillard— no es lo sobrenatural bajo la forma *positivamente determinada* que le confiere la revelación cristiana, sino lo sobrenatural aún *indeterminado* que unos filósofos, incluso paganos, han presentido»²⁶. Lo sobrenatural indeterminado a que llega la filosofía sólo puede ser precisado por la confrontación con el dato histórico de la religión cristiana. Y así, piensa Bouillard, en la quinta parte de *L'Action* se trata ya del sobrenatural cristiano estricto. De ese modo, Bouillard quiere con-

²² Cf. *Lettre* 41. Sobre la noción de sobrenatural hipotético, ver A. VALENSIN, *Blondel et la dialectique de «L'Action»*, en *Etudes* 263 (1949) 159.

²³ *Lettre* 86-87.

²⁴ *Lettre* 41.

²⁵ Una síntesis reciente de la discusión se halla en CH. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, cit., p. 543-544.

²⁶ H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, cit., p. 70.

riqueza de Cristo. Ninguna de ellas puede reclamar para sí, separadamente, una objetividad exclusiva a la que el resto deba acomodarse, sino que las tres vierten su trabajo y su acción en una unidad de comprensión. Con esta idea abarcante de tradición Blondel contribuía a preparar desde su campo propio el principio hermenéutico de la unidad y totalidad de la Escritura³⁹.

4. VALORACION ACTUAL

La aportación de Blondel a la teología fundamental ha sido unánimemente reconocida⁴⁰. Así lo expresa, por ejemplo, H. Verweyen cuando —refiriéndose a *L'Action*— afirma que «no se encuentra ningún trabajo sobre filosofía de la religión comparable a la obra temprana de Blondel que muestre la dinámica interna de la razón humana en orden a la revelación mediante un análisis críticamente fundado y detallado del contexto total de los fenómenos del espíritu»⁴¹. Y sobre el método de inmanencia, el mismo autor afirma que este método «es inconcebible como ajeno a la actual teología fundamental»⁴².

Al mismo tiempo, no han faltado autores contemporáneos que, sobre

³⁹ «Esta conciencia de unidad y totalidad debe gravitar sobre la percepción de cada elemento» [L. ALONSO SCHÖKEL, *Interpretación de la Sagrada Escritura*, en L. ALONSO SCHÖKEL - A. M. ARTOLA (dirs.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1991, p. 412). Toda esta cuestión depende de la «lectura en el Espíritu» de la que habla *Dei Verbum* 12: «Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretata sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei.»

⁴⁰ Cf. *supra*, nota 7. Cf. también el juicio de J. SCHMITZ, *La teología fundamental en el siglo XX*, en H. VORGRIMLER - R. VANDER CUCHT, *La teología en el siglo XX*, II, BAC maior, Madrid 1973, p. 177-181. Como resumen, Schmitz afirma: «Muchas ideas de Blondel: la importancia de las disposiciones subjetivas en el juicio de credibilidad, el carácter personal de la fe, que no es solamente sentimiento teórico, sino interiorización práctica de una verdad viviente en el corazón y en la vida del hombre; la acentuación de la iniciativa divina, cuya reconocible repercusión en el espíritu humano es el auténtico fundamento del acceso al asentimiento de la fe; la disposición subjetiva requerida para la comprensión del milagro como signo; el pensamiento de que el cristianismo significa algo para el hombre, fueron aceptados por la teología de su época o han contribuido a la solución de problemas planteados (certeza religiosa, historia y dogma, tradición, evolución del dogma, entre otros)», p. 181).

⁴¹ H. VERWEYEN, *art. cit.*, p. 724. El autor aproxima el método de inmanencia al existencial sobrenatural de Rahner. Sobre esta cuestión, cf. del mismo autor, *Gottes letztes Wort. Grundriss des Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1991, p. 153-156.

⁴² *Ib.*, 723.

la base de un fundamental aprecio del pensamiento blondeliano, han mostrado reservas a algunas de sus conclusiones. Nos referimos sobre todo a dos de ellos.

En el primer «Colloque Blondel», celebrado en Aix en Provence en 1989, André Léonard avisaba del riesgo que encierra el método de inmanencia utilizado para superar el extrinsecismo entre natural y sobrenatural. Según Léonard, para mostrar la necesidad de la hipótesis de lo sobrenatural, Blondel se vio obligado a desarrollar una «filosofía de la insuficiencia» (*philosophie de l'insuffisance*), lo cual presenta un doble inconveniente: por un lado, la necesidad hipotética de la gracia se asienta sobre las carencias de la naturaleza humana; y por otro, hay dificultad para explicar claramente la gratuidad de lo sobrenatural, ya que sin él la existencia humana estaría constitutivamente inacabada⁴³. La crítica de Léonard renovaba el juicio que un autor tan poco sospechoso de extrinsecismo como H. Urs von Balthasar había formulado unos años antes.

Von Balthasar distinguía una doble manera de presentar la revelación. La primera —sería la forma clásica— parte de los signos históricos para llegar a la manifestación del Dios que actúa⁴⁴. La segunda, en cambio, interpreta el acto de fe a partir del dinamismo cognoscitivo del sujeto espiritual, y trata de conquistar lo específicamente cristiano a través de una elevación de lo filosóficamente válido⁴⁵. En esta segunda postura —que en otro lugar llama «dinamista», para distinguirla de la «modernista», porque a partir del dinamismo del sujeto se intenta llegar a una «justificación antropológica de la revelación»—⁴⁶ sitúa a Blondel junto a otros autores, sobre todo Marechal. Al método de la inmanencia de Blondel atribuye, en concreto, el que busque descubrir «la correspondencia de toda la existencia humana con la forma de Cristo», para lo cual son necesarias ciertas condiciones previas intelectuales y existenciales⁴⁷. Pero von Balthasar se opone a cualquier comprensión de unas condiciones subjetivas de posibilidad que entren en la constitución de la evidencia objetiva del objeto, la condicionen y, mucho menos, la sustituyan⁴⁸.

⁴³ A. LEONARD, *La méthode d'immanence et la problematique de «L'Action»*, en Maurice Blondel, *une dramatique de la modernité*, Ed. Universitaires, París 1990, p. 105.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I: La percepción de la forma*, Madrid 1985, p. 138.

⁴⁵ *Ib.*, p. 139.

⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, Aubier, París 1966, p. 47.

⁴⁷ *Gloria I: La percepción...*, p. 416.

⁴⁸ Cf. R. FISICHELLA, *La teología de la revelación. Situación actual*, en C. IZQUIERDO et alii (eds.), *Dios en la Palabra y en la Historia. XII Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1993, p. 73.

No sería correcto minusvalorar las observaciones de Léonard y de Balthasar. En efecto, no se debe olvidar que la revelación va siempre más allá de las exigencias del espíritu, y que siendo la respuesta que el hombre espera, exige al mismo tiempo que el hombre salga de sí mismo y responda a su vez con la entrega de la fe. En este sentido, el riesgo del método de immanencia residiría en la resistencia a salir de sí mismo, a dar el salto del método a la realidad. El carácter fenomenológico de la acción permite dos cosas: una coincidencia fundamental entre método y verdad a lo largo de todo el desarrollo de la misma acción; y, en segundo lugar, el planteamiento filosófico de lo sobrenatural inmanente. Pero al final es necesario superar el plano fenomenológico. Como se ha visto, esa superación tiene lugar por medio de la práctica que sigue a la opción. Esta opción, que en el caso de lo sobrenatural es la decisión por la fe, no es pura decisión sin base alguna, sino que debe mantener una conexión con la credibilidad. Opción y conocimiento forman una unidad armónica que aleja a la fe de toda forma de voluntarismo. También en este punto se impone una cierta circularidad. Ni el conocimiento es *des-interesado*, ni la opción es fruto del *des-conocimiento*.

El salto que corresponde a la respuesta de la fe es el que limita y en cierto modo relativiza la immanencia del método. La continuidad establecida, mediante el método de immanencia, entre el don revelado y el espíritu humano, da lugar a una justificación de ese don solamente si su realidad emerge más allá de la immanencia, como una realidad soberana. Por eso puede decirse que la continuidad va necesariamente acompañada de discontinuidad. Una pura continuidad no podría evitar una subjetivación de la revelación; a su vez, una pura discontinuidad equivaldría al extrinsecismo pleno que haría imposible toda forma de comunicación y de relación, de forma que, si esta noticia tuviera lugar, podría justificar la pretensión de «captar empíricamente lo divino»⁴⁹.

De todos modos, la discusión entre natural y sobrenatural parece haber perdido vigor en la teología, quizá porque tiene algo de insoluble tal como a veces se ha planteado. La teología tiende hoy a considerar al hombre desde la unidad de su vocación a la comunión con Dios, y a la luz del principio cristocéntrico que vienen a ser la clave de su comprensión⁵⁰. Es a este hombre histórico a quien la revelación y la salvación

⁴⁹ Al mismo tiempo, el método de immanencia previene contra la pretensión de una exégesis separada de la dogmática: M. BLONDEL - J. WEHRLE, *Correspondance*, I, Aubier, París 1969, p. 95: «La méthode d'immanence a donc ce double rôle. D'une part, elle nous prémunit contre la barbarie de cet esprit pseudo-théologique qui prétend percevoir empiriquement le divin (...). D'autre part, elle nous met en garde contre le séparatisme ruineux de l'exégèse systématiquement adogmatique.»

⁵⁰ *Dei Verbum* 3; *Gaudium et Spes* 22; *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 27.

de Dios se presenta como una oferta y una respuesta perfectamente adecuadas a su búsqueda de la verdad (nivel de la razón), del sentido total de la vida (nivel de la entera existencia personal) y de la fecundidad de la vida social (nivel de la vida en sociedad). Se pone así de relieve pacíficamente que a la trascendencia del don de Dios le corresponde también una cierta inmanencia, que es otra manera de designar el hecho de que ese don de Dios puede ser acogido en el interior del dinamismo del espíritu humano, al que ilumina y da su propia culminación. El resultado es no sólo la superación del extrinsecismo, sino la posibilidad de acceder a una auténtica unidad de experiencia filosófica y teológica.

Si el relativismo y el cientismo han de ser superados, no es desde el conocimiento inmediato o desde valores a la mano como eso se logrará, porque el conocimiento científico se autojustifica y la visión personal de la vida depende de la libertad individual. Frente a ellos es necesario situarse en un nivel más elevado, el de la unificación del ser en una visión global, abierta y crítica del conocimiento y de la vida; o dicho en otras palabras, en una sabiduría que va más allá del mero inventario, por completo que sea, de datos y actitudes, sino que más bien tiende a lograr la integración del pensamiento, de la moral y del ser.

A la luz de lo dicho, el pensamiento blondeliano puede contribuir en buena medida a la tarea urgente de la unidad de la teología. Este problema viene representado hoy, entre otros, por la relación entre verdad e historia, lo cual plantea el problema de la hermenéutica. Para lograr la síntesis del creciente cúmulo de datos exegéticos, históricos y patristicos que la investigación positiva va suministrando, resulta fundamental un principio de asimilación e interpretación, penetrado de la unidad de la realidad y que reconduzca a la misma unidad las diversas aportaciones del conocimiento de una manera sistemática y al mismo tiempo crítica, es decir, respetuosa con el propio ser de las cosas. Este podría ser el sentido más aprovechable de la «ciencia de la acción». La dimensión individual, social, moral y religiosa de la acción no significa sino la solidaridad y el vínculo —la comunión decíamos antes— de las potencias del ser y de la vida interior, su conexión con el «Unico Necesario», y su apertura al don de Dios. Como ha escrito Juan Pablo II refiriéndose a la tesis de Blondel de 1893: «Ella estimula la búsqueda del *vinculum*, esta “victoria” de la conciencia mediante la cual se logra la unidad del actuar humano, se revela la consistencia de todo lo que existe y se expresa la connaturalidad que establece un puente entre el misterio de Dios y la acción humana»⁵¹.

⁵¹ JUAN PABLO II, *Carta a Mons. B. Panafieu, Arzobispo de Aix, con ocasión del*

5. CONCLUSION

En el subtítulo de *L'Action* se habla de una «ciencia de la práctica». El sentido profundo de esa «ciencia de la práctica» tiene mucho que ver con el encaminamiento del sujeto hacia la fe cristiana y con su fundamentación en el dinamismo del espíritu. Esa fundamentación, realizada por un filósofo, incide necesariamente en la teología. Blondel tenía clara conciencia de no ser un teólogo, pero su pensamiento ha ejercido un notable influjo en el campo teológico, y particularmente en todo lo que se refiere a la epistemología teológica: los «preámbulos racionales para la fe», «los prolegómenos para toda exégesis futura», la comprensión de la tradición, de los dogmas y de su desarrollo, etc., que se hallan tratadas en su pensamiento son algunas de las cuestiones que han contribuido a la renovación de buena parte de la teología en el siglo xx⁵². Quizá más que en soluciones concretas, la aportación que Blondel ha hecho a la teología consiste en una serie de intuiciones fundamentales que a la teología corresponde desarrollar según su método propio. La fecha jubilar de *L'Action* es una ocasión propicia para reconocer lo que debemos a este autor de nuestro tiempo, creyente y filósofo que es Maurice Blondel, en nuestro trabajo, y un estímulo para que su pensamiento vivo siga alentando en el cultivo de la ciencia de la fe.

Coloquio Internacional sobre «L'Action», Aix en Provence 11-13 marzo 1993, en L'Osservatore Romano, 12 de marzo de 1993, p. 5.

⁵² G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica...*, cit., p. 325, afirma que la teología francesa de la primera parte del siglo xx es una «teología *dopo* Blondel» (la cursiva es del original).

ciliar la *necesidad* de lo sobrenatural (indeterminado) y su *gratuidad* (revelación cristiana). Esta distinción de Bouillard ha sido decisiva en la interpretación trascendental de Blondel que, según algunos, ha hecho de él un precursor de K. Rahner²⁷.

En una obra reciente publicada con ocasión del centenario de *L'Action*, R. Virgoulay ha valorado críticamente la noción bouillardiana de sobrenatural indeterminado²⁸. Bouillard, piensa este autor, no valora suficientemente el carácter fenomenológico de la filosofía de *L'Action* y por eso trata de armonizar la necesidad de la *idea* de sobrenatural indeterminado con la gratuidad del *hecho* sobrenatural cristiano. Pero el filósofo de Aix no se refiere al encuentro entre la idea y el hecho de lo sobrenatural, porque en ese caso la solidaridad de los fenómenos quedaría rota. El espíritu científico, había escrito Blondel, «no se ocupa ni de lo simplemente posible ni de lo real: lo que nos da es nada más y nada menos que lo necesario»²⁹. Pero entonces, ¿cómo es posible la comunicación entre la reflexión filosófica y la realidad de la revelación positiva? Este paso lo realiza la acción, es decir, la práctica efectiva de la vida: «La realidad o mejor la realización de lo que se propone como necesario está subordinada a un elemento diverso que resulta extraño para la ciencia; sólo la práctica efectiva de la vida resuelve en el secreto de cada uno, la cuestión de las relaciones del alma con Dios»³⁰.

No hay, por consiguiente, un acceso a la idea de sobrenatural, aunque fuera éste indeterminado, que sea asunto de la facultad cognoscitiva aislada. Cuando aparece lo sobrenatural se muestra su intrínseca relación con la totalidad del sujeto. H. de Lubac ha dicho, en este sentido, del principio de immanencia blondeliano que no es un principio de subjetivismo o de individualismo mental, sino el principio que plantea «la interdependencia de todas las verdades, tanto en el pensamiento como en el ser»³¹. Se establece así una especie de círculo hermenéutico no sólo entre el sujeto y el objeto, sino incluso en el interior del sujeto entre

²⁷ Cf., por ejemplo, A. MANARANCHE, *Les raisons de l'espérance. Théologie Fondamentale*, Fayard, París 1979, p. 65; R. LATOURELLE, *Blondel, Maurice*, en *DTF*, p. 159.

²⁸ R. VIRGOULAY, «*L'Action*» de de Maurice Blondel —1893—. *Relecture pour un centenaire*, Beauchesne, París 1993, p. 121-124.

²⁹ *Lettre* 43. Añade M. Blondel: «Dire que la méthode d'immanence, comme toute méthode d'un caractère scientifique, ne nous doit rien de moins, ni rien de plus que le "nécessaire", ce n'est point prendre ce mot dans un sens ontologique ou de vérité dont le contraire impliquerait contradiction; c'est simplement faire remarquer que nos pensées s'organisent inévitablement en un système lié; et c'est ce déterminisme, sous-jacent à l'usage même de la liberté, qui permet à la philosophie de se constituer en tant que science.»

³⁰ *Lettre* 45-46.

³¹ H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, París 1984, p. 140.

los diversos conocimientos que adquiere, y de éstos con sus disposiciones morales.

3. HECHOS HISTORICOS Y REVELACION

Una fundamentación de la fe centrada en el dinamismo interior del sujeto responde al aspecto especulativo de la cuestión; pero eso no es todo, ya que debe ser completada con el examen del aspecto histórico. En particular, es necesario ofrecer una explicación sobre la naturaleza de los hechos históricos reveladores y su significación de cara a la fundamentación de la misma fe. En este sentido, hay que reconocer que la cuestión de «lo histórico» no parece encajar plenamente en la lógica desplegada en *L'Action* a la que la dimensión histórica, en general, le es ajena —como, por lo demás, a todo pensamiento genético y sistemático basado en la inmanencia—. Al ser los hechos concretos, con su singularidad y exterioridad, irreductibles a una lógica *a priori* pueden presentar para este tipo de pensamiento, al menos inicialmente, algo de embarazoso.

El momento histórico de la fundamentación de la fe lo desarrolló Blondel en *Histoire et Dogme*, escrito situado plenamente en la crisis modernista, y en el que respondía, como antes en la *Lettre*, a la apologetica extrínseca, pero ahora sobre todo a la exégesis historicista de Loisy³². La reflexión sobre el papel de los hechos históricos en la revelación condujo al filósofo a insertarlos en el dinamismo del conocimiento y a sustraerlos a todo proceso ajeno o extrínseco a la persona. Con ello, sin embargo, los hechos no quedan anulados o convertidos en aspectos interiores. Es verdad que junto al hecho exterior se da siempre el hecho interior, pero esa interioridad no lo reduce a la categoría de lo psicológico, sino que es la expresión del carácter inagotable de la realidad de cara al conocimiento. Por eso no existe un conocimiento de los hechos históricos que se pretenda real y sea al mismo tiempo independiente de una consideración global de la realidad, es decir, independiente de unos presupuestos. Esto quiere decir que los hechos históricos nunca son puro material de conocimiento, mediante el cual la realidad puede ser reducida a una representación objetiva y manipulable. Al enfrentarse con los hechos históricos se desencadena en el sujeto una actitud —una opción— ante la realidad que encierran que es determinante a la hora

³² Nos hemos ocupado de toda esta cuestión en una obra anterior: C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y Dogma»*, Eunsa, Pamplona 1990.

del conocimiento histórico. La neutralidad no es posible ni tampoco deseable.

En este sentido, puede decirse que Blondel ha respondido *avant la lettre* a Bultmann, para quien no hay relación entre el conocimiento histórico de Cristo y la fe. El filósofo de Aix, en cambio, piensa que el conocimiento histórico de Jesús es asunto esencial para la fe, hasta el punto de que la historia y la fe no son separables. El Jesús de la historia es el mismo que el Cristo del kerigma³³. La resistencia del Blondel a separar los hechos históricos de los dogmas o creencias es la expresión más clara de su convicción de que si se lo separa, su relación adquiere entonces una fuerza negativa. Su postura no es exegética, sino previa a la exégesis, lo mismo que la noción protestante de fe en Bultmann es también un presupuesto para toda su exégesis. Por eso, Blondel consideraba que su pensamiento era —remedando la fórmula kantiana— una especie de «Prolegómenos a toda exégesis futura»³⁴. Por nuestra parte consideramos que el pensamiento blondeliano señala una dirección fecunda para la exégesis católica que aspira a contribuir al enriquecimiento del conocimiento real de Cristo, y no sólo de la filología y de la simbología bíblicas.

Los presupuestos que afectan inevitablemente al conocimiento histórico en general están en relación con el modo de entender la naturaleza de «lo histórico», es decir, del modo cómo se conciba la relación entre el conocimiento y la realidad de la historia. La vieja idea positivista de que el conocimiento histórico es la expresión objetiva y plena de la realidad no cuenta ya con defensores. Se admite unánimemente que hay una distancia entre el conocimiento histórico y la realidad. Esta distancia se debe a la presencia de los presupuestos de que venimos ha-

³³ La distinción entre el Cristo terrestre y el celeste la había defendido F. von Hügel en su correspondencia con Blondel (cf. C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis...*, cit., p. 162-167). Después de la publicación de *Histoire et Dogme*, von Hügel respondió con su artículo *Du Christ éternel et de nos christologies sucesives*, en *La Quinzaine* 58 (1904) 285-312. Sobre el pensamiento exegético de von Hügel, cf. C. IZQUIERDO, *History and Truth. The exegetical position of Baron von Hügel*, en *The Downside Review* 108 (1990) 295-312.

³⁴ *Carta de M. Blondel a A. Loisy* (15-II-1903), en R. MARLE (ed.), *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, París 1960, p. 90. I. de la Potterie ha señalado la importancia de esos «prolegómenos necesarios». Refiriéndose a la postura de Blondel, que en este punto ve próxima a la de Guardini, escribe: «Entrambi hanno indicato non quale deve essere il metodo esegetico, ma quali devono essere le condizioni, i prolegomini necessari, a partire dai quali sia possibile oggi elaborare una esegesi cristiana, cioè una interpretazione teologica della Sacra Scrittura, che se costruisca a livello scientifico, sì, ma all'interno della fede» (I. DE LA POTTERIE, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, en AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 159).

blando, y a la conciencia que, hoy más que nunca, se tiene del carácter limitado del conocimiento: se conoce realmente algo, pero la realidad es inagotable³⁵. De ahí han nacido, por un lado, un escepticismo histórico que trata a los documentos con total y absoluta libertad, convencido de que no entregarán nada real que trascienda a los mismos documentos, los cuales se convierten de ese modo en algo indefinidamente disponible; por otro lado, se encuentra una actitud más realista para la cual el hecho de que no sea posible un conocimiento histórico plenamente objetivo, no cierra, sino que abre la puerta a un conocimiento auténticamente real, que no ve disminuida su verdad por el hecho de que el sujeto se halle comprometido en el mismo proceso de conocer.

En el caso del conocimiento histórico de Cristo, la distinción blondeiana entre *historia-ciencia* e *historia-realidad*³⁶ lleva a valorar como fuentes de conocimiento diversas instancias que van más allá del mero conocimiento histórico-crítico. El conocimiento directamente histórico de Jesús aporta, sin duda, mucho, pero no todo, y, de modo particular, no lo aporta separadamente de otras acciones del sujeto alejadas del propio conocimiento histórico³⁷. Así se entiende la afirmación de que la realidad plena de Jesús sólo se puede conocer a través de un proceso múltiple en el que los datos históricos entran a formar parte de un todo, junto con las creencias, la reflexión de la fe y la riqueza de la vida que toma de la misma persona de Jesús su punto de arranque. Al conjunto de estos tres elementos —historia-pensamiento-vida— lo designa Blondel con el nombre de tradición.

La tradición aparece así como un concepto novedoso, en el que coinciden la presencia de presupuestos para el conocimiento histórico —que se da en unidad con los otros dos elementos— y el conocimiento histórico propiamente dicho³⁸. La tradición viene a ser así un «conocimiento de comunión», abierto constantemente a la realidad. Se trata aquí de la «comunión» de las aportaciones que provienen de la investigación histórica, de la reflexión teológica y del modo concreto de vivir el único misterio de Cristo. Son realidades diversas que provienen de la múltiple

³⁵ Aplicado a la hermenéutica bíblica, en general, F. Dreyfus lo formula así: «Interpretation d'un texte qui renvoie à une REALITE, à un MYSTERE» (F. DREYFUS, *La place de la Tradition*, en *Revue Biblique* 86 (1979) 334).

³⁶ M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1904). Citado por *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, París 1956, p. 170.

³⁷ Cf. las reflexiones de G. COLOMBO, *Intorno all'«esegesi scientifica*, en AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, cit., p. 192ss, sobre la discusión actual de la exégesis histórica, a partir de la discusión Blondel-Loisy.

³⁸ Sobre la tradición en Blondel, cf. C. IZQUIERDO, *La tradición según Maurice Blondel*, en *Scripta Theologica* 21 (1989) 63-96.