

## Filosofía de absolutez no absoluta(\*)

Desde 1911 hasta 1928 se replanteó en nuestro siglo la cuestión sobre la existencia de una Filosofía que pudiera ser llamada Filosofía Cristiana (1).

Después de las aclaraciones que ha aportado la copiosa bibliografía que hay sobre este punto, parece que ya no se discute la realidad de una tradición que tiene algo propio y diferencial, algo común a pesar de estar en diversas épocas y naciones; tradición que conocemos con el nombre de Filosofía Cristiana.

Pero dando por supuesto este hecho, el de la existencia de la que llamamos Filosofía Cristiana, ahora es otra cuestión la que se plantea: ¿qué sentido tiene hoy día la existencia de esta Filosofía?

Esta es la cuestión, sumamente sugestiva, que vamos a examinar ahora: el papel que hoy día le incumbe, el sentido que entre nuestros intelectuales puede tener la Filosofía Cristiana.

### I. *Esclarecer la definición*

Antes de preguntarnos cuál es el sentido de la Filosofía Cristiana hoy día, es preciso ponernos de acuerdo sobre lo que queremos decir con el nombre de «Filosofía Cristiana» y con la pala-

---

(\*) El presente estudio no es una mera traducción del italiano, sino un texto más amplio del que se destinó al "XXXII Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari", que se tuvo en Gallarate del 14 al 16 de abril de 1977 sobre el tema: *Sentido que tiene hoy día la Filosofía Cristiana*. El texto italiano, más breve por los límites que se tienen que guardar en un tomo de Actas, se publicó en el volumen *Il senso della Filosofia cristiana, oggi*, Editrice Morcelliana, Brescia 1978, pág. 93-98. Al cesar aquí esta limitación forzosa, ofrecemos el estudio original sobre el tema propuesto.

(1) IRIARTE, J.: *La controversia sobre la noción de Filosofía Cristiana*. "Pensamiento", Madrid, 1 (1945) 7-29.

bra «hoy». Pues de lo contrario esta investigación sería como preguntarnos qué sentido tiene hoy día el ave fénix, sin saber qué es el ave fénix, ni si existe. Por consiguiente, ante todo, preguntémos: qué definición damos de Filosofía Cristiana.

En seguida se presentan ante nuestros ojos dos sentidos muy diversos, que con frecuencia se han mezclado inadvertidamente, pero con resultados muy desagradables:

1.º Sentido *intrínseco*. La pregunta se refiere a un sentido intrínseco si se tratase de un conjunto de tesis o afirmaciones, que se opusiesen a otro conjunto de tesis; y éstas entendidas, a) ya como si los dos conjuntos fuesen «complementarios» uno del otro, b) ya como si fuesen «opuestos».

2.º Sentido *extrínseco*. La pregunta tendría un sentido extrínseco si con el nombre de «Filosofía Cristiana» no quisiésemos hablar de un conjunto de tesis añadidas a otras tesis, sino de un conjunto de tesis que conseguimos gracias a la ayuda de «influjos extrínsecos» que se dan sobre el sujeto-hombre que filosofa (por ejemplo influjos sobre su psiquismo por suscitar el amor a la verdad); de suerte que aunque aquel conjunto de tesis podría ser de suyo obtenido por cualquiera, sin embargo de hecho no se alcanzaría sin estas ayudas.

Fue Ch. Perelman quien en sus obras *Le champ de l'argumentation* y también en *Traité de l'argumentation* ha hecho ver a muchos que, por ejemplo, el trabajo del juez cuando va a decretar la sentencia judicial, no es un trabajo mental que sea reducible a los esquemas formalizados de la Lógica simbólica; pero por otra parte no se puede reducir este trabajo a la *belief*, como si el acto del juez estuviese desprovisto de racionalidad, o como si fuese formulado por la voluntad.

Con gusto tomo ocasión de esta advertencia para recordar que también Jaime Balmes insistió un siglo antes, no solamente en la multiplicidad de los objetos que estudiamos (los cuales requieren, por tanto, multiplicidad de facultades cognoscitivas, cosa que con frecuencia olvidamos), sino también insistió en la multiplicidad de los factores que influyen sobre estas facultades; porque no son las *facultades* del hombre las que piensan, quieren, sienten, etc., sino que es el *hombre* quien piensa, quiere, siente, por medio de estas facultades (2).

Si miramos la doble definición que acabamos de mencionar sobre el doble sentido, intrínseco y extrínseco, descubriremos en seguida que por más que vayamos a examinar en seguida más profundamente estos dos sentidos, no obstante podemos ya des-

(2) ROIG GIRONELLA, J.: *Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento*. "Biblioteca filosófica de Balmesiana", serie II, vol. III. Barcelona 1969; cap. I, § 2, "El hombre entero", pág. 19-27.

de ahora suprimir una equivocación que sería ésta: no se puede hablar, por ejemplo, de aritmética latina o de aritmética árabe, como si fuesen dos doctrinas opuestas que constituyen la aritmética. Existe y debe existir una sola aritmética, que ni es latina, ni árabe. Pero por el contrario podemos hablar de numeración romana o de numeración arábiga, como podemos hablar de lógica griega o de lógica oriental, esto es, fijándonos entonces en elementos extrínsecos; porque si se tratase de elementos intrínsecos entonces sería admisible una contraposición de varias doctrinas, solamente cuando se hablase de afirmaciones «probables» —no ciertas— que como tales no excluyen las opuestas, que serían también «probables».

## II. Los «a priori» necesarios para buscar bien los «a priori»

Antes de buscar los «a priori» *formales* (como son, por ejemplo, los de Kant) es preciso poner la atención en los «a priori» *materiales*. Porque así como quien filosofa es hombre antes que filósofo, si no procediese bien «humanamente» —digámoslo así— no tendrá buen resultado «filosóficamente». No nos importa que quieran o no quieran reconocer este hecho: es un hecho que no será destruido. Quien existe no es la razón, sino el hombre; como quien come no es la facultad asimilativa, sino el hombre por medio de su facultad. Por esto, imaginar que no se dan influjos extrínsecos cuando se ejercita el trabajo de hacer Filosofía, es para nosotros algo absolutamente utópico.

Fue un filósofo español de este siglo, Ramón Turró, quien nos habló de *La base trófica de la inteligencia*, por cuanto no es la inteligencia quien comprende, ni el hambre quien comprende, sino el hombre por medio de la inteligencia, movida por el hambre que estimula al niño (3).

(3) TURRÓ, R.: *La base trófica de la inteligencia. Conferencias dadas en la Residencia de Estudiantes los días 12 y 14 de noviembre de 1917*. "Publicaciones de la Residencia de Estudiantes", ser. I, vol. IV. Madrid 1918. Véase también el mismo autor *Ursprünge der Erkenntnis: die physiologische Psychologie des Hungers*. Leipzig 1911, obra de la que hay una edición española *Orígenes del conocimiento: el hambre*. Barcelona 1912, de la que salió una edición con un Prólogo de D. Miguel de Unamuno, en 1914 y una reedición en 1921. Hay también una traducción francesa, París 1912. Entre la copiosa bibliografía de R. Turró destaca: *Filosofía crítica. Curset donat a l'Institut d'Estudis catalans l'any 1917*. "Enciclopèdia Catalana", vol. IV. Barcelona, Editorial Catalana, S. A. 1918. No es preciso añadir que no comparto muchas de las ideas que expone R. Turró, pero sí este punto: que para estudiar el conocimiento del hombre, hay que empezar por conocer al hombre. Véase mi estudio: *Unas cartas inéditas de dos filósofos: Ramón Turró y Dardèr (1854-1926) y Fernando M.º Palmés Vilella, S.I. (1879-1963)*. "Espíritu" 27 (1978) 77-79.

Por no comprender las aprioridades materiales y su influjo extrínseco, Kant tampoco comprendió el fundamento que sería necesario para escribir la *Crítica de la Razón pura*. Por ello Kant no nos ha explicado jamás por qué razón están de acuerdo entre sí (y por qué deben estar de acuerdo) la Razón pura especulativa y la Razón práctica; y ambas con los juicios estéticos y teleológicos. Si están de acuerdo entre sí estas Razones porque son facultades de la misma substancia existente «en sí», el hombre, entonces la crítica trascendental es falsa; y si no son facultades radicadas en la substancia existente, el hombre, entonces la Crítica no tiene sentido, porque podría mañana haber un desacuerdo entre sus partes.

También precisamente porque Kant olvida que es el sujeto *hombre* quien juzga, no la *razón*. sucede que mientras él afirma que la Razón especulativa no conoce los objetos existentes «en sí», en cambio él como hombre pretende conocer los propios actos psíquicos intelectivos, existentes «en sí» en su propia conciencia (es decir, no meramente «como representados» cuando habla de ellos en su análisis filosófico). Pero sin conocerlos tal como existen «en sí» no puede hacer su Crítica, porque ésta no tendría sentido; y si los conoce «en sí», entonces tendría sentido, pero ya sería falsa, porque alcanzaría algo «en sí».

También sucedió, me parece, a Edmundo Husserl, algo semejante al no advertir esta dificultad. Porque él nos habla de la *epokhé* para alcanzar la noción de «subjetividad trascendental», base de la fenomenología. Pero si pone entre paréntesis toda la «psicología empírica» para alcanzar así la actitud de la «subjetividad trascendental» con su «yo trascendental» parece que también debería poner entre paréntesis aquel acto psíquico por el cual psicológicamente sabe que ha puesto entre paréntesis todos los procesos empíricos psicológicos, a fin de llegar así a la actitud trascendental (4).

Si por el contrario el punto de partida es el hombre de la experiencia, entonces admitimos que, por ejemplo, quien camina no son los pies, sino el hombre por medio de los pies; y por esto puede suceder que teniendo los pies en buen estado, sin embargo camine mal, si por ejemplo ha bebido demasiado; porque aunque el estómago no camina, el mal estado del estómago tiene un influjo sobre todo el hombre y sobre sus facultades, y por tanto también sobre sus pies por medio de los cuales podría caminar. Pues bien, podemos decir de modo semejante: quien piensa, quien juzga, quien siente, no es la Razón, ni pura, ni empírica, sino el

---

(4) ROIG GIRONELLA, J.: *Dudas acerca de la noción de subjetividad trascendental*. "Giornale di Metafisica", Genova, 13 (1958) 425-438.

hombre por medio de la razón. Y por ello si el hombre no tiene las condiciones requeridas, no pensará bien. El camino que va desde el corazón a la cabeza o desde la cabeza al corazón, es muy largo, pero insuprimible.

Tenía razón Charles Morris cuando nos hablaba en su *Semiótica* de la triple dimensión de los signos intencionales: tienen una dimensión semántica, otra dimensión sintáctica y otra tercera, pragmática. Como también Balmes nos decía que para filosofar no es suficiente la *experiencia de los hechos* psicológicos; ni solamente la *evidencia de esencias* para sistematizarlos; sino que es preciso tener cuenta también del *finalismo*, esto es, del dinamismo teleológico, o «instinto intelectual» humano (5).

Es de Jaime Balmes aquel famoso párrafo que tiene, juzgando a Fichte y a Schelling, en el cual dice: «No hay filosofía sin filósofo; no hay razón sin ser racional; la existencia del yo es, pues, una suposición necesaria. No hay razón posible, cuando la contradicción del ser y no ser no es imposible: toda razón, pues, supone verdadero el principio de contradicción. Cuando se examina la razón, la razón es quien examina; la razón ha menester reglas, luz; todo examen, pues, supone esta luz, la evidencia y la legitimidad de su criterio. El hombre no se hace a sí propio, se encuentra hecho ya; las condiciones de su ser no es él quien las pone, se las halla impuestas. Estas condiciones son las leyes de su naturaleza: ¿a qué luchar contra ellas? *A más de las 'preocupaciones' facticias*, dice Schelling, *las hay 'primordiales'*, puestas en el hombre, no por la educación sino por la NATURALEZA MISMA, que para 'todos' los hombres ocupan el lugar de principios del conocimiento, y son un ESCOLLO para el pensador libre». A lo cual añade Balmes con toda justeza: «Por mi parte, no quiero ser más que todos los hombres; no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad» (6).

De hecho, si nos es evidente, por ejemplo, el Principio de No-contradicción, no nos es evidente por qué debe sernos evidente: no estamos en las fuentes del Ser, no vemos con evidencia parmenidiana que «el Ser debe ser» (esto sería el argumento anselmiano); sino sólo que «si es, entonces en aquel sentido en que es (por tanto analógicamente) es». No es, pues, todo reducible a las dimensiones sintácticas formalizantes, sino que es preciso tener en cuenta el dinamismo finalístico por el cual nuestras facultades (por-

(5) Véase la obra citada en la Nota 2, cap. 2, §§ 4, 5 y 6.

(6) BALMES, J.: *Filosofía Fundamental*. Libro I, *De la certeza*, cap. 34, *Resumen y conclusión*. Edición de "Biblioteca Balmes", vol. 16, pág. 347; Edición "Biblioteca de Autores Cristianos", tomo II, pág. 209.

que son del hombre) pasan a la afirmación mediante una síntesis que ni es mera deducción de análisis, ni mera comprobación de un hecho singular.

Por consiguiente, por «Filosofía Cristiana» entendemos una Filosofía que,

1.º estará compuesta de tesis que *no son opuestas* a las afirmaciones de la palabra de Dios en la Revelación cristiana;

2.º pero de suerte que el filósofo al estructurarlas en el propio sistema con un trabajo racional, no estará libre de los influjos extrínsecos de que hablábamos, con tal que sean buenos, es decir, que no le impidan un recto uso de las facultades, sino que le ayuden para usarlas bien en busca de la verdad; influjos extrínsecos sin los cuales el hombre *de hecho* no habría alcanzado aquel conjunto de tesis (*de suyo*, alcanzables por cualquier hombre): es decir, no lo habría alcanzado sin mezcla de errores, ni con la debida certeza para todos y para todas las tesis (7).

3.º Tesis o afirmaciones que se entienden de modo humano, es decir, con las *tres dimensiones semántica, sintáctica y pragmática*, de suerte que no se pretende el imposible de reducirlo todo, por ejemplo, a la sola dimensión sintáctica formalizada, o a la sola dimensión semántica, intuitiva, empírica, o a la mera acción, la praxis, o al dinamismo con el que las facultades pasan al acto. Así, aunque el hombre capta el Absoluto, pero no lo capta absolutamente; *su absolutez no es absoluta*.

Por esta razón no solamente puede *prolongarse* el contenido de la Filosofía en el hecho histórico de la Revelación, sino también en las otras dimensiones racionales y humanas, de suerte que sucederá que vaya comprendiendo mucho más profundamente el sentido de los propios sentidos parciales, con un desarrollo humano ulterior.

Si entendemos el nombre de «Filosofía Cristiana» según esta acepción, también podremos hablar ahora sobre el sentido que

---

(7) La pretensión de algunos filósofos, como por ejemplo Heidegger, de hacer, como Husserl, una "filosofía sin presupuestos", es lo más ingenuo que puede darse, porque por lo menos tiene el presupuesto de no tener presupuestos, el cual le hace colocarse ya desde el principio en una actitud determinada de filosofía trascendental. Claro está que hay presupuestos que son malos y rechazables (aquellos que estorban o impiden que nuestra mente alcance la verdad) mientras que otros presupuestos son buenos (aquellos que precisamente ayudan al hombre a alcanzarla). Pero esto es precisamente lo que decimos: que para filosofar acertadamente hay que tomar el primer presupuesto que consiste en ver que somos hombres, no dioses, ni bestias; y que por tanto, en cuanto hombres, hemos de recibir *influjos extrínsecos*, de los cuales hemos de admitir los que son buenos porque no estorban a alcanzar la verdad y rechazar los que estorban, por ejemplo porque ya desde el principio establecen una tesis sin demostrarla, como sería la posición de una Filosofía trascendental.

pueda tener tal Filosofía Cristiana en nuestros días. Pero antes de exponerlo es preciso poner la atención en algunos puntos particulares de lo que hasta ahora hemos dicho.

### III. *Características de la Filosofía Cristiana*

De lo que llevamos dicho hasta ahora se deduce cuáles deben ser las características de la Filosofía Cristiana.

Su método no es solamente analítico, ni solamente sintético, sino analítico-sintético. Por ello está en medio entre el racionalismo y el empirismo.

Por «racionalismo» queremos decir la dirección —llevada más o menos lejos, según los grados de racionalismo en cada sistema— tal que da preeminencia a la formalización, o sea a los factores sintácticos, y subvalora o hasta desconoce no sólo los influjos extrínsecos sobre el hombre que filosofa, y por tanto sobre su Filosofía, sino también los factores empíricos y semánticos, por sobrevalorar la deducción.

Un ejemplo típico de tal racionalismo sería Leibniz. Para él, así como hacemos un cálculo matemático para deducir la derivada de una integral en el cálculo infinitesimal, también podremos un día sentarnos a nuestra mesa de trabajo y no diremos: «demostramos la existencia de Dios», sino «calculemos a Dios». Exactamente esto: «calcular a Dios».

Pues bien, la Filosofía Cristiana rechaza esta pretensión. No podemos «calcular a Dios». Ciertamente la Filosofía Cristiana pretende demostrar a Dios existente, pero dejando abierto un amplio espacio para la adhesión, espacio que queda entre la demostración y el simple cálculo, como entre la demostración y la adhesión.

Para salvar este espacio se requiere el influjo de la recta voluntad, que nos da aquello que llamamos «certeza libre», la cual no solamente tiene su puesto en la Filosofía, sino también para el acto teológico de la Fe.

Así como la Filosofía Cristiana se opone a una actitud racionalista (como acabamos de decir), también se opone igualmente a la actitud de un planteamiento de Filosofía empirista.

Con el nombre de Filosofías empiristas queremos expresar aquellas directrices que exagerando los elementos de las sensaciones, no reducibles a la formalización o aspecto sintáctico, esconden el papel demostrativo de la razón, esconden las relaciones de esencias, no tienen en cuenta la estricta evidencia. Así olvidan y descuidan la importancia que tiene, por ejemplo, la Metafísica, no solamente para el hombre como tal, cuando razona sobre las causas últimas y el sentido del Ser, sino también para el teólogo.

Por consiguiente no tiene sentido para nosotros la pretendida

antinomía que afirma: «si se tiene Fe, no se puede hacer Filosofía».

Esto es falso. No se podrá tener una Filosofía «racionalista», pero se puede tener una Filosofía «racional», en una palabra, humana, semejante en su elaboración al proceso que hace el juez que busca la aplicación de la ley a un caso particular: la sentencia no será nunca el mero producto del cálculo de un cerebro electrónico IBM; pero tampoco será un producto afectivo del poeta.

También se dice: «quien busca verdaderamente se halla en el dramatismo de quien no conoce el camino para la salvación; por tanto quien conoce la solución por medio de la Fe, ya no puede filosofar».

También es falsa esta afirmación. Sería como afirmar que el biólogo no hace un verdadero trabajo científico al demostrar científicamente que la vida es posible; porque —así debería decirse de modo semejante— «ya sabe, como hombre que vive, que existe la vida».

Lo sabemos, ciertamente, como también sabe el físico que existe la luz (sin saber todavía si es ondulatoria o corpuscular): pero buscamos saberlo *por otro camino*, el de la reflexión, comprobación y demostración.

Por tanto sería preciso que aquellos que dicen que no es posible la Filosofía cuando ya se tiene Fe, por la razón de que no hay el dramatismo de la lucha en el vacío, sería preciso que antes demostrasen que el nombre de Filosofía debe ser restringido al drama, como si se tratase de un teatro. Puede darse el caso de filósofos que trabajen en medio de un profundo drama vital (tal es por ejemplo el caso de M. de Unamuno). Pero ¿por qué razón debe ser siempre así?

#### IV. Sentido que tiene hoy día

De todo lo que llevamos dicho podemos deducir qué sentido debe tener hoy día la Filosofía Cristiana.

1.º Primero que todo, ha de *desembarazar o limpiar el camino*. Hacer ver que otras Filosofías, aunque contengan muchos elementos de ingenio, y hasta quizá de genio, como también muchas verdades parciales, no obstante son, algunas de ellas, inaceptables. Por ejemplo las filosofías antropocéntricas, que *encierran al hombre en su inmanencia*.

Dicen algunos: «¿por qué no puede hacerse con Kant, o con Hegel, aquello que hicieron San Agustín y Santo Tomás con Platón y Aristóteles?». Así hablan.

Pero no ven que esto es completamente absurdo. Porque la Revelación es esencialmente *teocéntrica*, como son teocéntricas las



filosofías platónica y aristotélica, mientras que las filosofías de Kant y de Hegel son *antropocéntricas*.

2.º La Filosofía Cristiana debe estar constantemente trabajando en contacto con el progreso de las ciencias y también de las producciones filosóficas de hoy, no solamente para recoger los progresos que verdaderamente sean tales, sino también para poner en relación con estos movimientos la solidez del *propio trabajo racional en la afirmación de los puntos-clave racionales*, humanos y cristianos: esto es, la capacidad del pensamiento humano para alcanzar verdades necesarias, inmutables, trascendentes, objeto de la Metafísica que nos conduce la mente hasta la existencia de Dios, Creador. Llegar también a la afirmación de la naturaleza espiritual de las facultades superiores humanas, que establecen la supervivencia después de la destrucción del cuerpo; y la libertad humana. Establecer también la moral fundada sobre una intrínseca honestidad o dishonestidad de las acciones, como expresión de la ley natural reflejo de la ley eterna de Dios. Así la moral queda abierta a la naturaleza social del hombre.

3.º Junto con esta parte positiva también debe enseñar la Filosofía Cristiana *los límites racionales*. Siendo el objeto formal del pensamiento «limitado» dentro de su «ilimitación» de horizonte; no diciendo «absolutamente» su «absolutez», por una parte nunca puede considerarse nuestra Filosofía cerrada a nuevos estudios, como por otra parte tampoco está cerrada a la aportación de la teología, que fundada en la palabra de Dios, nos abre al Infinito, prolongando las mismas aspiraciones humanas hacia lo sobrenatural.

No solamente esto, sino que también debe manifestar que el trabajo racional no puede suprimir el conocimiento «por connaturalidad» (ya sea de orden natural con hábitos adquiridos, ya sea de orden sobrenatural con los hábitos infusos): *porque el Ser es mucho más profundo* de todo cuanto captamos con nuestro pensamiento (8). Estas distancias no se oponen contradictoriamente al Ser captado por la mente teórica y espontánea humana, porque bajo esta aprehensión universal y necesaria, que trasciende todo el campo sin fin de lo inteligible, todo queda incluido; pero queda incluido solamente *en cuanto a aquella aprehensión debida al propio objeto formal* y por consiguiente pueden las riquezas del Ser *explicitarse infinitamente* bajo otros objetos formales, que son los de la Revelación, como también con la experiencia de Dios,

(8) Véase lo que dije en otro "Convegno" de filósofos de Gallarate, *Il Cristo dei filosofi*, "Atti del XXXº Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari", Gallarate 4-6-IX-1974, Editrice Morcelliana, Brescia, pág. 317-324, con el título: *Gesù Cristo percepito sperimentalmente da un filosofo*, donde observo esto en la página 324.

llamada conocimiento místico o «conocimiento experimental de Dios».

Finalmente la Filosofía Cristiana ha de poner en plena luz cuál es el papel de la recta voluntad para alcanzar la verdad.

Un ateo decía: «si yo conociese cuál es el camino de Damasco, me guardaría bien de ir por allí a hacer un paseo». Esta expresión respondía con profunda indignación Mauricio Blondel, es todo lo opuesto a lo que debe ser la disposición de quien busca la verdad, ya sea porque todavía no la posea, ya sea porque quiere poseer aquella misma verdad más profundamente con la ayuda de otros medios (9).

El sentido de la Filosofía Cristiana hoy, es sencillamente urgentísimo y grandioso, porque enseñándonos a hacernos hombres, también nos enseña a hacernos cristianos.

JUAN ROIG GIRONELLA, S.I.

---

(9) En la revista *La Civiltà Cattolica* 130 (1.º, 3086, 20 gennaio 1979) pág. 148, G. BORTOLASSO en un artículo titulado *Ontologia dell'essere e conoscenza di Dio*, cita este texto de Blondel que yo aduje y dice: "Non ci è stato possibile riscontrare l'attribuzione di tale testo a M. Blondel". Voy a dar satisfacción al ilustre escritor de *La Civiltà Cattolica*, G. Bortolasso: este texto se publicó formando parte de un inédito de Blondel, en *Giornale di Metafisica* XIV (1959, n. 3) página 410, en un documento titulado *Plan de la Pensée*, pág. 399-416. Las palabras de Blondel son estas: "Un incrédule disait un jour que, s'il connaissait le chemin de Damas, il se garderait bien d'aller s'y promener: c'est là tout le contraire de l'attitude vraiment soucieuse de probité et courageuse envers son devoir. Cette disposition est tellement importante que, etc."