

Blondel, Spinoza y el idealismo alemán

Est Deus in nobis. (Ovidio, Fasti VI)

INTRODUCCION

1. Estas páginas no quieren ser más que unas breves y varias notas de lectura a propósito del libro de John J. McNeill, *The blondelian synthesis. A study of the influence of german philosophical sources on the formation of Blondel's method and thought* (1966)¹.

Como lo indica claramente su título, el libro estudia las fuentes idealistas (y spinozistas) del pensamiento de Blondel y hace ver la influencia fundamental de las mismas en la formación del sistema blondeliano.

Blondel y su amigo Delbos prepararon al mismo tiempo sus tesis respectivas y, como lo muestra la correspondencia, trabajaron en íntima colaboración influyéndose mutuamente, Blondel como filósofo, Delbos como historiador. «Blondel himself considered Delbos' book, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, which was the fruit of their collaboration, as a companion work to *Action*. For in Blondel's judgment Delbos in this work has accurately portrayed that tradition which he had employed and utilised in *Action*» (p. 291)².

(1) El autor explica, en la Introducción, por qué incluye en su estudio a SPINOZA y no incluye en cambio a LEIBNIZ.

(2) BLONDEL reseña la obra de DELBOS en *Annales de Phil. Chrét.* 64 (1894): "Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme" (artículo reproducido en *Dialogues avec les philosophes*, Paris, 1966, pp. 11-40). DELBOS por su parte presenta la obra de BLONDEL en *Rev. Phil. Fran. Etr.* 38 (1894) 634-641.

Blondel siempre ha presentado su propia filosofía como la evolución final, como el acabamiento de la filosofía moderna, entendiendo por filosofía moderna la inmanencia spinozista e idealista. El error de esta filosofía no está en haber elegido un camino equivocado, sino en no haberlo seguido hasta el fin. Blondel piensa que, llevando a su pleno desarrollo las intuiciones de Spinoza, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, la filosofía moderna puede y debe llegar a la trascendencia y al verdadero Absoluto^{2bis}.

Ahora bien, como escribe McNeill, «it is evident a priori that if Blondel's thought in *Action* represents an effort to assimilate and transform into a new synthesis the idealist tradition in German thought, then no profound and accurate understanding of what he has accomplished is possible without some understanding of that tradition and his relation to it» (p. 292). Pues bien, puede afirmarse, por más asombroso que parezca, que hasta McNeill nadie había estudiado a fondo la influencia del pensamiento alemán en Blondel. «The fact remains that until the present almost no effort has been made to understand Blondel's thought within that context» (p. 292)³.

El estudio de McNeill aporta, a mi juicio, una contribución de importancia decisiva en los estudios blondelianos. Muchos problemas de interpretación quedan resueltos, muchas hipótesis descartadas. Y aunque no todo queda claro en el enigma blondeliano, al menos queda delimitado el campo y la orientación donde hay que buscar la solución. Escribe P. Henrici a este propósito: «McNeill die Perspektive getroffen hat, aus der Blondel selbst verstanden sein

(2 bis) "Dès son exorde, l'article de 1894 que publiaient les *Annales* sous ce titre "L'évolution du spinozisme", indiquait l'intention dominante d'une étude, où deux siècles d'histoire étaient appelés en témoignage pour établir que la méthode et les conclusions de la thèse publiée quelques mois auparavant sur *L'Action*, loin d'être une tentative isolée et à contre-courant, se trouvaient préparées et même commandées par une spéculation conséquente jusqu'au bout avec les exigences de la raison". M. BLONDEL, "L'évolution du spinozisme et l'accès qu'elle ouvre à la transcendance", en *Archivio di filosofia* 2 (1932) 3-4.

(3) Una sola excepción importante, la tesis de P. HENRICI: *Hegel und Blondel* (1958). Pero este libro estudia precisamente la obra de HEGEL que no pudo influir en BLONDEL, *La fenomenología del espíritu*. En efecto, BLONDEL mismo confiesa a DELBOS que no la había leído en el tiempo en que escribía *L'Action*. Véase también, del mismo HENRICI, "Deutsche Quellen der Philosophie Blondels?", en *Theol. und Phil.* 43 (1968) 542-561, que añade al libro de MCNEILL un estudio más exhaustivo de las lecturas idealistas de BLONDEL. Por lo demás el mismo MCNEILL va señalando en su obra, cuando los halla, otros estudios comparativos, como el de DUMERY sobre KANT, etc.

wollte und in der folglich die künftige Blondelauslegung weiterarbeiten muss»⁴.

Siendo ésta también mi convicción, y habida cuenta de la poca repercusión que parece haber tenido esta obra en los ambientes blondelianos, he creído oportuno dedicarle este comentario. Al mismo tiempo, estas líneas quieren ser un recuerdo, en su centenario, de Spinoza, de quien arranca toda la filosofía de la inmanencia y que es, según confesaba Blondel, una de las inspiraciones secretas de su propio pensamiento⁵.

2. Todo gran pensador, al aportar un nuevo planteamiento y una nueva solución del problema filosófico, siente finalmente la necesidad de situar su propio sistema dentro de la historia de los sistemas. Así por ejemplo Bergson en el capítulo final de *L'évolution créatrice*. Blondel por su parte lo hace en un artículo de 1898, titulado «L'illusion idéaliste»⁶.

Según Blondel, la tentación y el pecado de la filosofía moderna es el *intelectualismo*, en sus tres formas: el *realismo* de Spinoza, el *criticismo* de Kant, el *idealismo* de Fichte, Schelling, Hegel. Dado que el reproche lanzado contra Spinoza alcanza también, en la mente de Blondel, a la filosofía, medieval y a Aristóteles⁷, la tentación de intelectualismo viene a ser la tentación por antonomasia de la filosofía. Y el pensamiento de Blondel se convierte en la *nueva* filosofía, en el nuevo y salvador camino que saca de su *impasse* a la filosofía occidental.

El *realismo* de Spinoza es *identidad* de ser y pensamiento: pretende absorber el pensamiento en el ser, el sujeto en el objeto, en la Substancia. Pretensión ilusoria: en la Substancia de Spinoza se han infiltrado las características del sujeto.

(4) *Theol. und Phil.* 42 (1967) 460. Cf. J. M. SOMERVILLE: "The present analysis gives us the indispensable key to a proper understanding of the deeper foundations of Blondel's thought... *The blondelian synthesis* adds a new dimension to our understanding of an author whose stature grows with each passing year..., touches an area heretofore almost unexplored... Blondel created a unique synthesis which was not a patchwork of disparate odds and ends, but a living organism of thought, a kind of *prise de conscience* that integrated into a single work the entire of western philosophy. In showing how deeply indebted he (Blondel) was (al siglo XIX alemán), McNeill... has made the philosophy of action more intelligible than ever before". En *Intern. Phil. Quart.* 8 (1968) 296-297.

(5) "...Même en Spinoza, où Delbos m'avait conduit comme à une terrasse secrète sur mon toit". En *Itineraire philosophique* (Paris, 1966), p. 22.

(6) Mejor sería decir "intelectualista". En efecto, el término "idealista" se toma en el título como género y en el cuerpo del artículo como una de sus especies.

(7) Cf. *Lettres philosophiques* (Paris, 1961), p. 105.

El *criticismo* de Kant es *dualidad* de ser y pensamiento: pretende separar los dos mundos, el del sujeto y el del objeto, de la Cosa-en-sí. Pretensión ilusoria: Kant separa el pensamiento del ser, pero lo separa con el pensamiento, piensa la cosa-en-sí como impensable. El dualismo kantiano es una «mezcla híbrida de realismo e idealismo».

El *idealismo* es otra vez *identidad* de ser y pensamiento, pero de signo contrario a la de Spinoza: pretende absorber el objeto en el sujeto, la necesidad en la libertad. Pretensión ilusoria: siempre queda un remanente de natura en el sujeto, de necesidad en la libertad. El idealismo no soluciona el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto; lo que hace es trasladar el problema al interior del sujeto, donde reaparece en forma de conflicto entre lo virtual y lo actual, lo fundamental y lo aparente.

Frente a estos tres caminos sin salida, Blondel propugna su propia visión de las relaciones entre el ser y el pensamiento. Ni identidad ni dualismo, sino dialéctica de pensamiento y ser, de teoría y praxis, de *science* y *pratique*. El pensamiento no es idéntico al ser, no conoce ni posee el ser, no resuelve el problema del destino del hombre (contra Spinoza y el idealismo). El pensamiento sólo conoce el fenómeno (con Kant), pero (contra Kant) no es inútil para la acción moral, sino que orienta y dirige la opción voluntaria, que es la única que puede poseer el ser y resolver el problema del hombre. El pensamiento, escribe Blondel, es «fruto de la acción» pasada, es decir, procede del ser que ya soy, y es «semilla de la acción» futura, es decir, ilumina la elección que me hace ser más (o menos).

I. SPINOZA Y BLONDEL

1. El *problema*, en Spinoza, es el mismo que en Blondel: resolver la incógnita del destino humano, descubrir el último fin del hombre, cómo llegará a ser bueno y feliz. Escribe Blondel, resumiendo y haciendo suyo el juicio de Delbos sobre Spinoza:

«Par sa façon de poser le problème, Spinoza, le premier peut-être, embrasse le champ de la philosophie intégrale, comprenant non pas uniquement la question de la science et celle de l'organisation de la vie présente, mais la question de la destinée et de la vie éternelle entendues au sens fort précis de la tradition chrétienne»⁸.

(8) "Un interprète de Spinoza: Victor Delbos", en *Dialogues avec les philosophes*, p. 279.

La filosofía de Spinoza es, pues, la primera filosofía *total*, que abarca incluso aquella temática que se reservaba antes a la teología y a la religión. También Blondel pretenderá, gracias a su método de inmanencia fenoménica, que la competencia de la filosofía alcanza a los mismos dogmas de la fe cristiana, considerados como meras hipótesis para la solución del problema del hombre.

Desde Spinoza y a través de todo el idealismo, Blondel reconocerá en la filosofía moderna «la secreta presencia de la idea cristiana», es decir, la implícita convicción de que el fin y la felicidad del hombre no es otro que la unión con Dios.

Una vez señalada la coincidencia fundamental entre Spinoza y Blondel en el planteamiento del problema, reconozcamos ahora la doble divergencia que los separa.

En primer lugar, Spinoza es *racionalista*. Busca la salvación por el solo conocimiento. Es la forma extrema del realismo: da por supuesto que el pensamiento es idéntico al ser. Por tanto, si pienso bien, soy bueno.

El racionalismo, la primacía del conocimiento, la actitud teórica es, para Blondel, el gran error de la filosofía occidental. Por esto, huyendo de esta actitud, él negará siempre que el pensamiento alcance el ser. Blondel verá en la afirmación de santo Tomás, *videre est habere*, una fórmula característica del intelectualismo de la filosofía medieval, heredado de los griegos. No, el conocimiento no capta el ser, no posee el ser; la posesión está reservada a la acción, a la voluntad, al amor.

En Spinoza, se trata exclusivamente de pensar bien, de pensar con verdad, con ideas adecuadas, de pasar del primer género de conocimiento al segundo y al tercero. No se trata de llegar a ser lo que uno todavía no es. Se trata de llegar a conocer lo que uno todavía no conoce. Mejor dicho, se trata de llegar a conocer de modo reflejo lo que uno en el fondo de su ser ha conocido siempre. La filosofía de Spinoza, ha escrito con fórmula feliz J. Lacroix, no es una filosofía de la conciencia, sino de la «prise de conscience». En Spinoza, lo mismo que en su antecesor Plotino, no se trata de llegar a ser buenos, felices, sino de llegar a conocer que ya lo somos. No se trata, como en el pensamiento cristiano, de llegar a ser divinos, sino de reconocer que ya lo somos desde siempre.

En Blondel, en cambio, se trata, primero, de llegar a conocer lo que soy: el hombre es un ser para el Absoluto. Pero esto no es más que la mitad de la tarea. En un segundo momento, una vez que ya conozco lo que soy, se trata de llegar a ser lo que conozco. La filosofía, la teoría descubre la distancia que media entre el Yo real y el Yo ideal. Pero sólo la acción salva esta distancia y logra la adecuación del ser real (potencia) del hombre con su ser ideal.

La segunda divergencia que separa a Blondel de Spinoza en lo que toca al planteamiento y solución del problema, es el *dogmatis-*

mo de éste. En efecto, Spinoza «suit une marche déductive et synthétique à la façon d'une géométrie morale» y pone como principio de la deducción la Substancia infinita, de la que los entes se derivan y a la que finalmente se reintegran. Pero este principio explícito presupone implícitamente «un travail préalable de regression analytique». El fin de Spinoza es resolver el problema de la salvación del hombre y resolverlo por el solo conocimiento: la finalidad es primera implícitamente. Y para poder realizar este fin, empieza por la Substancia: la necesidad es primera explícitamente.

Blondel en cambio quiere ser *crítico*, es la gran lección de Kant. Antes que nada hay que demostrar que Dios es el fin del hombre. En la filosofía de Blondel, Dios aparece al final de un lento y laborioso proceso en el que, habiendo intentado el filósofo poner el destino del hombre en diversos fines «naturales», se ve obligado finalmente a reconocer que sólo el Absoluto «sobrenatural» es el fin del hombre. Y entonces la perspectiva cambia (*renversement*) y el filósofo descubre que la idea del y la tendencia al Absoluto estaban ya presentes en el hombre como motor de la búsqueda e «impaciencia del límite» y que por tanto el punto de partido real de la investigación filosófica es el Absoluto. En este punto, Blondel no hace más que insertarse en una larga tradición de la filosofía occidental que afirma que el pensamiento del Ser en el ente sólo puede proceder del mismo Ser y que el Absoluto es el fin del hombre porque es su principio.

2. Además de en el modo de plantear el problema, también precede Spinoza a Blondel en el *método* que emplea para resolverlo.

El método de inmanencia, general en la filosofía moderna, debe más, según Blondel, a Spinoza que a Kant. Según este método, la norma de la verdad es inmanente al sujeto: *verum index sui*. La verdad de una figura geométrica no depende para nada de la existencia de dicha figura. La definición spinoziana de la verdad no es *adaequatio rei et intellectus*, sino la adecuación de la mente consigo misma. De modo semejante, en Blondel, el conocimiento no me da a conocer el *ser* (=lo que es), sino lo *necesario* (=lo que necesariamente pienso) y forma una cadena fenoménica que desemboca finalmente en la idea necesaria del Absoluto y en la opción necesaria frente al mismo.

Según el método de inmanencia de Spinoza, la norma del bien también es inmanente al sujeto. Primero, porque verdad y bien se identifican; segundo, porque no es el bien quien causa el deseo, sino el deseo quien causa el bien; tercero, porque ser bueno (y feliz) consiste en pensar bien, etc. De modo semejante, en Blondel, el bien del hombre no es exterior al hombre. Es bueno aquello que adecua al hombre consigo mismo, según la revolución copernicana de Blondel, de que hablaremos más adelante.

Notemos a este propósito algo que habremos de ampliar más tarde, al tratar de Fichte. En el sistema de Spinoza hay un doble nivel de realidad, la *Natura naturans* y la *Natura naturata*. La *Natura naturata* procede de la *Natura naturans*, es explicación y conciencia de la misma. El fin de la *Natura naturata* es volver a su Principio por el conocimiento y el amor intelectual. Mejor dicho, no se trata de volver (no hay proceso, no hay historia en Spinoza); se trata de que la *Natura naturata*, el hombre, tome conciencia de que procede de Dios y está en Dios. Es un esquema casi hegeliano: la *Natura naturans* es Pensamiento, pero no se conoce (el Entendimiento, la Conciencia es derivada); sólo se conoce en y por la *Natura naturata*.

Pues bien, en Blondel hallamos no dos, sino tres niveles de realidad. No hay sombra de monismo en Blondel, sino pensamiento genuinamente cristiano. Tenemos el nivel de la *volonté voulante* y el nivel de la *volonté voulue*; el fin de la *volonté voulue* es adecuarse con la *volonté voulante*. Pero la *volonté voulante* no se identifica con Dios, no es la misma voluntad de Dios por identidad. Los elementos son, pues, tres: voluntad de Dios, *volonté voulante*, *volonté voulue*. Cuando la *volonté voulue* alcanza la adecuación con la *volonté voulante*, el hombre llega a ser hombre, no Dios. Y si llega a ser dios, será en un plano (hipotético para el filósofo) de fe cristiana, es decir, no por naturaleza, sino por gracia.

Señalemos, de todos modos, una coincidencia más entre Spinoza y Blondel. Para Spinoza, según muchos intérpretes, el fin del hombre es *pensar lo que piensa*. Para Blondel, el fin del hombre es *querer lo que quiere*. Pasamos de una actitud teórica a otra práctica, pero se conserva la misma intuición de la verdad de la inmanencia: el bien del hombre no puede ser exterior (extraño) al hombre.

II. KANT Y BLONDEL

1. Aparentemente Blondel, en su teoría del conocimiento, es kantiano. Niega, como Kant, que el pensamiento pueda conocer lo real, pueda decir «es».

Pero en realidad hay una gran diferencia entre ambos. Kant separa totalmente el pensamiento del ser, del noúmeno. El pensamiento no tiene nada que ver con el noúmeno, sino sólo con el fenómeno. Y como la acción moral ocurre en el noúmeno, en la libertad, el pensamiento no tiene nada que ver con la acción. Para Blondel en cambio, si bien el pensamiento no conoce el ser, no está encerrado sin embargo en los límites del fenómeno. El pensamiento dirige, orienta la acción moral, la opción voluntaria. El fenomenismo metódico de Blondel no desemboca en el conocimien-

to del ser, pero sí en el conocimiento de la *lógica* del ser (del hombre), de la norma que el hombre debe libremente seguir para llegar a ser.

«Faire entendre que le criticisme consiste, non pas à restreindre la pensée en face de l'objet, mais à déterminer son rôle et sa portée en face de l'action et de la vie»⁹.

Por esto Blondel acusa a Kant de haber desviado de su genuino sentido el método de inmanencia de Spinoza. En Spinoza, ese método era un camino hacia la trascendencia, en Kant es una barrera que impide el acceso a la trascendencia.

2. El punto de partida de la filosofía no será, en Blondel, ni el realismo acrítico de Spinoza, ni el criticismo subjetivo de Kant, sino un fenomenismo metódico que desemboca en la afirmación de (todo) el ser.

Los pasos son tres. Partimos de las afirmaciones ontológicas del realismo espontáneo (primer paso) y, sin negarlas, las ponemos entre paréntesis, para hacer el inventario del «fenómeno de la acción», es decir, de todo el ser que necesariamente pensamos y queremos (segundo paso). Finalmente (tercer paso), por la opción recuperamos (ahora fundada) la afirmación inicial del ser. Esta afirmación ontológica tiene carácter moral, porque incluye la aceptación o el rechazo del Absoluto, y es por tanto ambivalente: me da o me niega la posesión del ser que afirmo.

En resumen, el punto de partida de la filosofía es la inmanencia metódica. Y es el pensamiento, la razón especulativa la que realiza el inventario fenoménico. El punto de llegada es la trascendencia, la afirmación del ser. Gracias a los resultados del análisis fenoménico estamos en situación de decidir del problema moral (el problema de nuestro ser) y del problema metafísico (el problema del ser), dos problemas que para Blondel, lo mismo que para Spinoza, son un mismo y único problema.

3. La revolución copernicana que opera Blondel en el problema filosófico es uno de los aspectos más originales y audaces de su pensamiento. El inventario fenoménico, de que acabamos de hablar, no es un inventario de lo que *es*, sino, como ya quedó insinuado, de lo que *somos*, de lo que es el hombre. La filosofía de Blondel no se pregunta, como la filosofía clásica, ¿qué es el ser?, sino, con Kant, ¿qué es el hombre y cómo llega a ser hombre?

Consecuentemente la verdad no se define, en Blondel, como *adaequatio mentis et rei*, sino como *adaequatio mentis et vitae*.

(9) *Etudes blondéliennes*, vol. 2 (Paris, 1952), p. 20.

Se trata, en un primer momento, de conocer lo que soy, es decir, lo que necesariamente pienso y quiero. Hallo, como resultado de la investigación, que soy un ser para Dios, es decir, que necesariamente pienso y quiero el Absoluto. Al conocer lo que soy naturalmente, conozco también lo que *debo ser* libremente. De mí depende, en un segundo momento, por una opción libre, llegar a ser lo que soy, llegar a ser hombre, o dejar abortar este proyecto que me constituye y perecer, «condenarme».

«Aussi longtemps en effet qu'on voit l'X à découvrir dans le rapport de l'idée avec un objet... point de solution, nul progrès réel n'est concevable. Il en est tout autrement dès lors que l'inconnue est en nous, est nous-mêmes... Car si l'X de la pensée objective est inaccessible et indéterminable, l'X de notre propre équation avec nous mêmes peut être atteint et peu à peu déterminé... Car en cherchant à connaître (la solution) telle qu'elle est, nous parvenons à mieux discerner ce qu'elle doit être, comme en faisant en sorte qu'elle soit ce qu'elle doit, nous contribuons à posséder ce qu'elle est»¹⁰.

Ahora aparecen con toda claridad los tres momentos de la filosofía de Blondel. Partimos del ser que ya somos (*pensée pensante, volonté voulue*). Analizamos fenoménicamente este ser para saber qué somos y por tanto qué debemos ser (alcance infinito de la *pensée pensante* y de la *volonté voulue*). Y finalmente, por la opción frente al Absoluto, llegamos a ser (o no) lo que somos.

Hemos dicho que, en Blondel, el problema central de la filosofía es el problema del hombre. La filosofía es antropología. Se trata de adecuar al hombre consigo mismo. Pero en la pregunta por el ser del hombre va incluida toda la metafísica: de mí a mí hay una distancia tal que he de pensar y querer el mundo y Dios para alcanzar la total adecuación de mi ser.

4. De este modo la acción media entre el pensamiento y el ser. Sólo la acción (la opción voluntaria) me da el ser que he conocido, me hace ser lo que he conocido que soy. La acción encarna la idea (que el hombre es) en la realidad, la esencia en la existencia. La acción actualiza la potencia.

Por otro lado, el pensamiento media entre dos acciones. Como escribe Blondel, «es fruto de la acción y semilla de la acción»¹¹.

(10) "L'illusion idéaliste", en *Les premiers écrits de M. B.* (Paris, 1956), p. 111.

(11) "C'est la relation de la volonté voulante avec la volonté voulue que nous avons à déterminer, à rectifier, à ramener à l'identité. Et la connaissance n'est que l'entre-deux, fruit de l'action, semence d'action". En *Lettres phil.*, p. 84.

Es fruto, primero, de la acción natural que me constituye (*pensée pensante, volonté voulue*) y, segundo, de cada acción libre que me hace ser más (o menos) lo que soy. El pensamiento procede del ser (que soy) y conduce al ser (que debo ser). La dialéctica de Blondel es una dialéctica de pensamiento y ser, de conocimiento y acción, de necesidad y libertad. El pensamiento depende de la acción (pienso según lo que soy) y la acción depende del pensamiento (obro según lo que pienso).

III. EL IDEALISMO ALEMÁN Y BLONDEL

En su artículo, «Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du spinozisme», Blondel expone, siguiendo a Delbos, la inspiración spinozista latente en los sistemas idealistas.

Fichte, manteniendo la actitud crítica de Kant, vuelve al modelo filosófico de la *Ética* de Spinoza, con dos correcciones principales. En primer lugar, Fichte demuestra que el Absoluto no puede ser concebido como Objeto, sino que debe ser pensado como un Yo o Sujeto, que se afirma a sí mismo en un acto de intuición intelectual. En segundo lugar, este Sujeto infinito no es, en Fichte, una realidad estática, sino pura actividad, proceso y devenir moral. El panteísmo de Spinoza es ontológico: el Uno es todo. El panteísmo de Fichte es moral: el Uno *debe ser* todo.

Schelling, conservando el idealismo de Fichte, quiere rehabilitar el ontologismo de Spinoza. Intenta la síntesis del *hacerse* moral de Fichte con el *ser* substancial de Spinoza. Para ello dará al Yo de Fichte las características de la Substancia de Spinoza.

El sistema de Hegel es, en opinión de Blondel, la plena evolución lógica del sistema de Spinoza. Hegel logra la perfecta identidad de Objeto y Sujeto, de Ser y Devenir.

«Avec Hegel cette idée d'un *fieri* dans l'absolu devient non pas seulement la première des vérités, mais la seule; car, pour lui, l'unité du fini et de l'infini n'est pas simplement une affirmation féconde entre toutes, c'est la pensée promotrice de toute vérité, celle dont il suffit de développer dialectiquement la signification pour qu'elle soit la vérité même»¹².

1.— Fichte y Blondel

1. Según Blondel, como ya se ha dicho, Spinoza fue el primero moderno que vio en el problema del destino humano el problema central de la filosofía. Fichte asume esta concepción, pero rehúsa

(12) «Une des sources...» (*Dialogues...*), p. 28.

sacrificar la libertad a un sistema racional. Si Spinoza intentaba justificar el determinismo universal contra la apariencia de la libertad humana, Fichte al contrario intenta justificar la libertad frente a la apariencia de un determinismo universal. El problema inicial que plantea Fichte es: ¿puede el hombre ser libre entre la determinación causal de todas las cosas?

Blondel sigue a Fichte casi textualmente en el planteamiento del problema y escribe al principio de *L'Action*:

«Je saurai si du présent et de l'avenir j'ai une connaissance et une volonté suffisantes pour n'y jamais sentir de tyrannie, quels qu'ils soient... Cette nécessité qui m'était apparue comme une contrainte tyrannique, cette obligation qui semblerait d'abord tyrannique, il faut qu'en dernière analyse je voie qu'elles manifestent et exercent l'action profonde de ma volonté; sinon, elles me détruiraient».

Sin embargo, las divergencias entre Fichte y Blondel son también evidentes. En primer lugar, Fichte sigue fiel al modelo metódico de Spinoza y pretende realizar el ideal de una filosofía científica de tipo geométrico que, partiendo de un principio único, deduzca de él todas las proposiciones del sistema, todo lo real. En segundo lugar, este principio, en Fichte, es objeto de una opción inicial no racional, que elige entre los dos principios posibles: el Objeto y la necesidad o el Sujeto y la libertad.

Blondel en cambio, primero, rechaza el intelectualismo de Fichte y toma como modelo la ciencia experimental. El verdadero objeto de la filosofía, según él, es aquella síntesis de lo real y lo ideal, que no puede ser producida por un proceso deductivo, sino sólo por la acción. Y, segundo, Blondel pone la opción al final de la «ciencia de la acción»; es la suya por tanto una opción racional, iluminada por los resultados de la reflexión filosófica y es una opción además que no recae sobre la alternativa de determinismo o libertad, sino sobre la aceptación o el rechazo del Absoluto.

2. La filosofía de Fichte se basa en una concepción del Yo como un compuesto metafísico de dos principios o niveles: el Yo original que se revela en la conciencia de sí mismo como potencia infinita de autoidentidad por medio del esfuerzo moral; y el Yo derivado, que se revela a sí mismo como una realización finita de aquella potencia.

De modo semejante, Blondel concibe la voluntad humana como compuesta de la *volonté voulante*, natural, potencia de infinito, y de la *volonté voulue*, libre, realización parcial de la primera.

«In posing the problem of interior self-adequation, philosophy poses at the same time the problem of universal reality under the only form in which it can be resolved. From the apparent ego to the integral ego there is in effect, an infinite to be opened up and filled»¹³.

La diferencia fundamental entre Blondel y Fichte está en que el Yo original de Fichte se identifica con el Absoluto y en cambio la *volonté voulante* de Blondel, no. El Yo de Fichte es un fundante último, absoluto. La *volonté voulante* de Blondel es un fundante fundado, relativo. En Fichte, el Yo, pura potencia, a través de todos los Yo finitos, pasa a ser puro Acto; el Absoluto llega a ser Absoluto, plena conciencia de sí y plena libertad. En Blondel, la plena actualización de la *volonté voulante*, a través de las opciones libres de la *volonté voulue*, primero, no es necesaria, porque depende de la misma opción libre, que puede ser positiva o negativa; y, segundo, no convierte a la voluntad humana en un absoluto, porque la potencia infinita de la *volonté voulante* era *dada*, puesta por Dios y distinta de Dios.

En el idealismo alemán, en general, como iremos viendo, se conjugan siempre dos elementos, ambos absolutos, el Principio considerado como Potencia infinita, y el Fin considerado como Acto infinito. En Blondel, en cambio (y en su precursor san Agustín, así como en todo pensador genuinamente cristiano) los elementos son siempre tres: el Absoluto, la *volonté voulante*, la *volonté voulue*. O sea, el Acto puro, la potencia infinita, la progresiva actualización de esta potencia. En este esquema triádico, cuando la *volonté voulue* llega a adecuar totalmente la *volonté voulante*, tenemos una voluntad en cierto modo infinita, porque sólo un infinito puede adecuar las dos voluntades, pero no absoluta, porque tanto la *volonté voulante* como la *volonté voulue* dependen de Dios, que causa libremente la *volonté voulante* y se da libremente a la libre opción de la *volonté voulue*.

En resumen, cuando Blondel declara que hay que sustituir la voluntad humana (*volonté voulue*) por la voluntad de Dios, no incurre en ningún extrinsecismo moral, porque la voluntad de Dios es la voluntad humana más profunda (*volonté voulante*). Pero esto a su vez no importa ningún monismo ontológico, porque la *volonté voulante* y la voluntad de Dios son realmente distintas.

Consecuentemente en Fichte la adecuación plena de los dos Yo es declarada imposible, *impensable*. Naturalmente. Si el Absoluto es un proceso de adecuación del Yo infinito consigo mismo, en el mo-

(13) "Le point de départ de la recherche philosophique", en *Ann. de Phil. Chrét.* 152 (1906) 237. Cito la traducción del autor, porque no tengo a mano el texto original.

mento en que el proceso y la adecuación se diesen por terminados, el Absoluto dejaría de serlo, ya no sería lo que era, sería otra cosa.

Consecuentemente también, Blondel declarará *impracticable* la plena adecuación de las dos voluntades, pero no imposible. Al contrario, el Absoluto, el Infinito que, caso de existir, realizaría aquella adecuación, es declarado *necesario* (para el hombre). Necesario, pero impracticable, es decir, fuera del alcance de las fuerzas del hombre, de otro modo ya no sería el Absoluto. Así es como introduce Blondel en la filosofía el análisis del sobrenatural cristiano.¹⁴

2. — Hegel y Blondel

1. En el primer Hegel, la relación y la síntesis de lo finito con el Infinito no puede ser pensada, sino sólo vivida en el amor. Más tarde Hegel creará poder asignar al pensamiento la misión de comprender y realizar la unión del hombre con el Absoluto. Es verdad que ésta es imposible al entendimiento, que se rige por la lógica de la identidad, pero es posible gracias a la nueva lógica de la contradicción o dialéctica, que es la ley de la razón.

Blondel se opondrá a Hegel de muchas maneras. En primer lugar, la ley de la contradicción no es, para Blondel la ley del Infinito positivo o Absoluto, sino sólo la ley del infinito negativo contenido en la voluntad humana. En segundo lugar, Hegel sucumbe también a la ilusión intelectualista y confunde la solución especulativa con la solución real (el conocimiento de la solución del problema del hombre no es todavía la solución del problema). Blondel piensa que donde termina la dialéctica de Hegel debería empezar una segunda dialéctica. La primera conduce necesariamente a la idea del Absoluto en nosotros (que Hegel confunde con la idea que el Absoluto tiene de sí mismo) y nos enfrenta con una opción libre por o contra la unión con este Absoluto. Pero sólo la segunda, nacida de la opción, sólo una dialéctica de la acción y del ser hace posible la contradicción y por tanto el juicio absoluto.

El concepto hegeliano de *Aufhebung*, que Blondel traduce por *dépassement*, se traslada al campo de la acción libre y de la progresiva realización del hombre. El esquema triádico que señalamos anteriormente: el ser que soy, el ser que debo ser, la opción moral, puede expresarse con la terminología de la dialéctica: la *tesis* es el ser que soy; la *antítesis*, el ser que no soy (pero que debo ser, para ser todo lo que soy); la *síntesis* es obra de la opción libre que resuelve la contradicción y hace real lo ideal.

El gran problema de la dialéctica de Hegel es, según Blondel, su

(14) Omíto el estudio comparativo del problema del Absoluto en FICHTE y en BLONDEL, de que trata el cap. IX.

incapacidad para juzgar absolutamente de la verdad o del bien: *todo lo real es racional*.

«With Hegel reason received a form large enough to understand everything without excluding anything... Go beyond, and recapture the right to exclude and to condemn»¹⁵.

Hay que completar la lógica de Hegel y la de Aristóteles y todas las demás, que son parciales, y elaborar una *Logique générale* que abarque todos los campos del ser, el ideal y el real. Es el proyecto ambicioso de Blondel, que nunca llegó a realizar, si no es de modo fragmentario y en esbozo.¹⁶

2. Si la teoría del conocimiento de Blondel arranca de Kant (aunque es transformada), su teoría del ser deriva directamente de Spinoza y de Hegel (modificada también).

Para Blondel, el Ser no es ni la pura esencia (subsistente), que es la unidad sin la diferencia; ni la suma de los singulares existentes, que son la diferencia sin la unidad. Por otro lado el *ens generalissimum* de los medievales, mera unidad lógica, carece de valor para él. Blondel concibe el Ser, en la línea de Spinoza (modos infinitos) y de Hegel, como *universal concreto*, que es la unidad con la diferencia. Sin embargo evita el monismo spinoziano y hegeliano.

El Ser es *uno y todo*, no porque el Todo sea Uno, como en Spinoza y Hegel, sino porque todos los entes están relacionados, «implicados» entre sí. Cada ente no *es*, sino que *es-para*. La materia es para la vida, la vida para la persona, la persona para Dios. Dios entonces no es el Uno y Todo (inmanencia), sino el Único y Necesario (trascendencia). Si hay Dios, si Dios *es*, también la persona podrá ser, y la vida, y la materia. Si el hombre llega a ser, participando del Ser, todo el universo llega a ser.

«En montrant de plus en plus que la matière est ce qui est vitalisable, la vie ce qui est spiritualisable, l'esprit ce qui est, à quelque degré et par grâce, déifiable, jamais nous n'oublions que ce processus ne se réalise point par une évolution d'en bas, pas plus qu'il ne s'agit d'une simple superposition de cloisons si étanches que la stimulation d'en haut n'aurait point à passer par en bas pour constituer, en dehors de tout

(15) Notas de BLONDEL cuando preparaba *L'Action*. Cit. por el autor, p. 242.

(16) De la "lógica de la acción" de BLONDEL y de su relación con el pensamiento idealista trata el autor en los capítulos XII y XIII.

monisme, une hiérarchie organique d'êtres distincts et liés dans leur contingence même».^{16 bis}

La metafísica de Blondel está centrada en la noción de *participación sobrenatural*. Sólo el Ser es; los seres no son, son «ébauches d'être», llevan camino de ser... Pero, entre los seres, la persona racional y libre puede llegar a ser, puede participar (por gracia) del Ser de Dios. Y entonces (*solidification des êtres*), a través de la persona, todos los grados inferiores de realidad que componen jerárquicamente el universo y que sustentan esa misma persona, llegan también a ser.

El Ser es pues *uno y todo*, no con unidad ontológica (monismo plotiniano y spinoziano), ni con unidad lógica (universal abstracto del aristotelismo), ni con unidad dialéctica (panlogismo idealista), sino por una implicación real que une solidariamente sin confundirlos todos los seres entre sí y con el Ser a través de la persona (universal concreto).

3. — *El último Schelling y Blondel*

1. En su tesis latina, *De posteriore Schellingii philosophia quantum hegelianae doctrinae adversatur* (1902), Delbos estudia la filosofía final de Schelling, tal como se expresa en su obra, *La filosofía de la revelación* (1858). Blondel tuvo conocimiento de las ideas de Schelling tanto por su propia lectura como a través de los estudios de Delbos. Pues bien, se advierte una gran semejanza entre el último Schelling y algunos aspectos importantes del pensamiento de Blondel.

El sistema de Schelling aparece, en la interpretación de Delbos, como una filosofía del acto y de la potencia aplicada a la Voluntad absoluta. El ser es voluntad, primero en estado de pura potencia, de infinita potencia de ser (*der Wllie*) y, al final, en estado de acto puro, carente de potencialidad (*das Wollen*). El problema más importante para Schelling es hallar la *Verknüpfung*, el lazo de unión, el tercer elemento que medie entre los dos primeros. Este *Vinculum* lo halla en el Yo de Fichte. En cada momento de su desarrollo el Yo es una síntesis de acto y de potencia.

No hace falta resaltar la semejanza entre esta concepción y la de Blondel en *L'Action*. Esto parece indicar que «perhaps the closest and most direct historical influence on Blondel's thought, especially as concerns his theory of will, is to be found in Schelling's thought, especially as it developed in his final philosophy» (pp. 270-271).

(16 bis) *L'Être et les êtres* (Paris, 1963), p. 116.

La diferencia sin embargo sigue siendo esencial, lo mismo que en el caso de Hegel y Fichte. El sistema de Schelling es un monismo absoluto. Dando por supuesto que el hombre no tiene más realidad que la del Absoluto que en él se manifiesta, aplica el análisis de la voluntad humana directamente a la voluntad divina. En palabras de Blondel, construye a Dios con lo humano. Blondel en cambio mantiene siempre nítida la distinción entre las dos voluntades, la de Dios y la del hombre.

2. Toda filosofía, según Schelling, se enfrenta con el problema del Principio. La filosofía de Hegel («negativa») pone el Principio en la Idea, o sea en una esencia. Pero de una esencia sólo se pueden deducir esencias, nunca la existencia. De un *Was* nunca deduciremos un *Dass*. La filosofía de Schelling («positiva») pone el Principio en la acción (*als reine Dass*), en la existencia.

Dejando de lado el discutido problema de si Schelling supera, como pretende, los límites del intelectualismo, señalaré, para terminar, un punto más de coincidencia entre Schelling y Blondel. Al adoptar Schelling un nuevo punto de partida en filosofía, cree necesario adoptar también un nuevo método, un método no deductivo, sino «experimental o a posteriori». Este método intenta conocer el a priori por el a posteriori: «*per Posterius, durch seine Folge, wird das Prius erkannt*».

También Blondel utiliza en sus análisis un método experimental y califica a su filosofía como una «*expérimentation morale*». Sólo por la práctica llegamos a la teoría. No podemos deducir la esencia del hombre. Sólo sabremos qué *es* el hombre examinando qué *hace* el hombre. En el abanico múltiple de sus opciones, descubriremos la ley última de su obrar, «lo necesario de lo libre», la *lógica* de su ser.¹⁷

CONCLUSION

Tanto los sistemas idealistas como el sistema blondeliano son filosofías del acto y de la potencia aplicadas a resolver el problema de la relación de los entes finitos con el Ser infinito.

En los sistemas idealistas, el Absoluto, en un momento inicial, es considerado como potencia pura y después, en un momento fi-

(17) Omito la comparación entre la filosofía de la religión de SCHELLING y la de BLONDEL en la parte V de *L'Action*.

(18) Cf. SCHELLING: "Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als Alpha und als Omega, aber als Das Alpha ist er nicht, was er als Omega ist..." (cit. por el autor, p. 239). Del sistema de HEGEL se ha podido decir que pasa "del ser que no es nada al ser que lo es todo".

nal (ideal) como puro acto.¹⁸ El Ser deviene, llega a ser, a través de los entes.

En Blondel, el Ser es y por tanto no deviene. Pero hay un ente (el hombre, el espíritu en general) que, asombrosamente, es capaz del Ser: posee la idea del Ser y tiende al Ser como a su fin. Este es el problema que estudia Blondel. Cómo se explica la potencia infinita de ser en un ente finito, y cómo podrá este ente finito realizar aquella potencia y llegar a Ser.

Como escribe Delbos, y lo recoge Blondel, hay algo de *monstruoso* en los sistemas idealistas: la potencia es anterior al acto y lo más sale de lo menos.¹⁹ Al menos la concepción del Absoluto de los monismos idealistas se hace difícil de entender. Esa pura potencia inicial ¿existe o no? Si no existe, si no posee ninguna actualidad, habrá que preguntar qué la hace pasar a la existencia, habrá que suponer un acto previo que le dé una primera actualidad. Pero si ya existe con una actualidad inicial, por mínima que sea, el problema se replantea: ¿de dónde proviene esta actualidad que sustenta la potencia? En ambos casos el Absoluto depende, no es primero, no es tal Absoluto.

En Blondel, como queda dicho, el esquema no es dual, sino triádico. El Espíritu infinito, acto puro, pone en la existencia esta potencia infinita de ser que es el espíritu finito y este espíritu a su vez libremente actualiza (o no) su potencia, llega a ser (actualmente) lo que es (potencialmente), llega a «ser dios con Dios y por Dios».²⁰

JUAN PEGUEROLES, S.I.

(19) "Il y a, disait-il (Delbos), quelque chose de monstrueux, une déduction illégitime, dans l'effort tenté pour faire sortir un ordre intelligible d'une puissance obscure, d'une pensée née d'en bas et qui ne saurait, par la faute de cette origine toute naturiste, appuyer son ascension ni la faire aboutir à une justification et à une perfection de l'acte même de penser". *La pensée*, vol. II (Paris, 1954), p. 338.

(20) "L'homme aspire à faire le dieu: être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme". *L'Action*, p. 356.