**«La verdadera filosofía es la santidad de la razón» (M. Blondel)**

**Hacia una fundamentación filosófica de la mística**

Autor/a

Resumen: El presente artículo ofrece una fundamentación filosófica de la mística inspirada en la filosofía de la acción de Maurice Blondel. La sabiduría a la que aspira la reflexión filosófica es una de las gracias del camino místico; este no está margen de la razón, sino que la excede y prolonga hacia sus más altas cotas. La filosofía de la acción del maestro de Aix ofrece, *a parte homini*, no solo una vía racionalmente posible para su consecución, cuanto una propuesta vital asimilar el don recibido, *a parte Dei*, en la globalidad de la vida: pensamiento, voluntad y consistencia ontológica.

Abstract: The article offers a philosophical foundation of mysticism inspired by Maurice Blondel’s action’s philosophy. The wisdom to which philosophical reflection aspires is one of the graces of the mystical path; this isn’t a margin of reason, but it exceeds and prolongs it to its highest levels. Action’s philosophy of the teacher of Aix offers*, a parte homini*, not only a rationally possible way to achieve it, but a vital proposal to assimilate the gift received*, a parte Dei*, in the totality of life: thought, will and consistency ontological

Palabras clave: Maurice Blondel, Filosofía, Mística

Keywords: Maurice Blondel, Philosophy, Mysticim

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

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

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

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

«Nombrar lo desconocido», «introducir el enigma en las construcciones de mi mente», «hacer de lo ignorado un engranaje de mi pensamiento». Bellas palabras que podrían suscribir cualquier poeta, cualquier filósofo, cualquier místico. Al fin y al cabo, este enigma es el que suscita el asombro originario de la pregunta filosófica (en griego, θαυμάζειν, «*thaumazein*»), como señaló Aristóteles, y en el que es introducido cualquier místico en su peregrinaje hacia su unión con el Misterio.

Contra todo racionalismo estrecho y contra todo misticismo irracional, filosofía y mística van de la mano. Todo ejercicio especulativo es una prospección hacia lo desconocido y Absoluto, una búsqueda hacia los fundamentos de la vida, en todos sus órdenes y niveles: el mundo que nos rodea, la subjetividad que nos constituye, las relaciones que establecemos, los fenómenos sociales, las aspiraciones éticas, son los caminos hacia la enigmática sabiduría que atrae la vida del filósofo. De manera semejante, la mística tiende a reunir la heterogeneidad de los fenómenos de la vida en torno al Absoluto revelado. Cuando el Misterio irrumpe en la vida del sujeto, este participa de una nueva forma de conocimiento, llamada sabiduría, y una nueva forma de relación, llamada comunión, donde, sin despreciar la identidad de ninguna realidad circundante, todo queda íntimamente vinculado, tanto en el propio conocimiento como en la consistencia de la realidad.

En efecto, filosofía y mística van de la mano. Toda especulación tiende a adquirir la sabiduría propia de los místicos y, estos, son agraciados por una comprensión del mundo y de la vida que anhelan todos los filósofos. En las siguientes líneas queremos fundamentar esta relación desde el pensamiento de Maurice Blondel, hombre con una hondura espiritual, propia de los místicos, que supo trazar un camino especulativo hacia la asimilación con Dios. Con todo, como veremos a continuación, no es la única ni la última palabra sobre esta cuestión, aunque en ella diversas voces contemporáneas pueden verse reflejadas y sólidamente fundamentadas.

# Apertura mística de la razón

«Lo desearíamos, sin duda, pero no somos del todo transparentes a nosotros mismos. Acaso haya que comenzar por ahí para comprenderse bien. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su identidad y del secreto que ella encubre»[[2]](#footnote-2). Así comenzaba el teólogo belga Adolphe Gesché uno de los volúmenes de su obra *Dieu pour penser*. Con ellos nos quería situar, no solo ante la realidad enigmática que nos rodea y que somos nosotros mismos, sino en el modo de afrontarla: pensarla desde Dios.

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

Ante esta exigencia, el uso científico y positivo de la razón siempre se muestra insuficiente y, aunque esta forma de racionalidad no deje de reconocerlo, todavía hay quienes se perpetúan en los estrechos pasillos de Augusto Compte. Kant, a quien tanto se le debe, supo mostrar esa insuficiencia al tener que elaborar sus dos *Críticas*, aunque, por desgracia, dejó pendiente el interrogante que las unificaba. Porque la cuestión no es solo preguntarse ¿qué puedo saber? ¿Qué tengo que hacer? ¿Qué me está permitido esperar?, sino recorrer, hasta el fondo, el interrogante que las regula. Un «imperativo de interrogación» (G. Steiner) que está más allá de las cuestiones inmediatas a resolver y que exige, no tanto un conocimiento transcendental, como condición de posibilidad del saber, cuanto una actitud *trans*-*as*-*cendental*, en palabras de Jean Wahl[[3]](#footnote-3), que eleve la marcha de la razón más allá de lo positivamente experimentable. Antes que una reflexión sobre las condiciones *a priori* del conocimiento, lo trascendental evoca una travesía ascensional (*trans*-*scando*) en el abismo de la admiración, hacia su significación última.

Como ha recordado Levinas, el asombro es aquella «desproporción entre *cogitatio* y *cogitatum*»[[4]](#footnote-4). Es algo que, siendo originado desde lo exterior, es originario de lo humano. El asombro lo provoca, lo convoca, pero su origen se sitúa al margen de la experiencia, en la misma inadecuación humana, pues lo importante no es lo desproporcionado ­­—*cogitatio* en Levinas o *volonté* en Blondel—, sino la misma desproporción. Como dijo Gabriel Marcel señalando esta «indeterminación fundamental»[[5]](#footnote-5), «estamos aquí en el punto preciso en el que un pensamiento leal se convierte en un *De profundis*, y con ello se abre a la transcendencia»[[6]](#footnote-6). De ahí que la razón deba desplegarse de manera multiforme, más allá de cualquier reduccionismo científico, por las sendas del sentido y del destino, solo transitadas por la filosofía y la teología.

En este sentido, las aportaciones filosóficas de la fenomenología francesa son una oportuna apertura hacia lo irreductible, hacia el exceso de significación que nos reclama[[7]](#footnote-7). Son un ejercicio especulativo que peregrina por la alteridad (E. Levinas), la subjetividad (J.-Y. Lacoste), el acontecimiento (C. Romano), la llamada y la revelación (J.-L. Marion y J.-L. Chrétien), hacia lo imposible de la experiencia positiva, hacia la finitud de la comprensión y la infinitud del sentido.

La teología, por su parte, parece que tiene esta cuestión resuelta. Su reflexión específica sobre Dios (*theo*-*logica*) se funda en la revelación del Absoluto. Es un movimiento segundo iniciado por el desvelamiento del Infinito que excede las formas ordinarias del conocimiento. Así lo recordaba san Agustín, «si lo comprendes, no es Dios»[[8]](#footnote-8), o san Anselmo, «eres algo mayor que lo que puede ser pensado»[[9]](#footnote-9), pero, en numerosas ocasiones, tales afirmaciones han sido encerradas en un racionalismo «academicista» olvidando el encuentro fundador de su propio *logos.* En este sentido, quizá sería oportuno recordar que la especulación agustiniana nacía de la búsqueda de su célebre *cor* *inquietum*, y el *Proslogion* anselmiano se iniciaba con una invitación a la oración contemplativa, concluyendo con un diálogo confiado con el Dios trino, a la espera de la plenitud deseada.

Por estos motivos, quizá sea oportuna una apertura mística de la racionalidad que avance desde la desproporción originaria, declarada por la filosofía como originante de su especulación, hacia la asimilación con la Verdad y la Bondad plenas; plenitud que la revelación divina ofrece en las formas condicionadas de la existencia sin destruirlas (P. Tillich). En definitiva, una reflexión que fundamente las constantes estructurales de la vida espiritual y proporcione los criterios oportunos para su feliz consecución. En este sentido Blondel decía que «la verdadera filosofía es la santidad de la razón»[[10]](#footnote-10), puesto que podía ofrecer, siguiendo las exigencias de la razón, el itinerario hacia la deseada unión con Dios. Aun siendo importante el contexto en el que se desarrolla el pensamiento del maestro de Aix, así como su vivencia espiritual, dada la naturaleza de este ensayo nos acercaremos a sus líneas fundamentales.

# El itinerario blondeliano

La filosofía de la acción parte de una intención apologética: mostrar la plausibilidad de la revelación cristiana en un contexto racionalista donde todo lo proveniente del ámbito de la fe era rechazado. Por este motivo, Blondel, ateniéndose a la epistemología filosófica, inicia su reflexión desde la inmanencia. Es más, parte de la propia subjetividad: «es a mí mismo y a todo lo mío lo que pongo en la experiencia […] Este organismo de carne, de apetitos, de deseos, de pensamientos, cuyo continuo y oscuro trabajo experimento, es un laboratorio viviente»[[11]](#footnote-11). Este planteamiento, de gran actualidad filosófica, no expresa ninguna opción metafísica que pudiera ser rechazada, ni ningún presupuesto teológico o sobrenatural, sino que se ofrece como accesible a cualquier corazón inquieto por el sentido y destino de la propia vida.

En la experimentación personal Blondel descubre una inquietante realidad que la acción manifiesta: queremos, actuamos. Esta se impone porque no elegimos querer e, incluso, cuando renunciamos a cualquier querer, la voluntad se manifiesta incoherente, porque elije no querer. La voluntad es imparable y permanente. En este primer momento, la voluntad y su acción remiten a un origen irreductible a su negación presente en todo acto voluntario. En efecto, todo lo realizado expresa un querer que no se detiene en ninguna acción concreta, porque la distancia entre la intención y su ejecución es insalvable. Como dice repetidas veces al comienzo de *L’Action* (*1893*), «hay algo»[[12]](#footnote-12) que no se puede negar, aunque no sea evidente a los sentidos. Existe una pulsión, un deseo, una tensión que, si bien se concreta en cada acto, es irrefrenable y desproporcionada en cada acto que pretende expresarla.

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

Un ejemplo claro sobre esta cuestión se observa en la relación entre la inmanencia y la transcendencia. En la razón, ambos elementos se muestran como contrarios, sin embargo, la acción los concilia. Pese a una posible negación de la transcendencia, todo acto inmanente está atravesado, de principio a fin, por lo transcendente. El origen de cada acto es oscuro y escapa a nuestra determinación, su realización siempre es desproporcionada respecto de la intención originaria y, como si se tratase de un compás de espera, su síntesis inadecuada remite, más allá de sí misma, hacia la consecución plena. Transcendencia e inmanencia parecían contrarias e irreconciliables a la razón, pero la acción evidencia que nos son contradictorias. Reconcilia su disyuntiva, mantiene su paradoja y reclama una acción consecuente con sus exigencias infinitas ¿Cuál será esta acción perfecta?

Después de la extensa tercera parte de *L’Action* (*1893*), donde Blondel realiza un estudio del fenómeno de la acción, desde su origen en la actividad consciente hasta su expansión en el ámbito social y religioso, concluye con la imposibilidad de todo fenómeno de satisfacer las exigencias de la voluntad: «es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. *Es necesario* y *es impracticable*»[[13]](#footnote-13).

En el fondo de cada acto finito persiste una inquietud infinita. De ahí que, en cada acto de la voluntad, se deba afrontar una alternativa: depositar su querer en lo finito, lo cual llevaría a la muerte de la acción, o arriesgarse a querer lo infinito, llevando la acción hacia la vida plena que reclama[[14]](#footnote-14). En definitiva, adecuar la inadecuación de la voluntad al «único necesario», es decir, a Dios. Para dar consistencia a su propuesta, el filósofo de Dijon reformulará los argumentos clásicos de existencia de Dios, emplazando al lector a su consideración global y a su verificación definitiva en la acción.

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

Llegados a este punto, es cuando Blondel, quizá extralimitándose de la epistemología filosófica, afirma que el sentido y destino de la vida «existe»[[15]](#footnote-15), y este sentido y destino consiste en la asimilación de la voluntad divina en la voluntad humana.

Este rápido e imperfecto recorrido por la filosofía blondeliana, carente de multitud de detalles importantes, nos muestra cómo la especulación filosófica de la acción es capaz de mostrar la plausibilidad racional y vital, no solo de lo sobrenatural, sino del recorrido espiritual que lleve hacia la unión con Dios. Como se puede imaginar, la filosofía de la acción fue objeto de múltiples críticas, tanto desde la filosofía como de la teología. Por eso, y debido al turbulento contexto de la crisis modernista, Blondel tuvo que ir perfilando su pensamiento en escritos posteriores. En referencia a la cuestión mística y con su opción filosófica de fondo, podemos detenernos en dos, aunque emerge en otros tantos, así como en algún concepto fundamental para el tema que nos ocupa.

# Significación mística de la filosofía de la acción

Un texto que suele pasar desapercibido en la obra blondeliana es el titulado «De la asimilación». Publicado póstumamente, fue redactado en la década de los años 20 y se presenta como un estudio complementario a *Exigences philosophiques du christianisme*[[16]](#footnote-16)*.* El valor de este texto es doble, por ser confirmado veinte años después de su primera elaboración y por constituirse como una síntesis de la vía mística propuesta a todo cristiano.

El maestro de Aix inicia su estudio comentando el clásico *adagio* tomista, «*omnia intendunt assimilari Deo*». Las dos interpretaciones que se han dado, tomista y agustiniana, son insuficientes en sí mismas y reclaman su solidaridad. La primera acentúa el componente racional, la segunda la dimensión vital e íntima. Pero lo importante es la desproporción de ambos acercamientos ante la inconmensurabilidad divina. Ante ella, ni la inteligencia ni la voluntad pueden frenar su tensión hacia la asimilación con Dios, aspecto inevitable que revela «lo sobrenatural en lo que tiene de gratuito, de inalienable, de inconfundible con ningún don natural»[[17]](#footnote-17).

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

«Amar a Dios es renunciar a todo por Él, excepto a Él mismo y aquello que es y quiere en todos y para todos, para cada uno y de cada uno. No admitir esta mortificación deificante, ni de corazón ni de voluntad, es desconocer radicalmente el camino cristiano, la grandeza del don divino, el sentido de la caridad, el plan sobrenaturalmente integral: caridad verdaderamente generadora en Dios y en nosotros, creadora y engendradora de Dios en nosotros»[[18]](#footnote-18).

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

«La gracia excita al libre albedrío con las semillas de los deseos; lo sana cambiando los sentimientos; le da vigor guiándolo mientras actúa; y sigue atendiéndole para que no desmaye. Colabora con el libre albedrío de la siguiente forma: primeramente, se anticipa a él, y después lo acompaña. Y se anticipa a él para que después pueda ser su colaborador. De este modo, lo que solamente comenzó la gracia lo hacen después los dos: avanzan a la vez, no por separado. No uno antes y otro después, sino a un mismo tiempo. No hace una parte la gracia y otra el libre albedrío. Cada uno lo hace en la misma y única obra. Los dos lo hacen todo. Todo se hace con el libre albedrío y todo se hace por la gracia»[[19]](#footnote-19).

El libre ejercicio de renuncia y reordenación de la voluntad, también tiene su correlato en el ámbito de la razón. Este, aunque es tratado en multitud de escritos por Blondel, para el tema que nos ocupa tiene especial relevancia una colaboración que escribió en fechas cercanas al texto «De la asimilación». Se trata de un artículo publicado en los *Cahiers de la Nouvelle Journée,* titulado «Le problème de la mystique»[[20]](#footnote-20).

Sin poder entrar en profundidad en su desarrollo, su pretensión fundamental es establecer los criterios fundamentales para un estudio filosófico de la experiencia mística[[21]](#footnote-21). Después de criticar diversos modos inadecuados para el estudio de la mística que la consideran como irracional, la reducen a los estudios científico-positivos, o la someten a presupuestos teológicos, Blondel propone tres prolegómenos para una filosofía de la mística: el fracaso de la vida como oportunidad para la experiencia y su reflexión, la relación entre la contemplación adquirida y la infusa, y la supervivencia de la razón en los grados más altos de la unión mística.

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

En este sentido, como el maestro de Aix escribe en el comentario a la voz «Sagesse» en *Vocabulaire* editado por A. Lalande, la sabiduría «es la unión del *intellectus* en su objeto esencial, pero por la operación principal de este mismo objeto»[[22]](#footnote-22). Es decir, es un conocimiento que transciende la analogía de los conceptos y es atraído hacia el conocimiento anagógico, espiritual, último, místico. De ahí que, siguiendo a san Juan de la Cruz, Blondel concluyese su artículo afirmando que «el místico es, incluso, el más razonable de los hombres»[[23]](#footnote-23).

En el comentario del *Vocabulaire* mencionado, se observa una relación, desde el ámbito del conocimiento intelectual (sabiduría), con una de las claves de bóveda del pensamiento blondeliano: la hipótesis del *Vinculum* *Substantiale*[[24]](#footnote-24). Como hemos visto, en el itinerario místico, la razón, después de inclinarse hacia el conocimiento pleno por su connaturalidad con lo divino, y de someterse a sucesivas purificaciones, no solo es atraída por Dios, sino que este se deja poseer, en cuanto es padecido, anagógicamente, por nosotros: «*Non solum discens, sed et patiens divina*»[[25]](#footnote-25). Este aspecto revela una exigencia de la razón y, a la vez, una confirmación de la revelación cristiana: hay algo en nosotros que es capaz de Dios y hay un Dios que es capaz de nosotros.

La razón exige cierta consonancia con aquello que conoce, y la voluntad cierta reciprocidad con aquello que elige. Blondel lo dirá repetidas veces con otras palabras: «nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda de alguna forma a una necesidad de expansión, [… no] hay para él verdad que cuente y precepto admisible sin ser, de alguna manera autónomo y autóctono»[[26]](#footnote-26). De manera convergente, como hemos visto, la acción perfecta se configura desde la iniciativa divina, en la medida en que esta se hace asimilable por nosotros. Estas exigencias implican, *a parte Dei*, un ejercicio de condescendencia divina por el que Dios se muestra accesible a una participación vital con él. Es decir, que comparta lo humano, en todos sus órdenes, sin confundirse con nosotros. Esta es una de las aplicaciones de la hipótesis leibniziana del Vínculo Substancial, que no es otro que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. *A parte homini*, es inevitable este segundo nacimiento, este paso por la noche oscura, esta renuncia que, en al ámbito de la razón, implica el paso por el apofatismo. No como término de la compresión mística, sino como el silencio que precede a la palabra definitiva, como la noche que anuncia el amanecer, como la humildad de quien espera que la Verdad se manifieste por sí misma, más allá las propias certezas.

# Mística y caridad

Después de haber delineado la fundamentación filosófica de la mística según la propuesta de Maurice Blondel, y de haber considerado las implicaciones filosóficas de la experiencia mística en el ámbito de la voluntad y de la razón, queda una última consideración que realizar. Hasta aquí, parece que el itinerario hacia la unión con Dios se juega exclusivamente en una relación íntima entre Dios y el ser humano, sin más implicaciones. Incluso, podría pensarse que el ámbito de la inmanencia, el mundo, las personas, la sociedad, son un estorbo al que hay que renunciar para la asimilación plena. Lejos de esta consideración solipsista y, en cierto modo, misántropa, la mística blondeliana propone altos grados de implicación ética.

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

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

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

En este sentido, la existencia plena para Blondel es la existencia eucarística. En ella se condensa la moralidad y la consistencia metafísica. En ella, el Vínculo Substancial, el «único necesario», se hace accesible y asimilable. En ella, es posible la comunión con la voluntad divina y su participación esencial.

En la existencia eucarística la única condición es «no considerar cada escalón como definitivo»[[27]](#footnote-27), porque eso supondría pretender frenar la naturaleza *transnaturel* que nos caracteriza. Al querer afirmarnos, firmamos la muerte de la acción, la muerte de lo que somos. En cambio, al renunciar a nosotros mismos, suscribimos la vida plena que nos impulsa y late en cada gesto, hacia la vida definitiva que solo Dios da.

# La filosofía como santidad de la razón

Como decíamos al comienzo de estas líneas, mística y filosofía van de la mano. La genialidad del maestro de Aix está en haber trazado una senda en la inmanencia, sin que está haya impuesto sus límites y siendo fiel a sus exigencias, hacia la sabiduría divina. La razón es abierta, porque la realidad que la interroga está envuelta y contiene un exceso de inteligibilidad que reclama otras formas de conocimiento y, en último término, una revelación divina, que excede toda comprensión. Un conocimiento solo adquirido por los maestros de la vida interior, que supieron leer la acción divina en su propia afección y expusieron la «brutalidad de la experiencia cotidiana»[[28]](#footnote-28)ante aquello que revelación cristiana muestra en el Evangelio. En él, como escribía el joven Blondel en sus *Carnets*, «se atribuye a la sola acción el poder de manifestar el amor y de ganar a Dios»[[29]](#footnote-29). ¿No es esto, acaso, lo que íntimamente anhelamos?

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

# Bibliografía

Agustín de Hipona, *Sermo* 52 (PL 38).

Agustín de Hipona, *De Trinitate* (PL, 42).

Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Navarra: EUNSA, 2002.

Bernardo de Claraval, *Libro sobre la gracia y el libre albedrío* (Id., *Obras Completas*, BAC, Madrid 1993).

Blondel, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,* en Id., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 1-530.

Blondel*,* M., *De Vinculo Substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, en Id., *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 538-685.

Blondel, M., «Principe élémentaire d’une logique de la vie morale», en Id., *Œuvres complètes. 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste,* Paris: PUF, 1997, 365-386.

Blondel, M., «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux», en Id., *Œuvres complètes. 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: PUF, 1997, 97-173.

Blondel*,* M., «Le problème de la mystique», en *Que'est-ce que la mystique?*, Paris: *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3 (1925) 2-63.

Blondel*,* M., *L’Être et les êtres*, Paris: Alcan, 1935.

Blondel*,* M., *La Philosophie et l’Esprit Chrétien. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Tome I, 4 ed., Paris: PUF, 1950.

Blondel*,* M., *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris: PUF, 1950.

Blondel*,* M., *Carnets Intimes 1883-1894*, Paris: Cerf, 1961, 104.

Blondel*,* M., «Sur Sagesse», en A. Lalande(dir.)*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Tome 2, 16 ed., Paris: PUF, 1988, 941-942.

Capelle, Ph., *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Jorge Baudino, 2009.

Conway, M. A., *The Science of Life. Maurice Blondel’s Philosophy of Action and the Scientific Method*, Frankfurt: Peter Lang, 2000.

Conway, M. A., «With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life», en L. Nelstrop, B. B. Onishi (dir.), *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France,* Surrey: Ashgate, 2015, 17-36.

English, A. C., *The possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, London-New York: Routledge Radical Orthodoxy, 2007.

Gesché, A., *El hombre, Dios para pensar II*, Salamanca: Sígueme, 2002.

Gutting, G., *Thinking The Impossible: French Philosophy Since 1960*, New York: Oxford University Press, 2011.

Levinas, E., *Alteridad y trascendencia*, Madrid: Arena Libros, 2014.

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

Saint-Jean, R., «La philosophie et la mystique d'après Blondel», *Science et Esprit*62

(1990) 77-88.

Valéry, P., *Alfabeto*, Valencia: Pre- Textos, 2018.

Wahl, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel: Editions de la Baconnière, 1944.

Wilmer, M. H., *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freibrug: Herder, 1992.

1. P. Valéry, *Alfabeto*, Valencia: Pre- Textos, 2018, 92-93. [↑](#footnote-ref-1)
2. A. Gesché, *El hombre, Dios para pensar II*, Salamanca: Sígueme, 2002), 17. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Trans*-*ascender* es la formulación de Jean Wahl para significar la ascensión religiosa desde la inmanencia, propuesto junto al concepto de *trans*-*descendencia*, con el que se indica el movimiento de Dios hacia el hombre. Cf. J Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel: Editions de la Baconnière, 1944, 37-40. [↑](#footnote-ref-3)
4. E. Levinas, *Alteridad y trascendencia*, Madrid: Arena Libros, 2014, 23. [↑](#footnote-ref-4)
5. G. Marcel, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005, 302. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sigue diciendo: «Hablo de la única y auténtica transcendencia, y pido que se ignore o más bien se rechace el uso a menudo confuso y ciertamente indiscreto que han hecho de este término tantos pensadores contemporáneos, existencialistas la mayor parte de ellos» (*Ibid*., 158). [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. G. Gutting, *Thinking The Impossible: French Philosophy Since 1960*, New York: Oxford University Press, 2011; Ph. Capelle, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Jorge Baudino, 2009. [↑](#footnote-ref-7)
8. Agustín de Hipona, *Sermo* 52, 16, PL 38, 360. También: «Tú estás preguntándote lo que es Dios y cómo es. Todo lo que tú imaginas no es Dios. Todo lo que tú captas por el pensamiento no es Dios» (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, PL, 42, 957). [↑](#footnote-ref-8)
9. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* (Navarra: EUNSA, 2002, 52). [↑](#footnote-ref-9)
10. M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,* en Maurice Blondel, *Œuvres complètes. 1893. Les deux thèses*, Paris: PUF, 1995, 476. En adelante, «A». Expresión similar en, M. Blondel, *Carnets Intimes 1883-1894*, Paris: Cerf, 1961, 104. [↑](#footnote-ref-10)
11. A, 20. [↑](#footnote-ref-11)
12. A, 74-75. [↑](#footnote-ref-12)
13. A, 353; cf. 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», en Maurice Blondel, *Œuvres complètes. 1888-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris: PUF, 1997, 125-126. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. M. A. Conway, *The Science of Life. Maurice Blondel’s Philosophy of Action and the Scientific Method*, Frankfurt: Peter Lang, 2000, 389. [↑](#footnote-ref-14)
15. A, 526. [↑](#footnote-ref-15)
16. M. Blondel*, Exigences philosophiques du christianisme*, Paris: PUF, 1950. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*., 271; cf. A. C. English, *The possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, London-New York: Routledge Radical Orthodoxy, 2007, 48-52. [↑](#footnote-ref-17)
18. M. Blondel*, Exigences philosophiques du christianisme*, o. c., 244. [↑](#footnote-ref-18)
19. A, 438; San Bernardo, *Libro sobre la gracia y el libre albedrío*, xiv, 47 (Id., *Obras Completas*, BAC, Madrid 1993, 487); cf. 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», *o. c.,* 166; M. Blondel, *L’Être et les êtres*, Paris: Alcan, 1935, 282; M. Blondel, *La Philosophie et l’Esprit Chrétien. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Tome I, 4 ed., Paris: PUF, 1950, 265. [↑](#footnote-ref-19)
20. M. Blondel*,* «Le problème de la mystique», en *Que'est-ce que la mystique?*, Paris: Cahiers de la Nouvelle Journée 3 (1925) 2-63. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf. M. H. Wilmer, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freibrug: Herder, 1992, 25-115; R. Saint-Jean, «La philosophie et la mystique d'après Blondel», *Science et Esprit*62 (1990) 77-88; M. A. Conway, «With Mind and Heart: Maurice Blondel and the Mystic Life», en L. Nelstrop, B. B. Onishi (dir.), *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France*, Surrey: Ashgate, 2015, 17-36. [↑](#footnote-ref-21)
22. M. Blondel, «Sur Sagesse», en A. Lalande(dir.)*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Tome 2, 16 ed., Paris: PUF, 1988, 942. [↑](#footnote-ref-22)
23. M. Blondel*,* «Le problème de la mystique», *a. c.,* 60. [↑](#footnote-ref-23)
24. Sobre él realizó su tesis latina: M. Blondel, *De Vinculo Substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, en Id., *Œuvres complètes. 1893, o. c.*, 538-685. Esta hipótesis, surgida en una controversia de Leibniz sobre de la transubstanciación eucarística, servirá a Blondel para resolver las aporías de la heterogeneidad y la solidaridad en diversas cuestiones (los fenómenos, el ser y los seres, la transcendencia y la inmanencia, en conocimiento vital y conceptual, etc.). Para Blondel el *Vinculum* es el mismo Cristo. [↑](#footnote-ref-24)
25. M. Blondel, «Sur Sagesse», *a. c.,* 492. [↑](#footnote-ref-25)
26. 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», o. c., 124; cf. M. Blondel, «Principe élémentaire d’une logique de la vie morale», en Maurice Blondel, *Œuvres complètes. 1888-1913*, o. c., 382. [↑](#footnote-ref-26)
27. A, 516. [↑](#footnote-ref-27)
28. A, 18. [↑](#footnote-ref-28)
29. M. Blondel, *Carnets Intimes 1883-1894*, o. c., 85. [↑](#footnote-ref-29)