

SANTIAGO GARCÍA MOURELO, SDB\*

## **EL «PROBLEMA MÍSTICO» EN MAURICE BLONDEL. ÚLTIMAS APORTACIONES A LA INVESTIGACIÓN**

Fecha de finalización: marzo 2014

Fecha de aceptación y versión final: junio 2014

**RESUMEN:** La comprensión de Maurice Blondel sobre la mística es un aspecto que amplifica y profundiza su influencia en la disciplina teológica. Más allá de las conocidas cuestiones sobre revelación y fe, historia y dogma, o el clásico tema del *homo capax Dei* —explicitado en su tesis doctoral, *La Acción (1893)*—, sus aportaciones sobre la mística son relevantes para esclarecer el núcleo de la experiencia de Dios, el lugar de la mística en la reflexión filosófica y en la vida cristiana, el modo de estudio/conocimiento del fenómeno místico, etc. Este artículo quiere presentar las aportaciones del filósofo de Aix en Provence sobre la mística, los estudios realizados sobre la cuestión e indicar posibles líneas de estudio para la reflexión teológica.

**PALABRAS CLAVE:** Maurice Blondel, cuestión mística, mística y Teología Fundamental, conocimiento filosófico, conocimiento teológico, filosofía y teología, filosofía y mística.

---

\* Licenciado en Teología Dogmática-Fundamental por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Miembro de la *Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG)* de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). santimourel@gmail.com.

***The «mystic problem» in Maurice Blondel. Latest research contributions***

**ABSTRACT:** The Maurice Blondel comprehension about mystic is an aspect that amplifies and deepens his influence in the theological discipline. Beyond the well-known issues of revelation and faith, history and dogma, or the classic topic about the *homo capax Dei*—explicit in his doctoral thesis, *The Action (1893)*—, his contributions about mystic are important to clarify the core of the God's experience, the place of the mystic in philosophical reflexion and in the christian life, the way of study/knowledge of the mystical phenomenon, etc. This article wants to present the contributions of Aix en Provence philosopher about the mystic, the studies realized about the issue and indicate possible study's lines for theological reflexion.

**KEY WORDS:** Maurice Blondel, mystical controversy, mystic and Fundamental Theology, philosophical and theological knowledge, philosophy and theology, philosophy and mysticism.

## 1. LA PERENNIDAD DE MAURICE BLONDEL PARA LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Hoy en día es innegable el influjo de Maurice Blondel en la disciplina teológica. Acudiendo a cualquier manual, estudio o artículo publicado después del Concilio Vaticano II y centrado en el ámbito de la Teología Fundamental, podemos observar que son continuas las referencias, explícitas o implícitas, al filósofo de Aix en Provence<sup>1</sup>. Con una recepción diferente, dependiendo de lenguas o escuelas teológicas, también se da esta concurrencia en la producción editorial contemporánea<sup>2</sup>.

Los aspectos de su obra que han sido objeto de un estudio preferente se sitúan en la órbita de la Teología Fundamental. Más allá de las publicaciones epistolares que hacen comprender desde dentro muchas de las polémicas, el núcleo de las investigaciones sobre Blondel versa sobre el indicio originario de la apertura del ser humano a la trascendencia.

<sup>1</sup> Cf. C. IZQUIERDO, «En el centenario de *L'Action* de Maurice Blondel: su influjo en la Teología Fundamental actual»: *ScrTH* 26 (1994/2) 713-729.

<sup>2</sup> Cf. R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992; W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Francke Verlag, Tübingen-Basel <sup>2</sup>2000; G. LORIZIO (Dir.), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005; S. PIE, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984 (?2009); P. SEQUERI, *Teología fundamental. La idea de la fe*, Sígueme, Salamanca 2007.

Apertura que describe en su tesis doctoral *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*<sup>3</sup>, con una originalidad, rigor y profundidad —a nuestro entender—, sin igual en el pensamiento filosófico de los últimos siglos. Desde dicho núcleo, los estudios sobre Blondel desarrollan cuestiones sobre la solidaridad entre la racionalidad filosófica y teológica, el original despliegue de la voluntad, el determinismo, fundamentación y destino de la acción humana, etc. Junto a ello, también se pueden encontrar un buen número de investigaciones referidas a sus aportaciones en materia específicamente apologetica, como las polémicas entre revelación y fe, historia y dogma, la cuestión de lo natural y lo sobrenatural, etc. Por último, de carácter claramente teológico-dogmático, también son sugerentes y no escasas las derivaciones hacia cuestiones cristológicas y eucarísticas<sup>4</sup>.

Todo parece indicar que, pese a las polémicas que tuvo dentro del ámbito teológico en torno a la cuestión modernista, y al «olvido» por parte de la historia de la filosofía —debido al empeño por clarificar su pensamiento en materia de apologetica, y a no situarse en ninguna corriente o escuela—, M. Blondel es una figura todavía por descubrir<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en ID., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses, T. 1*. Texte établi et présenté par C. Troisfontaines, P.U.F., Paris 1995. En adelante utilizaremos la traducción española de J. M. Isasi y C. Izquierdo (BAC, Madrid 1996). Sus referencias vendrán indicadas con la primera parte del título de la obra: *La Acción* y con las páginas del original entre paréntesis.

<sup>4</sup> Entre otros: M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chive di volta de un'apologetica filosofica*, Glossa, Milán 1992; H., BOERSMA, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, New York 2009, 52-62; X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989.

<sup>5</sup> Muestra de ello es la sección especializada de la Biblioteca de la Universidad de Friburgo, accesible en: <<http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/02/blondel/blondel0.htm>>, donde se indican las referencias bibliográficas desde 1975 hasta la actualidad.

## 2. EL «PROBLEMA MÍSTICO» EN M. BLONDEL Y SUS IMPLICACIONES EN LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

En el amplio despliegue bibliográfico que está detrás de los temas descritos, podemos encontrar un pequeño número de publicaciones que tratan sobre la mística, bien tematizada explícitamente por Blondel, bien como objeto de estudio sobre él<sup>6</sup>. Con todo, las relaciones entre filosofía y mística, la comprensión de esta dentro de la fe, el mismo itinerario místico, la profundidad de su experiencia religiosa, son cuestiones todavía por descubrir —al menos en el contexto hispano hablante— o debatir en el filósofo de Aix.

Para la Teología Fundamental las aportaciones de M. Blondel sobre la mística no son un dato o una curiosidad extrínseca a su mismo quehacer, ni una injerencia en el ámbito de la Teología Espiritual. Como bien es sabido, la Teología Fundamental trata de mostrar los fundamentos de credibilidad de la fe cristiana y sus posteriores desarrollos, de cara a la misma disciplina teológica y a otros saberes. En diálogo con otras ciencias o ámbitos de pensamiento —filosofía, religiones y confesiones cristianas— y referida a su propio fundamento: la revelación de Dios-Trino, quiere, entre otras encomiendas específicas, poner de manifiesto las estructuras plausibles para la acogida de dicha revelación y su posterior desarrollo en todos los ámbitos de la vida humana. Por ello, acercarnos a la cuestión mística en M. Blondel, no sólo es pertinente para mostrar el despliegue del clásico tema del *Homo capax Dei* dentro de la Teología Fundamental, sino también porque su estudio remite a la experiencia originaria, al saber originario (K. Rahner)<sup>7</sup>, del que pende —epistemológica, no cronológica ni ontológicamente—, esta Verdad que se atestigua por sí misma y que el ser humano sólo refleja de manera aproximativa, como en un espejo (cf. 1 Cor 13, 12). Al fin y al cabo, toda palabra sobre Dios sólo es legítima y verdadera si su origen se sitúa en el punto donde coinciden la revelación de Dios y la acogida del ser humano. Coinci-

<sup>6</sup> M. BLONDEL, «Mystique-Mysticisme», en A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. 1, P.U.F., Paris <sup>9</sup>1962, 662-664; ID., «Le problème de la mystique», en AA.VV., *Que'est-ce que la mystique?*, Paris 1925 (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 3) 2-63. Sobre las publicaciones actuales acerca de la mística en M. Blondel Cf. *infra*: Últimas aportaciones al «problema místico» en M. Blondel.

<sup>7</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona <sup>9</sup>2003, 32-34.

dencia que tiene como expresión paradigmática la experiencia mística. Como ha dicho K. Lehmann:

«La importancia salvífica de una verdad teológica sólo se puede mostrar suficientemente preguntando por la receptividad del hombre para ella. La verdad de Dios es también la verdad del sentido de nuestra existencia, de modo que en medio del *scandalum crucis* del mensaje cristiano puede y debe esclarecerse la relación interna entre el misterio de la revelación y el de nuestra existencia humana».<sup>8</sup>

Hoy como ayer, esta cuestión continúa teniendo actualidad pues, a pesar de que las condiciones estructurales y ontológicas del ser humano para la acogida de la revelación no cambien, su mundo y la forma de situarse en él sí sufren continuas reformulaciones. Estas exigen, bien retomar y clarificar caminos ya emprendidos, bien indicar y recorrer otros nuevos. En este sentido, las aportaciones de M. Blondel pueden ofrecer una palabra, una nueva inspiración, al contexto actual.

Pese a esta relevancia, es significativo que, al menos en el ámbito hispano hablante, a penas se haya profundizado en esta cuestión. Con el ánimo de querer realizar una sencilla aportación, nos proponemos hacer una breve presentación de los escritos de M. Blondel sobre la mística y recoger las aportaciones, estudios y valoraciones, que ha suscitado este tema en diversos contextos teológicos.

### 3. EL «PROBLEMA MÍSTICO» EN M. BLONDEL

#### A) CONTEXTOS

El contexto general de los escritos de Blondel sobre esta cuestión se encuadra, teológicamente, en la llamada «cuestión mística» —debate en torno a la pregunta por la posibilidad de una llamada universal a la mística—, que tuvo lugar a finales del s. XIX y se prolongó durante la primera mitad del siglo XX.<sup>9</sup> Como derivaciones de la cuestión central, podemos

<sup>8</sup> K. LEHMANN, «Experiencia», en *Sacramentum Mundi*, Vol. 3, Herder, Barcelona 1973, 78.

<sup>9</sup> Cf. M. BELDA-J. SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, EUNSA, Pamplona 1998. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 365-370; 450-451. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La*

recordar las disputas sobre la continuidad y ruptura de la vida espiritual, las relaciones entre lo ascético y lo místico, las diversas taxonomías, grados y formas de contemplación, la naturaleza de la mística, los métodos adecuados de estudio, la relación entre santidad y mística, etc.

La «cuestión» tuvo en A. Saudreau y en A. F. Poulain a los principales y primeros protagonistas a raíz de sus publicaciones, *Les degrés de la vie spirituelle* (1896) y *Des grâces d'oraison* (1901), respectivamente.<sup>10</sup> Saudreau afirmaba que el camino de la contemplación estaba abierto a todos los que se entregasen generosamente a Él por la vía de la oración. Esto respondía a su concepción de la santidad como vocación común del cristiano. Específicamente, sostenía la continuidad entre ascética y mística, descartando la contemplación adquirida como fruto de la ascética. La contemplación era, únicamente, infusa y debida a la gracia recibida de forma pasiva. Para el dominico, las diferentes expresiones extraordinarias asociadas a la mística —éxtasis, arrebatos...—, tenían una papel secundario y no esencial en el estudio del fenómeno místico. En el polo opuesto se situaba Poulain, que consideraba desacertada la llamada universal a la santidad y, en consecuencia, a la contemplación, puesto que iba más allá de lo necesario para la salvación. La contemplación mística sólo estaría reservada para unos pocos elegidos, los místicos, indicando una ruptura entre la vida ordinaria de la gracia y la vida mística. En función de esta separación, sugirió diversos y diferentes grados de oración y mística, de contemplación adquirida e infusa.

Los comentaristas de la «cuestión» señalan que su fin se debió más al fallecimiento de los contendientes que a acuerdos de principio, aunque en su desarrollo se lograron limar aristas y acercar posiciones. En la órbita de dicha polémica, aunque con diversas intersecciones con la «crisis modernista», situamos el contexto inmediato de Blondel en relación a este tema.

El 26 de octubre de 1905, H. Delacroix realizó una comunicación en la Sociedad Francesa de Filosofía sobre *Le développement des états*

---

*herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, San Pablo-UPComillas, Madrid 2013, 130-131.

<sup>10</sup> En la misma polémica, situándose cerca de alguna de las posturas u ofreciendo vías de solución intermedias, encontramos al padre Arintero, Garrigou-Lagrange, D. A. Stolz, A. Farges, J. de Guibert, G. de Sainte Marie-Madeleine, M. de Taille, A. Gardiel, J. Maritain o J. Marechal.

*mystiques chez Sainte Thérèse*<sup>11</sup>. La reacción por parte de M. Blondel no se hizo esperar y pondría de manifiesto su postura. Fue a los pocos meses, ya en 1906, cuando le escribió una carta donde exponía que, según la comunicación realizada, esos estados eran puramente subjetivos y explicables desde la sola psicología, mostrando así la insuficiencia metodológica para el estudio de la cuestión<sup>12</sup>.

Un año más tarde, en 1907, y por la misma cuestión de fondo, Laberthonnière recibiría la condena de dos de sus libros, considerados como modernistas por ser expresión de una apología inmanentista que negaba el carácter sobrenatural de la Iglesia y el dogma, y por explicar la revelación como perteneciente a la naturaleza del hombre<sup>13</sup>. En la misma órbita de la condena se sitúa el «juramento antimodernista» (1910), que en su quinto punto hacía clara referencia a H. Delacroix, al declarar que la fe no era un sentimiento religioso ciego que surgía de las profundidades del subconsciente, sino que provenía —*ex auditu*—, del Dios personal<sup>14</sup>.

Desde estos sucesos en particular, se fue acentuando una postura fundamentalista y extrínsecista dentro de algunos sectores de la Iglesia que pretendía, responder a todas las cuestiones de la vida por la sola fe, tratando de buscar la legitimación de la Iglesia en el dogma, como prolongación de la garantía divina explicitada en los milagros; hechos que atestiguaban extrínsecamente la existencia y la acción de Dios. En el fondo, y al otro extremo del historicismo, se estaba acentuando, quizá, el famoso hiato postulado por A. von Harnack, en el ámbito protestante, y por A. Loisy, en el ámbito católico<sup>15</sup>. Dentro de este contexto inmediato (1911), M. Blondel escribiría su aportación en el *Vocabulaire* editado por

<sup>11</sup> *BSFP*, t. 6 (1906) 1-42.

<sup>12</sup> La carta de M. Blondel a H. Delacroix, se encuentra en el mismo Boletín, junto con aportaciones de E. Boutroux, A. Bazaillas, G. Belot, A. Darlu, E. Halévy, A. Lalande y G. Sorel.

<sup>13</sup> *Essais de philosophie religieuse* (1903) y *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904).

<sup>14</sup> Cf. Decreto *Lamentabili* (1907) DH, 3401-3466. Encíclica *Pascendi cominici gregis* (1907) DH, 3475-3500. *Motu proprio Sacrorum antistitum* (1910) DH, 3537-3550. Sobre esta cuestión, especialmente, 3420, 3477, 3542.

<sup>15</sup> Cf. C. IZQUIERDO, «Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de *L'Évangile et l'Eglise*»: *AHIg* 13 (2004) 199-227. Resumido en Id. «La intervención de Blondel en la crisis modernista». Estudio introductorio de M. BLONDEL, *Historia y Dogma*, Cristiandad, Madrid 2004, 9-78.

A. Lalande<sup>16</sup>, en la que se constatan las tensiones latentes en el ámbito teológico general, y su postura en el estudio de la mística, en particular. Sobre ello nos detendremos a continuación.

Años más tarde, en 1925, J. Baruzi realizó una comunicación en la Sociedad Francesa de Filosofía sobre *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*<sup>17</sup>, en la que realizaba una hermenéutica racionalista del *Cántico Espiritual*. Las críticas no se hicieron esperar. Entre ellas, está la de Blondel que consideraba la unión mística no como un retorno —como sostenía Baruzi—, sino como una ascensión, un paso al orden sobrenatural; defendiendo la especificidad de la mística que se distingue de la metafísica como la práctica se distingue de la reflexión, como lo infuso se distingue de lo adquirido. Aspectos que desarrollará, el mismo año, en su escrito «Le problème de la mystique»<sup>18</sup>.

Los últimos ecos de esta cuestión se dieron a raíz de la publicación de H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), obra sobre la que Blondel no se pronunció por estar absorbido en la redacción de la Trilogía y por respeto a su admirado colega. Fue H. Bremond quien mantuvo una conversación con A. Loisy sobre H. Bergson y, más en general, sobre la mística<sup>19</sup>. Loisy daba una mayor amplitud a la mística, más allá de considerarla —según la comprensión de H. Bergson—, como un elemento interno a la religión<sup>20</sup>. Para Loisy procedía de la realidad fundamental, como la estética y la moral. Como hemos indicado, Blondel no entró directamente en la disputa, pero su postura estaba ya definida: de acuerdo con Loisy en la valoración de la concepción bergsoniana de la mística, como restrictiva y elitista, pero, en su contra, deseaba especificar el sobrenatural cristiano, más allá de ser un hecho exclusivamente

<sup>16</sup> Cf. M. BLONDEL, «Mystique-Mysticisme», *a. c.*

<sup>17</sup> *BSFP*, t. 25 (1925) 25-88.

<sup>18</sup> Cf. M. BLONDEL, «Le problème de la mystique», *a. c.*

<sup>19</sup> Cf. A. LOISY, *George Tyrrell et Henri Bremond*, Nourry, París 1936, 175-186. Para delinear la postura de Bremond —suscitada y requerida por Blondel—, cf. M. DE CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, Buenos Aires 2007, 65-98.

<sup>20</sup> Para Bergson el misticismo es una de las expresiones del *élan vital* que, en algunos casos, cristaliza en la «religión estática» y que genera una sociedad cerrada, pero es la única vía para superarlas o reformarlas, creando una «religión dinámica» y una sociedad abierta. Es un estado reservado para unos pocos que, después del éxtasis, lleva a la acción. Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* en, *Id.*, *Œuvres*, PUF, París 1970, 1154; 1171.



humano e inmanente a la realidad<sup>21</sup>. Por ello, como veremos a continuación y sostiene R. Virguly, la concepción blondeliana de la mística «es más amplia que la de Bergson y más específica que la de Loisy»<sup>22</sup>.

## B) LA APORTACIÓN DE M. BLONDEL A LA «CUESTIÓN MÍSTICA»

Antes de acercarnos a los escritos de Blondel sobre la mística, es preciso indicar dos apreciaciones que, junto a lo dicho, pueden ayudar a comprender mejor sus aportaciones.

Las intervenciones de Blondel en la «cuestión mística» tienen, ante todo, un carácter abierto. Se trata de intervenciones que muestran un pensamiento en proceso de formulación, y que, fundamentalmente, están condicionadas por polémicas inmediatas sobre las que trata de salir al paso. Si bien es cierto que se intuyen grandes líneas —cercanas pero no identificables con la concepción de A. Soudreau, a nuestro entender—, estas no están claramente delimitadas y cerradas, aunque huye tanto de los excesos del extrinsecismo como del historicismo. Con todo, sus aportaciones no son circunstanciales, ni están aisladas de su sistema filosófico. Rasgo que revela, como veremos, el conocimiento de los grandes míticos, la interconexión de su obra y la continuidad en algunas inquietudes iniciales. Con esto de fondo, pasamos a realizar un breve sumario de los dos escritos de M. Blondel sobre la mística.

### *Comentario a la voz «Mystique-Mysticisme» en el Vocabulaire de A. Lalande*

Al tratarse del comentario sobre una voz de diccionario, la extensión es reducida y el contenido, sintético. Rasgos que ayudan a su comprensión y delimitan la argumentación. Junto a esto, conviene indicar que, de las treinta y cinco colaboraciones en el *Vocabulaire*, es de las más amplias<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cf. M. BLONDEL, «La philosophie ouverte» en, A. BÉGUIN-P. THÉVENAZ (Eds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neufchâtel, Baconnière 1941, 73-90.

<sup>22</sup> R. VIRGULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Cerf, Paris 2002, 162.

<sup>23</sup> Junto a ella cabe destacar, por su extensión, las colaboraciones a las voces: «Acción» —a la que añade una carta a A. Lalande en apéndice (1231-1232)—,

La colaboración tiene tres partes bien diferenciadas que atienden a diversos aspectos. En el primero de los párrafos se pueden observar referencias implícitas a algunas de las polémicas descritas anteriormente. Así, por ejemplo, el comentario se abre con una clara declaración contra el extrinsecismo, reconociendo en el fenómeno místico la existencia y el valor de una serie de manifestaciones psicológicas que modulan la crítica realizada, años antes, a H. Delacroix. Por otra parte, Blondel describe como propio de estos estados, la anulación o superación de los sentidos y de la argumentación discursiva pero, no por ello, la disminución del conocimiento matizando el sentido D de la misma voz<sup>24</sup>. Este conocimiento es «directo», «sin interposición alguna» (662), aspecto divergente con la doctrina de A. Saudreau, que sostenía la experiencia indirecta de la actualidad de Dios mediante sus frutos en el alma —paz, belleza, deseo, sufrimiento—, y la unión, como la continua dirección o tensión del corazón y del alma hacia Dios<sup>25</sup>. Para explicar el *tipo* o *modo* de conocimiento místico, Blondel acude a la metáfora de la música, diferenciando entre el conocimiento propio del artista y el específico del comentarista, y trasladando dicha distancia —*abîme*, la llama—, a la existente entre la ciencia mística y el conocimiento teológico<sup>26</sup>. El primero no es, en sí mismo, comunicable, tratándose el segundo, por consiguiente, de una abstracción, un plagio del primero<sup>27</sup>.

---

«Fenómeno», «Inmanencia» (método), «Libertad», «Milagro», «Pragmático», «Religión», «Sobrenatural», «Tradición», «Unión». El tratamiento más amplio de estas voces pone de manifiesto los intereses sobre los que estaba volcado Blondel. En la cuestión que nos ocupa, es iluminador leer en continuidad la colaboración a la voz «Mystique-Mysticisme», con la propuesta para «Union».

<sup>24</sup> «[...] D. se aplica este término, casi siempre con un matiz peyorativo: 1° A las creencias o doctrinas que descansan más en el sentimiento y en la intuición (en el sentido D) que en la observación y el razonamiento: “Pretenden conocer de otro modo que por la inteligencia, es decir que es legítimo afirmar lo que se ignora; en una palabra, es ser místico”. [...]». (M. BLONDEL, «Mystique-Mysticisme», *a. c. t.* 1, 663. En adelante, y cuando no se indique lo contrario, las páginas indicadas en el texto pertenecen a esta referencia).

<sup>25</sup> Cf. A. SAUDREAU, «La contemplation selon Mgr. Saudreau», en AA .VV., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. II, Beauchesne, Paris 1953, 2159-2171. Aquí, 2162.

<sup>26</sup> Dicha metáfora la utilizará años después H. BERGSON en *Les deux sources. o. c.*, 36.

<sup>27</sup> En la misma línea H. BERGSON, *Les deux sources, o. c.*, 39: «cuando se reprocha al misticismo el expresarse a la manera de la pasión amorosa, se olvida que es el

Dicha separación, entre conocimiento místico y teológico, es matizada en el párrafo siguiente, donde expone la comprensión de la mística de la mano del pseudo-Dionisio. Bien es cierto que en el itinerario místico existe una superación de «las imágenes sensibles, las concepciones y razonamientos», que esta «incomprensible unión» es obtenida «no por razonamientos, sino por la unión plena en el amor», pero ello no implica un conocimiento a-racional, o una ausencia de conocimiento como tal. El nuevo grado de consciencia es descrito como «perfecto conocimiento de Dios», «ciencia obtenida», «doctrina», «contemplación supraintelectual» (663), indicando así el inevitable momento ascético-purgativo del itinerario, pero no su irracionalidad.

El último párrafo resulta un breve y autógrafo resumen del proceso místico —ya sin referencias explícitas a ningún texto—, que se inicia con la superación de «las cosas sensibles y representaciones intelectuales», el paso por la «noche oscura», y culmina con la revelación de la plenitud de la vida<sup>28</sup>. Con Tauler, san Juan de la Cruz y santa Teresa como ejemplos, termina afirmado que el «más alto grado de la actividad humana consiste en llegar a este estado de desnudez o de pasividad interior que es el único que deja el campo libre a la soberana liberalidad del ser infinito» (664). Valiosa formulación que aúna dos de sus inquietudes: señalar la contemplación o unión mística como la actividad por excelencia del ser humano, y el papel insustituible de la gracia de Dios, más allá de los esfuerzos purgativos y ascéticos.

Estas y otras cuestiones volverán a ser retomadas en su artículo «Le problème de la mystique», donde ampliará las críticas iniciadas y establecerá más conexiones con su Obra.

### *El artículo «Le problème de la mystique»*

En 1925, junto a V. Delbos, J. Wehrlé, J. Palliard y P. Archambault, entre otros, Blondel escribió una aportación más extensa sobre la mística, dentro de un número monográfico titulado: *Qu'est-ce que la mystique?*:

---

amor quien había comenzado plagiando la mística, quien había plagiado su fervor, sus impulsos, sus éxtasis; al utilizar el lenguaje de una pasión que ella había transfigurado, la mística no ha hecho más que recuperar lo que es suyo».

<sup>28</sup> Este itinerario será desarrollado posteriormente en el comentario de la voz «Unio» del mismo *Vocabulaire*, donde marca las diferencias con Baruzi y enlaza con el *Vinculum Substantiale* de Leibniz (1161-1162).

*quelques aspects historiques et philosophiques du problème*<sup>29</sup>. Pese a ser de mayor extensión que la colaboración en el *Vocabulaire*, a poseer una reflexión más reposada sobre la cuestión y a establecer conexiones con otros lugares de su Obra<sup>30</sup>, el mismo Blondel considera este artículo un «bosque denso y sombrío». Con todo, es un ensayo importante, porque

«marca por anticipado el punto donde debe concluir filosóficamente el “pensamiento”, mostrando verdaderamente que hay lugar en la filosofía no sólo para lo sobrenatural..., sino para la mística más estrictamente específica. Es mi piedra angular, la cual nunca había sido mostrada, ni por mí hasta ahora, ni por nadie».<sup>31</sup>

Quizá por esta razón los comentaristas actuales lo estudian con mayor detenimiento que la aportación al *Vocabulaire*, en la que planteaba, *in nuce*, muchas de las cuestiones ahora desarrolladas. Por este motivo, dado que expondremos las últimas aportaciones sobre el tema, nos limitaremos a realizar un breve sumario del contenido, dejando las implicaciones, referencias, diálogos, polémicas y coyunturas, para el desarrollo del siguiente punto.

Los objetivos fundamentales que Blondel tiene en este ensayo son los de discernir el verdadero del falso misticismo, mostrar la validez del papel de la razón en la reflexión sobre la mística —sin invadir el campo de la teología—, y presentar el método adecuado para el estudio de la mística (cf. 5-6).

Para ello estructura su aportación en dos grandes partes. Una dedicada a la cuestión formal del método de estudio para la mística, y otra dedicada a algunas cuestiones de filosofía mística. La primera es la más extensa, debido a todas las polémicas y discusiones que latían de fondo y, también, porque es donde realiza su propuesta epistemológica: el conocimiento por connaturalidad y la integración —vínculo—, entre lo humano y lo sobrenatural; pero antes realiza una crítica de los métodos propuestos poniendo de manifiesto su insuficiencia.

<sup>29</sup> En adelante, y cuando no se indique lo contrario, los entrecomillados y las páginas indicadas en el texto pertenecen a esta referencia.

<sup>30</sup> El mismo Blondel remite a su artículo, «Le procès de l'intelligence», en ARCHAMBAULT, P., *Le procès de l'intelligence*, Bloud et Gay, Paris 1922, 217-306. Cf. M. BLONDEL., «Le problème de la mystique», *a. c.*, 28, nota 1.

<sup>31</sup> Esta cita y la anterior están extraídas de una carta inédita dirigida a P. Archambault, el 13 de diciembre de 1924. (R. SAINT-JEAN, «La philosophie et la mystique d'après Blondel»: *ScEs* 62 (1990) 78).

Así, comienza criticando el primer método, que sitúa los hechos místicos a las puertas de la razón, negando el mismo espíritu filosófico y el objeto propio de la mística (cf. 7). Bajo el pretexto de estar constituida por «fenómenos extraños» e «ilusiones subjetivas», la mística está al margen de la reflexión filosófica, argumento que Blondel, apoyado en Aristóteles, desecha: «En suma, no hay hecho fuera de la razón, contra la razón: podemos hablar de ilogismo, no de alogismo» (8)<sup>32</sup>. La mística, más que quedarse a las puertas de la razón o estar reservada para unos pocos iniciados en el culto esotérico, implica el uso de la inteligencia, la voluntad y la ascesis moral, «según gradaciones observables y regulares» (9). En la mística, las «tinieblas» o «noches» que hay que afrontar o atravesar, no son expresiones sinónimas de lo oculto y misterioso, sino imágenes que se acomodan al lenguaje para expresar el deslumbramiento de las facultades ordinarias por la luz superior. Con ello, Blondel quiere poner el fenómeno místico en la órbita de lo objetivo, haciéndolo salir del puro subjetivismo que lo excluye de la reflexión filosófica, con el consiguiente efecto de mostrar el límite de la misma.

A continuación, trata los dos siguientes métodos dentro de un mismo epígrafe, aun siendo antagónicos: el que reduce el fenómeno místico a hechos puramente naturales y positivos (naturalismo inmanentista), y el que —dada su aparente incompresibilidad— lo traslada al ámbito exclusivamente divino, superponiéndolo a la vida de la gracia (sobrenaturalismo extrínsecista). El método positivista reduce los hechos místicos a fenómenos puramente fisiológicos o psicológicos, determinando el método de estudio —clínico o psicológico—, y obviando que «la característica esencial de estos estados es que son una aferencia [*afférance*], una aportación y, como dicen, una pasividad» (14). Es decir, que requieren de un método que no reduzca el objeto de su estudio a meros hechos interiores, sino que salga a la periferia, a la exterioridad. Como termina diciendo:

«Si no se quiere volver a caer en lo que teníamos que superar, debemos explorar los confines del misterio, tratando de ver lo que no es, para ver tal vez lo que puede ser y no puede no ser; utilizar, finalmente, toda la razón contra lo irrazonable e irracional, incluso en favor de lo supra-racional» (16).

---

<sup>32</sup> La sutil distinción entre ilogismo y alogismo se refiere a que lo ilógico es aquello que va contra la lógica ordinaria o va más allá de la razón, y lo alógico, aquello que carece de lógica.

Por otra parte, el método que se apoya exclusivamente en la tesis supranaturalista comete, en el fondo, el mismo error que su contrario. Si bien, «el naturalismo puro es insostenible; el puro supranaturalismo no lo es menos» (17). Este considera la vida mística como un segundo añadido a la naturaleza, heterogéneo e inconmensurable, como una segunda trascendencia añadida a la primera, la vida de la gracia, también superpuesta a la vida natural. Es decir, lo que no se comprende dentro de lo natural, se eleva a lo sobrenatural, dándole una crédula credibilidad. Siendo esto así, se levanta una doble barrera para la filosofía —la vida de la gracia y la vida mística—, que la separa de un mundo reservado a la teología. Esta postura entraña un triple riesgo: primero, atándose a los datos sensibles —visiones, éxtasis—, se carece de un criterio que discierna lo verdadero de lo falso, lo sano de lo patológico; segundo, los datos sensibles se tornan en motivo exclusivo de discernimiento, confundiendo «lo accesorio por lo principal y lo accidental por lo esencial» (19); por último, puesto que la mística es algo ajeno, doblemente superpuesto a nuestra naturaleza, es absurdo proponer y caminar por esta vía de perfección. Si acaso hay alguna ganancia en estas controversias, señala Blondel, es la corroboración de que la unión contemplativa no se coloca junto —superpuesta— a la vida ordinaria, sino que es su prolongación; que ella es la abertura de la primera gracia y preludio de la unión futura.

Cerrando la primera parte del ensayo, Blondel aúna en un mismo epígrafe las tres últimas referencias metodológicas. Tienen cierta interdependencia porque, a raíz del debate con J. Maritain sobre su concepción del conocimiento —crítica al método de abstracción—, realiza su propuesta —método del conocimiento por connaturalidad— y concluye con la legitimación de la reflexión filosófica sobre la mística<sup>33</sup>.

El método, que se apoya en una deducción abstracta partiendo de la teología especulativa, tiene como finalidad evitar el puro supranaturalismo que puede desembocar en fideísmo e iluminismo, y el puro

---

<sup>33</sup> Con todo, pese a la relativa importancia que Blondel da a este tema, al ser una polémica abierta, aconseja, en la nota 2, saltarse dicha exposición: «Pido disculpas por abordar un examen arduo sobre el que es imposible exponer completamente los argumentos técnicos, que han de apartarse de nuestro camino, y los argumentos que valen para la totalidad. Sin embargo, es necesario eliminar estas barreras artificiales. Quizá algunos lectores se beneficiarán al no participar en estos impasses 4, 5 y 6, y reanudar su lectura en la página 40, volver luego a estas laboriosas controversias, cuando la intención final de tal búsqueda les haya aparecido con más claridad» (21).

naturalismo que puede degenerar en racionalismo y relativismo. Este método profesa un realismo que parte de la materia sensible y lo supera por «analogías» (23) y abstracciones provenientes de deducciones teológicas. Blondel objetará a ello que si lo sobrenatural es puramente incognoscible, como sostiene esta postura, no tiene sentido el uso y el papel de la analogía, que presupone cierta semejanza con lo analogado. En el fondo de esta disputa está la distinción y la concepción del conocimiento real y el nocional, el lugar a donde llega cada uno y la relación entre ambos. Debate que se inició años antes con su artículo «Le procès de l'intelligence» y supera las mismas pretensiones del presente ensayo<sup>34</sup>.

Para salir de la problemática esbozada, Blondel propone el conocimiento por connaturalidad, de carácter afectivo y origen sobrenatural. Con esta formulación se intuye el horizonte hacia el que se encamina: una epistemología capaz de establecer «un puente entre el misterio de la gracia y de Dios, y la conciencia o la acción del hombre» (28). Dicha postura, como hemos indicado, tuvo sus detractores, pero Blondel reafirma

«que hay normalmente un conocimiento real por connaturalidad; que es realmente conocimiento; que tiene una función normal en orden natural, un carácter racional; un valor, a la vez, práctico y contemplativo, un alcance objetivo; que hay, en efecto indispensables, solidaridad y heterogeneidad entre el orden natural y el orden sobrenatural, y, más todavía, en el orden propiamente místico, donde contribuye a abrir caminos claros y permite la especificación exacta» (30).

La connaturalidad esbozada, en contraposición al conocimiento nocional o abstractivo, establece un vínculo real, «concreto, vital, un valor de posesión» (31). Es ilustrada con el ejemplo de Mozart y Descartes, que comprenden simultáneamente la obra artística completa y cada una

---

<sup>34</sup> Sobre las posturas de los neotomistas: J. MARITAIN, «L'intelligence et la philosophie de M. Blondel»; «Sur l'expression 'intuition abstraictive'», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. III, Ed. Universitaires - Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris 1984, 93-161; 391-395. J. MARITAIN, «Le jugement par mode d'inclination»; «Expérience mystique et philosophie. À propos de Maurice Blondel»; «À propos de la connaissance», en J. ET R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. XVI, Ed. Universitaires - Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris 1984, 295; 356-363; 370-371. J. DE TONQUÉDEC, «Qu'est-ce que la mystique?»: *Revue Apologétique* 43 (1926) 208-218. Una exposición sobre el pensamiento de M. Blondel en: P. ARCHAMBAULT, «La théorie de la connaissance dans la philosophie de Maurice Blondel»: *Revue néo-scholastique de philosophie* 32 (1930) 163-182.

de sus partes, siendo conscientes de que tal comprensión es progresiva y nunca clausurada (cf. 33-34). Pero la cuestión problemática no es tanto el orden sensitivo o afectivo —natural—, cuanto si este tipo de conocimiento es el indicado para el orden sobrenatural. Blondel afirma su validez porque es el único que hace «participar en la naturaleza de los seres tal como son, adaptándonos a ellos y adaptándolos a nosotros» (35). Así, el conocimiento por connaturalidad llevaría a la purificación y a la elevación, a conocer «*tanquam per oculos et per voluntatem Dei*», favoreciendo «este ascetismo que es la condición de la vida contemplativa y como el preámbulo de la mística» (36). Si se niega esta posibilidad, esta hipótesis del conocimiento, se caería en un embrollo de inconvenientes que, en resumen, harían de lo sobrenatural una realidad postiza y reducirían al hombre a pura pasividad, en sentido de inercia (cf. 38).

Por eso, y ya dando un paso al último punto de la primera parte, Blondel quiere mostrar que el conocimiento connatural y real es el lugar de encuentro de las actividades humanas y la vida sobrenatural; entre las gracias comunes de la inteligencia, que son cooperantes, y las gracias místicas, que son operantes (cf. 40-41). Con todo, si bien es cierto que para la fe podemos encontrar unos preámbulos racionales que la faciliten, no ocurre lo mismo para la mística, donde la existencia de *lo cooperante* no es condición forzosa para *lo operante*, pues este último mantiene su liberalidad. «No tratemos de levantar el velo» (41).

La segunda parte del ensayo es una puesta en práctica del método propuesto. Con él trata de responder filosóficamente a algunas cuestiones sobre la mística, tratando de evitar dos escollos: exagerar la continuidad entre ambos estados, y aislar demasiado la vida mística situándola aparte o al margen del hombre y del mismo cristiano (cf. 44). En este recorrido la razón se irá autodelimitando al descubrir que la herida —*blessure*— de las preguntas que ella misma no puede responder, es resuelta por la mística (cf. 45-46). De esta manera se pone de manifiesto la solidaridad y heterogeneidad de ambas racionalidades —de ambos estados—, y la supervivencia y ejercicio de la razón en las formas más altas de la *unio mystica*.

El primer paso en este recorrido —el primer punto de la segunda parte del ensayo—, es la constatación de la paradoja de la experiencia humana: «infinita», en cuanto le queda siempre por experimentar, y «miserablemente corta», en cuanto a lo experimentado. Para comprender la misma experiencia, el conocimiento positivo y el nocional son «ínfimas



e inadecuadas abstracciones» (47) de la inmensa realidad y se hace necesaria una elevación. Por eso la reflexión sabia y la razón metafísica tienen el papel

«de levantar las miradas y las aspiraciones hacia Dios, el principio de toda perfección, y de mostrar que, en verdad, no se puede alcanzar algún ser sin pasar por Dios, porque para conocer, lo que llamamos conocer un ser, hay que verlo en dependencia con su autor, en su relación con todos los demás, según la intención original y plena de su destino» (48-49).

Este conocimiento metafísico de Dios es un esqueleto, un marco, un esbozo de ontología, que anuncia la necesidad de la mística para profundizar en su contenido. Pero esto sólo llega a término si Dios quiere. Se anuncia aquí una «ciencia negativa» que prepara para «el vacío que nada humano puede colmar» (50). La razón, cuando es visitada por esta exterioridad que le anuncia la Buena Noticia, puede, sin penetrar nada en sus misterios, intuir las intenciones misericordiosas de su Revelador y, además, justificar las purificaciones propedéuticas que dilatan el alma para la divinidad. Sin embargo, aun cuando esto pasa, el cristiano sabe que «todavía sigue siendo boceto, proyecto, figura, hipótesis de solución, no la misma solución» (51).

La siguiente cuestión que trata de esclarecer, aún más, es la relación entre las gracias infusas y las facultades humanas. Entre ellas existe, dentro de la distinción, una estrecha relación de continuidad. Si bien la contemplación adquirida es una preparación —no necesaria—, para la contemplación mística, esta, sin embargo, es de otra naturaleza, puesto que ella «realiza algo que, en la vida común, está sólo en promesa, pendiente, en germen escondido» (53). Para dilucidar esa presencia velada y anticipada de la vida futura se requiere de purificaciones, del paso por la noche de los sentidos, del entendimiento y de la voluntad. Con todo, haciendo un correctivo que equilibra la argumentación, Blondel recuerda que la vida mística resulta ser el

«Estado sin el cual es posible, por cierto, alcanzar una cierta perfección y la salvación, aunque él prefigure algo de la vida bienaventurada: no podemos pues decir ni que es una etapa en el camino, ni que sea una digresión y una excrecencia fuera del camino; es el lujo, “lo necesario superfluo”, el testimonio superabundante, que no es una anomalía, pero, tampoco, la “regla”» (53).

Vistas así las cosas, en el último punto del artículo Blondel se pregunta si en este estado, «entre el cielo y la tierra», sería abusivo hablar de una psicología de los santos o de los místicos. En el fondo quiere aquilatar la relación y la relevancia de lo humano y lo sobrenatural, sin detrimento de ninguno de los dos. El papel y la función de la razón en el estado místico no queda en absoluto anulada. No sucede en la mística cristiana una absorción de la esencia, como en el éxtasis alejandrino, sino «una relación de caridad que da al orden sobrenatural toda la significación de *gracia*» (54). Para justificarlo, Blondel acude al testimonio de san Juan de la Cruz, afirmando que «los estados más altos y místicos concuerdan con el uso perfecto de la razón, lo requieren, lo consagran, hasta cuando, aparentemente, lo sobrepasan y contradicen» (55). El Maestro de Fontiveros, enseña, además,

«que en el grado supremo de la vida mística, sobre las cumbres del “matrimonio espiritual y de la unión transformante” [...] todo se apacigua: no más éxtasis de unión o alienación de las facultades; en la extrema mortificación, se accede a una santa libertad de la vida sensible que disfruta del mundo como si no disfrutase de él» (56).

Como vemos, aunque viniendo de arriba, la vida mística está arraigada en todo lo humano. Aunque ella crezca y la razón decrezca, su testimonio precursor, como el del Bautista, permanece, mostrando que «no somos el plomo inerte que el magnetismo no puede levantar, sino este hierro dulce o acero que el imán celestial atrae» (57).

En la conclusión final, Blondel hace un sumario de los puntos centrales obtenidos en su argumentación que pueden resumirse en las referencias a V. Delbos y a san Juan de la Cruz: Porque «el pensamiento sobre la mística, en su despojo aparente, contiene más verdadera realidad que todas las especulaciones de los metafísicos» (58), «¿no deberemos concluir que, en verdad, según la profunda doctrina de san Juan de la Cruz, el místico es, incluso, el más razonable de los hombres?» (63)

#### 4. ÚLTIMAS APORTACIONES SOBRE EL «PROBLEMA MÍSTICO» EN M. BLONDEL

Como hemos indicado ya, las reacciones a favor o en contra de la postura de Blondel no se hicieron esperar. Fue una época convulsa pero apasionante en la que, quizá y por desgracia, tenían más peso y

condicionaban más las posturas «de escuela» que las disquisiciones concretas. Pese a ser una polémica aparentemente cerrada, la cuestión en sí misma ha vuelto a ser retomada de la mano de teólogos, filósofos e historiadores, bien como tema de investigación histórica sobre el autor, bien como punto de partida para nuevas consideraciones. A continuación nos detenemos en ellas. Atendiendo al orden cronológico de publicación, sintetizaremos los contenidos, excluyendo aquellos ya expuestos, y reteniendo las cuestiones que consideramos más relevantes para posibles investigaciones futuras<sup>35</sup>.

#### A) GEORGE S. WORGUL JR.: LA RELACIÓN ENTRE MÍSTICA Y CONOCIMIENTO

La primera aportación relevante la encontramos en el artículo de George S. Worgul Jr., «Blondel and the problem of mysticism»<sup>36</sup>. En él, después de situar la cuestión religiosa en el centro de la obra e intención de Blondel, siguiendo a Bouillard establece un nexo entre dos de sus artículos: «*Le problème de la mystique* debe ser leído como una prolongación del *Le procès de l'intelligence*»<sup>37</sup>. En función de esta conexión, Worgul se detiene amplia y detalladamente en los dos artículos, sobre todo en «*Le procès de l'intelligence*». En él, Blondel comienza mostrando la inadecuación de cinco formas de comprender la inteligencia y, por ende, el conocimiento, para mostrar, a continuación, su propuesta.

Las posturas que rechaza el filósofo de Aix son el «inmanentismo», que identifica la inteligencia con lo inteligible, resultando una concepción del conocimiento como mera representación de la realidad, obviando que la naturaleza del pensamiento tiende a la unión y a la compenetración. La «inteligencia política o práctica» —*l'intelligence débrouillarde*—, que consiste en saber adaptarse a las necesidades del momento,

<sup>35</sup> Omitiremos dos publicaciones relativamente recientes al ser ambas una síntesis de su ensayo «*Le problème de la mystique*»: R. SAINT-JEAN, «*La philosophie et la mystique d'après Blondel*» *a. c.*; O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel: A Philosophical Life*, William Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2010, 305-321.

<sup>36</sup> G. S. WORGUL JR., «Blondel and the Problem of Mysticism»: *ETL* 61 (1985) 100-122.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 104. La referencia, en castellano, que sigue de H. Bouillard es *Blondel y el cristianismo*, Península, Madrid 1966, 54. Aunque hay que recordar que dicha conexión la establece el mismo Blondel en «*Le problème de la mystique*», cf. *supra*, nota 30.

reduciendo el pensamiento a la conveniencia. El «empirismo organizador», considerado como una extensión del inmanentismo, tiene su principal error en elevar a valores los hechos empíricamente constatables, obviando que la inteligencia también es capaz de alcanzar valores por sí misma. El «conceptualismo», que no solo reduce la formación de una síntesis general sobre una serie de hechos, sino que también da por suelta la aprehensión de esencias<sup>38</sup>. Y, por último, el «relacionalismo», que no aspira a comprender las esencias, sino la red de relaciones que establecen; según Blondel, esto es insuficiente, pues las relaciones de la realidad presuponen un conocimiento de la realidad relacionada.

Para describir el proceso del «conocimiento real», diferente del «conocimiento nocional», Blondel utiliza la metáfora del explorador. El verdadero conocimiento se refiere a la experiencia vital del explorador; mientras que el primero es identificado con las notas de sus descubrimientos. Estas son meros instrumentos útiles, mnemotécnicas, que nunca alcanzan la realidad que las sostiene. En un sentido más profundo, el «conocimiento real» es definido en términos de «presencia». Una «presencia» que perfora a través de la percepción de quien conoce<sup>39</sup>.

Para explicar la relación entre ambos estadios del conocimiento y mostrar su proceso, el filósofo de Aix, sorprendentemente, acude a la doctrina tomista, aunque no obvia las convergencias con Agustín, Pascal o Newman<sup>40</sup>. Recoge las distinciones del Aquinate expuestas en la *Summa Theologiae*: conocimiento por afinidad, juicio por inclinación, conocimiento por compasión, conocimiento por pasión, conocimiento por acción y conocimiento por connaturalidad. En función de estas distinciones Blondel describe un proceso marcado por la descripción de las paradojas y su superación, hacia modos más altos de comprensión. En este proceso existen dos polos que continuamente se conjugan: por una parte, la inclinación, afinidad, apertura, semejanza, etc., entre el sujeto cognoscente y aquello por conocer y, por otra, la continua diferenciación entre uno y otro. El grado sumo es el conocimiento por connaturalidad,

---

<sup>38</sup> Blondel considera que lo aprehendido no son las esencias, sino que elaboramos conceptos que las sustituyen. Por ello, esta forma de pensamiento no agota el propio pensamiento, que trasciende y supera nuestras aprehensiones nocionales. La crítica a esta comprensión traerá una polémica con los neotomistas que, más tarde, en *La Pensée*, quedará matizada.

<sup>39</sup> Cf. G. S. WORGUL JR., «Blondel and the Problem of Mysticism», *a. c.*, 107 ss.

<sup>40</sup> Cf. M. BLONDEL, «Le procès de l'intelligence», *a. c.*, 251.

que implica una entrada en lo otro, como un establecimiento en su centro. Worgul en este punto sugiere la conexión con *La Acción*, donde Blondel indica que el conocimiento de Dios parte de la iniciativa divina, de un regalo por el cual el movimiento entero de la inteligencia es magnetizado y queda anhelando, después de dicho encuentro, la participación en todas sus operaciones.

Blondel termina su artículo mostrando la conjunción entre heterogeneidad y solidaridad de las posturas y comprensiones enunciadas. Mostrando la diversidad de fases del conocimiento o la diversidad de usos de la inteligencia, aboga por la unidad total en el conocimiento, fundada en la unidad del ser cognoscente. No es que renuncie a algún tipo de modo de conocimiento, —p. e., lo conceptual o nocional—, sino que, dentro de su necesidad para alcanzar la universalidad a partir de la experiencia subjetiva, es insuficiente para el conocimiento integral de la realidad y para el despliegue pleno de la inteligencia.

G. S. Worgul Jr., después de situar la cuestión en su contexto y de extraer las implicaciones filosóficas y teológicas de las diversas posturas, plantea tres grandes cuestiones que responderá con la síntesis del artículo «Le problème de la mystique»: ¿Es la mística un ámbito de la reflexión filosófica? ¿Cuál es la relación epistemológica entre el conocimiento natural y el místico? ¿Se puede afirmar una continuidad en la discontinuidad entre el conocimiento natural y el místico?

Según Worgul, y como fruto de todo el recorrido anterior, Blondel en cada cuestión tratará de mantener la heterogeneidad-solidaridad, evitando rupturas y dicotomías. Como resulta evidente, la mística no deja de ser un hecho humano, aunque considerado de iniciativa divina; por ello, no está fuera de la reflexión filosófica. Es más, la reflexión filosófica es la que puede y debe acotar lo que es único y específico de la mística, a la par que debe servir para evidenciar sus propios límites y fronteras<sup>41</sup>.

En cuanto a la dimensión epistemológica de la cuestión, Blondel considera que, aun existiendo cierto carácter homólogo entre el «conocimiento real» de la filosofía y el místico, no son intercambiables. Referido a Dios, el «conocimiento real» nunca consigue plenamente su objeto, fundamentalmente porque Dios no es objeto de conocimiento, sino que es Misterio. Desde ahí, todos los esfuerzos humanos revelan tan solo un vacío o un deseo de lo que está más allá de su aprehensión autónoma.

---

<sup>41</sup> Cf. G. S. WORGUL Jr., «Blondel and the Problem of Mysticism», *a. c.*, 114.

«Sin la autocomunicación libre de Dios, su misterio evade todas las formas de meditación y ascetismo humanos. Estos esfuerzos revelan, no a Dios, sino nuestro deseo sobre Él»<sup>42</sup>.

Por ello, anota Worgul, el movimiento del conocimiento natural al conocimiento místico se debe a un paso realizado solo por Dios. Sin embargo, no es un paso totalmente ajeno a los procesos naturales; si bien es cierto que, en cierto modo, los modifica o sustituye, dicha transformación está trabajada dentro de la naturaleza, la presupone y la integra. «La gracia mística entonces consigue o realiza aquello hacia lo que la vida cristiana ya se esfuerza como promesa y expectativa»<sup>43</sup>. Blondel insiste en que la razón sigue funcionando en la unión mística. En esta unión, tanto Dios como el místico, están activamente presentes el uno en el otro. «La vida sobrenatural no es una creación *ex nihilo*; ella renueva y eleva, ella transforma, no destruye: el cuerpo santificado participa, como razona, en el nacimiento eterno»<sup>44</sup>.

Para terminar su artículo, Worgul recoge como hito relevante la potencialidad del método de la inmanencia en el campo estudiado. Ante la pluralidad de comprensiones, en ocasiones contrarias, y el consiguiente peligro de relativismo, la solución no está en la disolución de los conflictos, ni en el objetivismo conceptual estratificado, sino en un movimiento más allá que permite la comunión entre lo diferenciado.

Teológicamente, la aportación de Blondel en este ámbito lleva la mirada a tres temas o cuestiones: las relaciones entre naturaleza y gracia, cuya influencia se dejó ver en los escritos de Rahner y de Lubac. La relación de la mística con la vida cristiana, afirmado su continuidad y la irreductibilidad de la primera a unos hechos extraordinarios reservados para unos pocos. Ambas, vida cristiana y vida mística, se encuadran en el mismo marco: una llamada a la unión y al amor, frutos de un regalo inmerecido. Por último, quizá la mayor contribución de Blondel —anota Worgul—, sea la insistencia en la ortopraxis como norma de fe y mística. La mística, lejos de ser una ideología o teoría conceptual, es una «experiencia expresiva» —*expressive experience*<sup>45</sup>— que impide la reclusión de la fe en ámbitos estancos en la vida del creyente y su degeneración en abstracciones.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 115-116.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 116, haciendo referencia a M. BLONDEL, «Le problème de la mystique», *a. c.*, 53.

<sup>44</sup> M. BLONDEL, «Le problème de la mystique», *a. c.*, 54.

<sup>45</sup> G. S. WORGUL JR., «Blondel and the Problem of Mysticism», *a. c.*, 122.

## B) M. H. WILMER: LA MÍSTICA, ENTRE LA ACCIÓN Y EL PENSAMIENTO

La obra de M. H. Wilmer, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, es fruto de su tesis doctoral, dirigida por el reconocido especialista en M. Blondel, P. Henrici<sup>46</sup>. Podemos decir que es el estudio más completo sobre la cuestión mística en Blondel y el que profundiza con mayor rigor en las intuiciones de los estudios que estamos presentando. En él, Wilmer tiene dos objetivos planteados y cumplidos: mostrar cómo los escritos de sobre mística llenan el vacío de *La Acción* y cómo la cuestión mística está en el origen de su obra<sup>47</sup>.

El contenido central de la tesis se articula en dos grandes capítulos de un total de tres. Después de la contextualización de la cuestión, en el breve primer capítulo, los dos siguientes están dedicados a la comprensión mística de Blondel y a mostrar la línea mística de continuidad en toda su obra —centrándose en *La Acción*, algunos escritos intermedios y en *La Pensée*. El centro de este segundo capítulo parece ser la clave de bóveda de su tesis y está dedicado a la posible experiencia mística de Blondel<sup>48</sup>.

Para la comprensión blondeliana de la mística, Wilmer realiza un estudio analítico y profundo del artículo «Le problème de la mystique», al que dedica unas noventa páginas, añadiendo después los debates con Baruzi y Bremond y un breve apunte sobre *L'itinéraire philosophique* y sobre *Exigences philosophiques du christianisme*.

En el segundo capítulo, Wilmer muestra la insuficiencia del método filosófico en su paso al «existe» al final de *La Acción*, para mostrar la línea de continuidad en la obra blondeliana. Una insuficiencia de la actividad de la razón que solo es posible superar desde la experiencia viva de la fe. No es tanto un salto al vacío, cuanto un salto del vacío de la propia reflexión solo superado desde la acción.

«Ni la respuesta de la pregunta sobre la existencia del sobrenatural, ni la transmisión de su experiencia viva están al alcance de la razón.

---

<sup>46</sup> M. H. WILMER, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Herder, Freiburg 1992.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, 249-250.

<sup>48</sup> Esta es la percepción de R. FISICHELLA en «WILMER, M. H., *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Herder, Freiburg 1992»: *Gr 77* (1996/4) 769.

Pero la razón está habilitada para iluminar las condiciones previas de esta experiencia».<sup>49</sup>

Para perfilar su postura —sostiene Wilmer—, Blondel va aquilatando el vocabulario de *La Acción* en sus obras posteriores, así va aplicando las palabras *transnaturel* y *prospection*, y va adoptando una nueva orientación en las palabras *singulier* y *universel* al contrario de *individuel* y *general*. El resultado de estas nociones, que se puede observar en *La Pensée*, está en el concepto de presencia —*présence*—, indicando la adhesión a lo original y originario de la experiencia, en lugar de acentuar la adhesión meramente conceptual a la representación —*représentation*— de lo original.

La clave de este desarrollo, según Wilmer, más allá de las exigencias externas para perfilar su pensamiento, está en la posible experiencia mística de Blondel. Para profundizar en ella, Wilmer acude a una serie de textos del diario inédito de Blondel: unas notas tras la primera comunión del filósofo, cuando tenía trece años, y unos testimonios datados quince años después de esta experiencia<sup>50</sup>. En ambos, los términos con los que se dirige a Jesús Eucaristía son los del enamorado, expresando el deseo de una reunión íntima con él: «¡Cómo es esto de hermoso! Ser junto a Ti, sin cesar junto a Ti, sin división, sin pérdida; ser todo y ser así junto a Ti, quien eres todo: “*totus toti*”»<sup>51</sup>.

Pese a los documentos aportados, Wilmer reconoce no poder afirmar la experiencia mística de Blondel. Primero, porque dicha experiencia es inasible, en último término inexpresable y no constatable por unos cuantos escritos y, segundo, porque él mismo reconoce que tal afirmación requeriría de un estudio más profundo y pausado que excede su empresa. Con todo, sí que puede afirmar la vida profundamente religiosa de Blondel, que puede resultar suficiente para sostener, de manera

<sup>49</sup> M. H. WILMER, *Mystik*, o. c., 249.

<sup>50</sup> Las referencias a estos escritos inéditos están tomadas de los anexos de una tesis defendida en Lyon en 1979: J. P. RANGA, *L'Eucharistie chez Maurice Blondel: des Carnets intimes à l'Action, 1882-1894: la vie eucharistique dans l'élaboration d'une pensée philosophique*, inédito, Lyon 1979. Annexe II: textes inédits pour compléter «L'Eucharistie dans les Carnets intimes», en: Annexe historique. Según las investigaciones realizadas en el Fondo Maurice Blondel de la Universidad de Lovaina, dichos textos deben ser parte de la donación que los familiares de Blondel hicieron a la Universidad; donación compuesta de unas 50.000 páginas manuscritas y, en su mayor parte, inéditas.

<sup>51</sup> M. H. WILMER, *Mystik*, o. c., 195-196.



viva y personal, la motivación de toda su obra. La cuestión, que Wilmer deja abierta, está en delimitar la línea que separa una intensa existencia espiritual y una experiencia mística<sup>52</sup>.

Con los frutos de la investigación como base, Wilmer postula la continuidad de la obra, sosteniendo que las estructuras del ser humano para el pensamiento y para la mística son idénticas. Ambas tienen sus bases en la Creación —no solo en el hombre—, como si se tratara de unas «células» en germen que tienden a la unión con su Creador. Pero el desarrollo más alto posible de estas «células», no alcanza su fin en la existencia terrena, sino sólo después de la muerte, en la reunión definitiva con Dios. En esta última reunión, cuya anticipación parcial es la *unio mystica*, fuera ya de toda acción, es donde quedan unificados el pensamiento y el ser. Por eso, Wilmer puede afirmar que «*La Pensée* se entiende, no como corrección, sino como desarrollo de la línea mostrada ya en *L'Action*»<sup>53</sup>.

Junto a lo dicho, resulta de interés la sucinta investigación que realiza en el segundo capítulo, buscando las huellas de la mística en *La Acción*<sup>54</sup>. Pese al título de dicho apartado, su acercamiento se centra en la cuarta y quinta parte de la obra. En la primera de ellas, según Wilmer, aparece latente el concepto de «transnatural» —*transnaturel*—, como el estado del ser humano que, no disponiendo de su destino —la vida sobrenatural—, se encuentra de manera inestable, como atravesado por esa continua remitencia<sup>55</sup>. Dicha lectura es extraída de la necesidad del hombre de optar, de responder a una necesidad impuesta. Negar dicha opción, tratar de eliminarla, sería caer en la contradicción de no querer querer. Aceptarla, por el contrario, lleva hacia el «único necesario». En palabras de Blondel: «El dilema es éste: ser dios sin Dios y contra Dios, o ser dios por Dios y con Dios»<sup>56</sup>.

La alternativa presentada es inexcusable y conlleva el peligro de entregarse a las realidades finitas que, por buenas que sean, no tienen el valor infinito que el hombre necesita. Optar por ellas sería matar a

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, 196.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, 168. Punto 3.1.1. de la tesis: «Vorschattierungen der Mystik in „L'Action“ (1893)».

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, 170, 173, 177. Para la definición del término aportada por Blondel, cf. M. BLONDEL, «Transnaturel», en A. LALANDE, *Vocabulaire, o. c.* Vol. 2, 1151-1152.

<sup>56</sup> *La Acción*, 404 (390).

Dios<sup>57</sup>. Pero la elección puede ser otra y puede llevar a la acción perfecta. Para ello, «el hombre tiene que retroceder para otorgar espacio libre a Dios»<sup>58</sup>. Este ejercicio de adhesión requiere, por otra parte, un sacrificio: el desapego de todo —incluso de sí mismo—, en función del deber impuesto por la voluntad que resulta ser, sin embargo, un con-hacer con Dios:

«Nuestra tarea consiste en obrar de tal manera que Dios sea todo en nosotros como lo es ya de por sí, y reencontrar, en el principio de nuestro mismo reconocimiento a su acción soberana, su presencia eficaz».<sup>59</sup>

Este sacrificio es interpretado por Wilmer como la contemplación adquirida —*contemplation acquire*— que años más tarde Blondel explicará en sus escritos sobre la mística<sup>60</sup>.

Avanzando en su análisis y complementado su hermenéutica, la quinta parte de *La Acción* es considerada como una expresión de la contemplación infusa —*contemplation infuse*— y se detiene, sobre todo, en el valor de la «práctica literal». Ella es la que salva al hombre de sí mismo. En la simplicidad de esas prácticas, encuentra Blondel una mayor presencia de lo infinito que en las más altas especulaciones<sup>61</sup>. Y es que la auténtica práctica literal es la realidad misma del espíritu que, como un injerto, necesita de nosotros para dar a luz a Dios<sup>62</sup>.

«El cielo está, con toda seguridad, tanto bajo nuestros pies como sobre nuestra cabeza, pero como no andamos todavía y vivimos más que sobre esta tierra, es en lo prosaico del acto donde hemos de ver, pese al obstáculo, el cielo que se extiende más allá».<sup>63</sup>

#### c) Y. PÉRICO: POTENCIAL DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

La siguiente aportación recoge una de las ponencias del Coloquio Internacional sobre los «escritos intermedios» de Maurice Blondel,

<sup>57</sup> Cf. M. H. WILMER, *Mystik, o. c.*, 174.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>59</sup> *La Acción*, 434 (421).

<sup>60</sup> Cf. M. H. WILMER, *Mystik, o. c.*, 178.

<sup>61</sup> Cf. *Ibíd.*, 178; *La Acción*, 461 (443).

<sup>62</sup> Cf. *Ibíd.*, 180-181; *La Acción*, 472-473 (454-455).

<sup>63</sup> *La Acción*, 474 (456).

celebrado en Roma en el año 2000<sup>64</sup>. La autora, Yvette Périco, realiza una sintética presentación de la cuestión y por ello creemos que, esencialmente, no aporta ninguna novedad relevante.

Y. Périco, después de una breve contextualización de la cuestión mística en la época, la sitúa en la vida y obra de Blondel, realizando una afirmación sugerente:

«El problema de la mística es, de hecho, el problema del hombre, de su destino, el problema descrito en las primeras líneas de *La Acción*. [...] El problema de la mística aparece así como el problema filosófico en M. Blondel»<sup>65</sup>.

La mística, no es, por tanto, algo periférico, circunstancial en la vida y la Obra de Blondel, sino nuclear. Para perfilar su significado Périco acude a la comprensión blondeliana explicitada en el *Vocabulaire* y en el conocido artículo «Le problème de la mystique». Como conclusión de su acercamiento —que omitimos en nuestra presentación—, Périco concluye que la mística designa los momentos de contemplación, de intercambio con Dios y la acción bajo la influencia directa de Dios. Por ello sostiene que «la acción, deja entrever Blondel, se muestra singularmente como una síntesis del hombre y de Dios»<sup>66</sup>, más allá de toda religión o clase social. La mística para Blondel, afirma la autora, no se reduce al horizonte de las místicas católicas, pues Dios, en su infinita liberalidad se comunica a quien desea y como él desea. Así, la mística no está reservada a unas élites privilegiadas, ni está al margen de la vida normal, sino que es una prolongación y un anticipo de la eterna bienaventuranza.

Para Blondel la finalidad primera de la unión con Dios no es adquirir necesariamente más claridad en el conocimiento, ni mayor solidez en las pruebas sobre la existencia de Dios. Esta es la principal diferencia con Baruzi. En este sentido, ni hay una continuidad entre el conocimiento natural y el adquirido en la mística, ni una ruptura absoluta. La razón no abdica de sus funciones en la vida mística. Queda por descubrir una continuidad en la discontinuidad. Por eso, otro error intolerable

---

<sup>64</sup> Y. PÉRICO, «Le problème de la mystique», en M. LECLERC, (Ed.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*. Actes du Colloque international sur les «écrits intermédiaires» de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000, Lessius, Bruselas 2003, 285-295.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 286-287.

<sup>66</sup> Y. PÉRICO, «Le problème de la mystique», *a. c.*, 288.

consiste en ampliar la brecha entre lo natural y lo sobrenatural. Blondel no va a relegar al dominio de la fe y del conocimiento sobrenatural las claridades de la unión mística.

¿Cómo legitimar, entonces, la búsqueda de la razón en el terreno de la vida mística? Blondel rechaza deliberadamente dejar fuera del dominio de la filosofía la gratuidad absoluta de la intervención de Dios en la vida humana. No es cuestión de explicar el porqué y el contenido de las gracias místicas —que correspondería a la teología—, pero sí los efectos razonables en la vida del ser humano. Ahí se sitúa su originalidad: a nivel de conocimiento y de ontología.

El lector de *La Acción*, anota Périco, descubre la necesidad de unir el pensamiento y la vida. Por ello, en línea de continuidad con «Le procès de l'intelligence», Blondel distingue dos tipos de conocimiento: un «conocimiento nocional» y un «conocimiento real», a partir de lo concreto. No están opuestos, sino que son complementarios, como expondrá más tarde *La Pensée*. Para el estudio de la mística Blondel aboga por el uso del «conocimiento real», en el que se da una cierta connaturalidad entre lo humano y lo divino. Para la mística, el conocimiento por connaturalidad establece una conexión entre el misterio de la gracia de Dios y el conocimiento o la acción del hombre, pero él no alcanza por sí mismo la plenitud del don divino, que supera infinitamente todos los deseos puramente humanos. Hay que distinguir entre el conocimiento para estudiar la mística —que entra dentro del ámbito filosófico— y el conocimiento místico —que se sitúa fuera de él:

«Es necesario mantener la absoluta diferencia entre el conocimiento que procede de la reflexión más erudita o del esfuerzo más generoso y de la ciencia de los santos, solo realista, solo cierta, que procede de la sustitución del Espíritu de Dios por el espíritu del hombre».<sup>67</sup>

Como Périco constata, Blondel quiso inaugurar un realismo integral inseparable de un realismo espiritual y situó a la mística como puerta de acceso a la realidad, pues ella remite a la intimidad de los otros, a su fondo substancial, que toma consistencia en la participación y en la unión de amor con el Otro. Por ello los místicos y los santos son los pioneros de las cumbres, los garantes del provenir de la civilización, de la especulación filosófica y de la vida religiosa de la humanidad.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 292.

## D) E. TOURPE: LA MÍSTICA EN DEBATE

La aportación de Emmanuel Tourpe se centra en la comprensión blondeliana de la mística, a partir del debate que suscitó la obra de Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*. Esta supuso un avance respecto de las concepciones tomistas, entre una inteligencia noética —capaz de universalizar—, y un singular pensamiento espiritual llamado, precisamente, intuición mística<sup>68</sup>.

Baruzi, contra el anti-intelectualismo de la época, quiere mostrar el valor noético de la experiencia religiosa de san Juan de la Cruz. Para él, la experiencia mística implica la negación de todo lo que aparece. Es trascendente a los fenómenos. Esto es lo que se esconde detrás de la «noche» de san Juan de la Cruz. Por esa purificación se obtiene una transmutación que nos adentra en la verdad sobrenatural, no tanto introduciéndonos en un mundo nuevo que sustituye al antiguo, cuanto en el mundo permanente y esencial, liberado de todos los obstáculos.

Esta toma de postura no tardó en ser discutida por la escuela neoescolástica. Chevallier criticó que el esfuerzo metafísico al que se refería Baruzi era un idealismo filosófico, pues elevaba el idealismo intelectualista como principio y criterio de la experiencia mística. Dalvies, por su parte, indicó que Baruzi no distinguía entre mediación y contemplación. Márechal, que no consideraba el origen divino de la experiencia mística y la reducía a metafísica. Maritain, tiempo después, sin negar totalmente la solidaridad entre mística y metafísica, indicó que eran formalmente discontinuas. Tienen una naturaleza distinta, pero mantienen unas líneas «formales» comunes. Esta línea «formal», anota Tourpe, es especulativamente pobre. Es una línea recurrente en el primer Maritain que caracteriza el fondo de la postura tomista de los años treinta. En el primer capítulo de *Les Degrés du savoir*, Maritain se situó en contra de la obra de Baruzi, al indicar que confundía la vana filosofía con la sabiduría de los santos. El motivo por el que los santos contemplan es el amor, no la metafísica. La puerta de la contemplación no es ella, sino la humanidad de Cristo.

---

<sup>68</sup> E. TOURPE, «La mystique chez Maurice Blondel. Le débat sur 'expérience mystique et philosophie' autour du 'Saint Jean de la Croix' de Baruzi», en PH. CAPELLE, (d.), *Expérience philosophique et expérience mystique* [Colloque de l'Institut catholique de Paris, 2003] Cerf, Paris 2005, 269-283.

Por su parte, Blondel mostró sus reservas sobre la supuesta separación que Baruzi establece entre el punto de vista teórico y la realización práctica de san Juan de la Cruz, situándose en contra de la interpretación de Baruzi sobre la «noche»:

«No es creíble que la unión mística sea simplemente un retorno de la esencia a la Esencia divina, ni una especie de hénosis plotiniana, ni la liberación de obstáculos más o menos naturales o arbitrarios [...]. No, esta unión no es un retorno, una absorción; es una ascensión, una asunción. Ninguna expresión se dirige hacia un orden, por así decirlo, físicamente hiperfísico; debido a que es un orden de gracia y libertad»<sup>69</sup>.

La crítica es brutal y toca el corazón de la hermenéutica de Baruzi: «Pero, ¿no es porque Dios es Amor por lo que él no es ininteligible?»<sup>70</sup>, afirma Blondel. Desde aquí, la experiencia mística no tiene solamente un valor empírico, gnoseológico, racional u ontológico, sino eminentemente religioso, que libera el espíritu para otras certezas. Si no fuese así, la mística se confundiría con la Religión esencial, es decir, una religión solitaria, encerrada en el dogma y la positividad.

Esta crítica tiene muchas convergencias con la tomista, que ve, en la interpretación de Baruzi una interferencia de la metafísica plotiniana. Si bien, en la crítica de la reducción de la mística al orden filosófico, están de acuerdo Blondel y Maritain, no tanto en la relación entre filosofía y experiencia religiosa. Dicho distanciamiento se observa en «Le problème de la mystique», uno de los mejores escritos, alabado por el propio Baruzi, antes de la Trilogía. A continuación, y siguiendo la tesis de Wilmer, Tourpe analiza la crítica y la propuesta blondeliana en el artículo mencionado.

El punto principal de la crítica parte de la epistemología mariteniana, que desestima el valor real de un «conocimiento por connaturalidad», donde la intuición mística es el ejemplo por excelencia. Para mostrar su error, previamente —como hemos visto—, critica cuatro métodos que consideran ininteligible la mística, demostrando así su insuficiencia<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> E. TOURPE, «La mystique chez Maurice Blondel», *a. c.*, 276, citando a M. BLONDEL, «Lettre de M. Blondel», *BSFP*, 25 (1925) 86-87.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>71</sup> Los métodos eran: el «agnosticismo», que relega los hechos místicos fuera de la razón, porque la sobrepasan; el «naturalismo», que reduce la vida mística a sus manifestaciones observables —a la manera de H. Delacroix; el «sobrenaturalismo»,

Para Blondel, la connaturalidad sobre la que se funda el conocimiento místico de Dios no es solamente, como diría Maritain, infusa, afectiva y sobrenatural. Esto tendría consecuencias «funestas», «inhumanas y repugnantes»<sup>72</sup>. En realidad, el «conocimiento por connaturalidad» no es, como pretende Maritain, una vaga intuición desorganizada, sino el cuerpo metodológico que constituye la regla de conocimiento, pues facilita el conocimiento perfecto más allá del «conocimiento nocional» por conceptos. La mística no es una especie de monismo o el pensamiento perdido en la pasividad, la afectividad y la irracionalidad. En este sentido sí hay una convergencia con Baruzi. Y es que Blondel se mueve en un plano intermedio entre Baruzi y Maritain, entre experiencia mística y pensamiento filosófico, poniendo de manifiesto su correspondencia y solidaridad profundas.

Como vemos, la reflexión de Blondel es fundamentalmente epistemológica y tiene sus consonancias con el «asentimiento real» de Newman. Tourpe, siguiendo a Wilmer, considera que es la clave de comprensión de la obra entera de Blondel. Es el mismo método de insuficiencia y de implicación utilizado en *La Acción*. Entre lo sobrenatural y lo natural tratará de prolongar el pensamiento, cuestión que queda abierta al término de la *La Acción* al enunciar el método ascético.

«La contemplación mística, que es naturalmente inaccesible, no es algo postizo: es la prolongación de la línea divisada de nuestro conocimiento y de nuestra acción que, en el orden histórico y concreto que estamos, no puede lograr sus metas o mejorar su destino sin confesar y profundizar el vacío que sólo ella puede llenar hasta la plenitud, que no es de este mundo».<sup>73</sup>

Con otras palabras, «la gracia mística se realiza, de manera común, no como promesa sino como germen oculto»<sup>74</sup>. Por esto, en cierto sentido, se puede hablar de contemplación adquirida pero, en un sentido más profundo y solo exacto, la contemplación realmente realizada en su forma unitiva y concreta es infusa. Es la gracia operante y soberana

---

de Poulain y Farges, que simplemente recoge los hechos místicos sin tratar de comprenderlos; y, por último, el método de la «abstracción», que reduce la comprensión de lo divino a una serie de ideas abstractas que sólo es posible adquirir mediante el esfuerzo metafísico, como piensan Gardiel y Maritain

<sup>72</sup> Tourpe sigue aquí a los *Archives Maurice Blondel*, L/2, 30068.

<sup>73</sup> Cf. M. BLONDEL., «Le problème de la mystique», *a. c.*, 44.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 53.

que sustituye de modo discursivo a las síntesis prefiguradas de un modo no anormal, sino supra-normal o pre-normal, y que adelanta las formas futuras de la vida espiritual. De esta manera, la vida mística está enraizada en la vida humana y eleva toda la vida humana. Es la atestación, en el ámbito del pensamiento, de la falta esencial del hombre y de la iniciativa divina.

Este equilibrio da respuesta a la fácil solución mariteniana e interpreta la «noche» de manera bien distinta a Baruzi. Ella es la marca y el indicio de la iniciativa divina y del movimiento hacia la trascendencia de la mística. La ascesis y la penitencia aparecen como una dialéctica natural, no como signo de un pesimismo misántropo, constituyendo un medio para la unión y un viático de amor. De manera breve, la vida mística es una ascensión de la naturaleza por parte de lo sobrenatural. No es su cumplimiento, como piensa Baruzi, ni una anulación, como piensa Maritain. Por eso puede afirmar, en contra del primero, que «la mística es “lo más razonable de los hombres”»<sup>75</sup>. Cuestión que Baruzi aceptó al leer el artículo de Blondel. Desde aquí surge un nuevo modelo de interpretación de la mística como forma lógica, capaz de realizar un diálogo vivo entre ella y la filosofía. Esta intuición se confirmará en *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, donde tratará a fondo la doctrina de la insuficiencia y de la implicación.

El éxito de Tourpe es la exposición, bastante clarividente, de la vía media de delineada por Blondel, no sencilla de describir y desplegada en dos frentes: la legitimación de la mística como contenido de la empresa filosófica y, sobre todo, la cuestión del método y el uso de la razón. En este segundo frente, Blondel se desmarca del idealismo noético —contra Baruzi—, pero amplía la racionalidad al hacer pasar el uso de la razón por una «noche» que muestra su insuficiencia y reclama una ampliación —implicación— a un orden superior, o previo, sin anularse a sí misma —contra Maritain. Ello no implica un inmanentismo, pues la ascesis de la «noche» no es la *conditio sine qua non* de la experiencia mística, pero sí una vía que abre las puertas a la acción de la gracia —entre la contemplación adquirida y la infusa.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 63.



## E) M. J. KERLIN: LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE ORACIÓN

La última aportación que reseñamos es la de M. J. Kerlin<sup>76</sup>. Perteneciente a un volumen conmemorativo del centenario de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907), tiene como objetivo fundamental «desarrollar el pensamiento de Blondel expresión de su propia oración»<sup>77</sup>.

El ensayo tiene tres focos de atención. En primer lugar se centra en el estudio de «Le problème de la mystique», siendo deudor en su interpretación del artículo de Worgul. La segunda y tercera parte son más creativas y aportan nuevas convergencias con nuestro trabajo.

De manera novedosa a los estudios precedentes, Kerlin establece una conexión de la comprensión de la mística de Blondel con los artículos titulados «Le point de départ de la recherche philosophique»<sup>78</sup> (1906). De manera similar a otras paradojas planteadas, Blondel señala la distinción entre el «conocimiento por reflexión», vuelto hacia los resultados obtenidos o los procedimientos empleados, y el «conocimiento por prospección», atento siempre a la totalidad de la operación hacia la que tiende. En otras palabras entre el «conocimiento conocido» y el «conocimiento conocedor y actuante»<sup>79</sup>.

Después de señalar su propuesta inicial, Blondel indicará planteamientos inadecuados en el método filosófico: la exclusividad de la reflexión, la actitud exclusivamente crítica y la intuición psicológica. Será en el segundo artículo cuando supere las aporías, mostrando, como en otras ocasiones, su solidaridad: «la reflexión se hace estrictamente filosófica sólo cuando inicialmente se propone como tarea la elucidación de la síntesis integral de la prospección»<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> M. J. KERLIN, «Maurice Blondel, philosophy, prayer and the mystical», en C. J. T. TALAR, (Ed.) *Modernists & Mystics*, The Catholic University of America Press, Washington 2009, 62-81.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 62-63.

<sup>78</sup> Reunidos en un solo volumen en M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Encuentro, Madrid 2005.

<sup>79</sup> M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica, o. c.*, 22. Esta distinción recuerda otras ya planteadas en diferentes momentos de la obra blondeliana: *connaissance réelle — pensée notionnelle; cognitio per connaturalitatem — connaissance abstractive et argumentative; pensée pneumatique — pensée noétique*, o la clásica de *La Acción, volonté volue — volonté voulant*.

<sup>80</sup> M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica, o. c.*, 46.

La última mirada de Kerlin se focaliza sobre la opción vocacional de Blondel, mostrando la síntesis de su obra y su intención. Para ello establece una conexión entre *La Acción* y los *Carnets intimes*.

«La filosofía debería ser una santidad de la razón. Uno no es competente en ello por ser inteligente o meditativo. Debe ser hombre, debe ser cristiano, debe ser santo: es la experiencia necesaria».<sup>81</sup>

Es una muestra de cómo Blondel asumió su profesión como un apóstolado, como un medio para la santificación personal y el testimonio creyente, bajo las exigencias de la razón. Por eso, de manera similar a cómo el itinerario filosófico de *La Acción* llevó a la plausibilidad del «existe», la unión contemplativa de «Le problème de la mystique», «será la realización terrenal de la búsqueda filosófica de la unión entre conocimiento, acción y ser. Será una realización humana, pero más allá de todos los poderes de la inteligencia y de la voluntad»<sup>82</sup>. De ahí que la filosofía, más que una disciplina académica, más que un ejercicio intelectual, pueda ser —¿es?— un acto de oración.

## 5. ASPECTOS RELEVANTES Y CUESTIONES ABIERTAS

Por los acercamientos realizados hemos podido constatar la importancia de la cuestión mística en el desarrollo de la obra blondeliana. En su aportación sobre la mística, Blondel confirma el método de la inmanencia, presente en toda su obra, y muestra su unidad como signifiante, hacia su intención originaria y hacia el destino que se proponía:

«Me coloco en el lugar de aquellos a los que me dirijo, fuera del cristianismo, con el fin de hacerles entender que no se puede prescindir del cristianismo sin culpa y sin pérdida: tarea que me parece más útil que nunca, en una época en la que tantos espíritus no quieren seguir

---

<sup>81</sup> M. J. KERLIN, «Maurice Blondel, philosophy, prayer and the mystical», *a. c.*, 75. Señalamos que Kerlin data esta anotación el 24 de enero de 1887, cuando realmente es del 25 de enero del mismo año. Cf. M. BLONDEL, *Carnets intimes 1883-1894*, Cerf, París 1961, 104.

<sup>82</sup> M. J. KERLIN, «Maurice Blondel, philosophy, prayer and the mystical», *a. c.*, 78.

más que las vías naturales y en la que todas las vías que llevan a la verdad católica parecen obstruidas».<sup>83</sup>

Los escritos estudiados nos muestran cómo la experiencia religiosa se sitúa en el centro de la vida de Blondel y es, en primer y último término, la fuente que activa todas las potencialidades de la razón en su desarrollo filosófico. Por eso, no es de extrañar que sea un denominador común en el estudio actual de la cuestión. Con todo, observamos que el interés general se centra, bien hacia cuestiones filosófico-epistemológicas, bien en mostrar la unidad de la obra blondeliana.

Sin duda, todas son aportaciones relevantes y originales. Worgul, en su modo de enunciar la relación entre solidaridad-heterogeneidad en términos del perenne principio calcedoniano «unión sin confusión» y «distinción sin separación»<sup>84</sup>. Wilmer, al mostrar la conexión entre acción-mística-conocimiento, constatando, *in nuce*, la continuidad de su obra, no tanto de manera lineal, cuanto concéntrica. Périco, por la sintética contextualización de la cuestión y por mostrar cómo Blondel delineó el método de la razón necesario para el estudio de la mística. La aportación de Tourpe es relevante para perfilar el pensamiento blondeliano en relación a los debates de la época, cuya vía media delineada no es sencilla de describir. Por último, Kerlin es original en el planteamiento. Quizá de manera un tanto inconexa hasta el final del ensayo, presenta con acierto la comprensión blondeliana de la mística y el método filosófico, con la originalidad de conectarlo con el ensayo «Le point de départ de la recherche philosophique». Con todo, como se ha podido ir viendo, creemos que las dos aportaciones más relevantes y que sirven de referencia para otras, son las de Worgul y Wilmer. Sin duda son las que tienen mayor profundidad teológica y superan la mera exposición histórica de los hechos y contextos.

Tratando de dar un paso más dentro de la misma temática, uno de los aspectos que puede ser objeto de profundización es que, si bien la experiencia religiosa de Blondel determinó su empresa, si bien ha quedado demostrada la unidad esencial de toda su obra en torno a la cuestión

---

<sup>83</sup> M. BLONDEL, «*Mémoire*» à Monsieur Bieil. *Discernement d'une vocation philosophique* (Ed. E. Tourpe) Les Cahiers de l'École Cathédrale, Cerp-Parole et Silence, Paris 1999, 91.

<sup>84</sup> Cf. G. S. WORGUL JR., «Blondel and the Problem of Mysticism», *a. c.*, 103, 105, 110, 111, 112, 119, 120.

mística, y podemos rastrear dicha influencia en diferentes escritos, ¿hasta qué punto, en la redacción de *La Acción*, su primera obra, original, intuitiva, lejos de polémicas y discusiones, no mostraba ya los sucesivos pasos hacia la experiencia —mística— de Dios? ¿No podría estar ahí, en germen, todo su posterior desarrollo?

Bien es cierto que, en la defensa de su tesis, acusaron a Blondel de cierto misticismo y de reducir la filosofía a fe o teología, y que él se defendió negando su experiencia mística y legitimando el uso de la razón en aquello dado en la realidad: la indisponibilidad del hombre de otorgarse a sí mismo un sentido y un destino, y la perenne necesidad de obtenerlo<sup>85</sup>. Por esa inadecuación pudo llegar al «existe». Llegó filosóficamente a la idea, no a su realidad —así se defendió de sus censores. Con todo, dentro del mismo pensamiento de Blondel —esencial para hacerse con las claves de lectura para comprenderlo—, podemos preguntarnos si no será preciso, «en vez de perseguir *tras el dato* a un fantasma siempre fugitivo [...], descubrir *en el dato mismo* una riqueza de la realidad siempre oscuramente presente»<sup>86</sup>. ¿No podría estar en el «existe», de manera velada su misma realidad, como término de una posible vía mística? Al fin y al cabo, en el uso de la razón a partir de la fe, «la cooperación [de la razón] permanece coextensiva a la operación primera y gratuita de Dios»<sup>87</sup>. Es Él mismo quien origina, conduce y atrae hacia sí, como destino pleno, la libertad del hombre, bajo —en—, las formas naturales del pensamiento. En palabras de Blondel:

«Se trata de una participación vital sin análogo, en cuya comparación todas las semejanzas y las analogías son símbolos deficientes y extrínsecos; participación en la que la transformación del amor y la inconmensurabilidad de las vidas unidas sobrepasan a toda

---

<sup>85</sup> Cf. J. WEHRLÉ, «Une soutenance de thèse», en J. PALIARD - P. ARCHAMBAULT, *Études Blondéliennes*, vol. 1, PUF, Paris 1951, 82-82.

<sup>86</sup> M. BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*, o. c., 52. Las cursivas son de Blondel.

<sup>87</sup> M. BLONDEL, *Carta sobre apologética*, Universidad de Deusto, Bilbao 1991, 34. Un testimonio de los *Carnets intimes* (10.4.1884), recoge esta misma idea: «Dios mío, cuánto admiro tus maravillas en el desarrollo orgánico de nuestro cuerpo, en el involuntario y misterioso desarrollo de nuestras inteligencias: ¿mediante qué cauces impenetrables nos conduces de la infancia a la madurez!» (M. BLONDEL, *Carnets intimes*, 1883-1894, o. c., 44).

expresión y constituyen un máximo de compenetración y de distinción enriquecedora, una asimilación vitalizadora y transformadora».<sup>88</sup>

Como vemos son cuestiones legítimas y abiertas, cuyas respuestas teóricas tan solo podrán ser aproximativas, esperando su realización en la acción concreta de cada persona.

---

<sup>88</sup> M. BLONDEL, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona 1966, 265.

