

La Filosofía de lo concreto en Mauricio Blondel y Miguel de Unamuno (*)

En un estudio consagrado a Bergson (titulado *La filosofía abierta*, número especial de los *Cahiers du Rhône* sobre Bergson, 1943, Neuchâtel, Ediciones de La Baconnière, página 88), Maurice Blondel observa muy agudamente: «Au premier regard, une philosophie du concret et du mouvant semble, en effet, pouvoir se dire se garder toujours ouverte» (Salta a los ojos, que, una filosofía de lo concreto y de lo que se mueve (*mouvant*) parece poder justamente decirse y guardarse siempre abierta»). En verdad, tal abertura a lo real da, creemos, todo el precio y toda la similitud esencial de los itinerarios respectivos, bastantes distintos por su manera, de Blondel y de Unamuno. Estos dos pensadores, que han ejercido y siguen ejerciendo una dilatada influencia en sus países respectivos y hasta en toda la república de los espíritus, han tenido, ambos, el raro mérito de repensar *a radice* el problema crítico, poniéndolo en una perspectiva no abstracta, sino concreta y vital, donde el todo del hombre se halla confrontado con el todo de su *circunstancia* y de su vocación profunda hacia el Infinito. Parece interesante estudiar cómo el filósofo de Aix-en-Provence (tan analizado, desde Romeyer hasta Cartier, por ejemplo) y el de Salamanca (tan escudriñado desde Marias hasta Ferrater, entre otros), han surgido en la misma época, tomando una similar actitud de rechazo del positivismo burgués, del hiperintelectualismo debilitante y también del banal o artificial concordismo, para ver cómo han llamado a la filosofía a un despertar de los valores existenciales más integrales y a una superación de todos los dogmatismos tradicionales o recientes.

El autor de *L'Action* (1861-1949) y el del *Sentimiento trágico de la vida* (1864-1936) fueron plenamente contemporáneos y participaron de ese fin del siglo XIX y de esa primera mitad del siglo XX que vieron, a la vez, la resurrección del más auténtico

(*) Conferencia pronunciada en el INSTITUTO FILOSÓFICO DE BALMERSIANA, el día 12 de diciembre de 1961 en la conmemoración del Centenario de Mauricio Blondel.

espíritu cristiano y su reunión esclarecida a todo lo válido que la mentalidad moderna puede comportar, sin concesión indulgente para con los errores o vicios de un período ebrio de la potestad técnica prometeica, y adorador del dinero... Desde el punto de vista filosófico, Blondel y Unamuno estuvieron ambos inmersos en el ambiente común que triunfaba en Europa hacia mil ochocientos noventa, en una gama de matices bastante sutiles y cuya dominante era, sin duda, el inmanentismo integral, en el sentido agnóstico y hasta muchas veces, materialista, de la palabra; el magisterio del kantismo, por su crítica implacable, había arruinado toda esperanza en las posibilidades de la metafísica y había escindido radicalmente el mundo de la conciencia en dos dominios autónomos: el de la razón pura y el de la razón práctica. Después de varias décadas de controversias, tres grandes tendencias ateístas se afirmaban sobre este esquema: el positivismo más o menos escéptico (declarando incognoscible toda trascendencia), el materialismo monista (negando el espíritu y reduciendo todo al biologismo y a la economía política), por fin el monismo idealista (rebajando el *nóumeno* sobre el plano fenomenal y puramente humano).

En Francia, la influencia de Taine y de Renan triunfaba con un cientismo muchas veces opresor; pero la filosofía alemana postkantiana recibía igualmente muy buena acogida y se escuchaba con complacencia el eco de las voces de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer o de Nietzsche, insistiendo sobre las capacidades prodigiosas del sujeto, único árbitro del Absoluto... Por cierto, frente a estas concepciones que consagraban el orgullo humano en detrimento de todo fervor específicamente religioso, algunas tentativas para restaurar el espiritualismo se habrían paso ya: por ejemplo, los esfuerzos de Ravaisson, de Lachelier y de Boutroux y, luego, de Bergson; sin embargo, no se pasaba de un deísmo discreto y tímido, que no se atrevía en el campo, juzgado escabroso, de la fe positiva y de las fórmulas propiamente eclesiales. Por fin, del lado propiamente religioso, sin hablar de la corriente espiritual o mística (nacida, por ejemplo, de Ballanche, Lacordaire, Ozanam, etcétera...) existía solamente el neo-tomismo cuya coherencia sin falla exigía, sin embargo, una adhesión a ciertos postulados metodológicos y ontológicos, de origen peripatético, que la filosofía crítica de entonces rehusaba generalmente. Precisamente para llenar ese vacío y para conquistar al examen de la razón más libre todo el sector de la experiencia religiosa, Mauricio Blondel echó a andar «con buen paso».

En España, era entonces el tiempo del «marasmo» y de la generación del noventa y ocho. Los desastres de las Filipinas, de Puerto Rico y Cuba abrumaban el país, pero incitaban también a las «élites» a un examen de conciencia nacional, que fue dirigido durante más de veinte años, por Angel Ganivet, Joaquín Costa, José Ortega y Gasset, Pío Baroja, Ramón y Cajal, Ramiro de Maeztu, Jacinto Benavente Ramón de Valle-Inclán, Antonio Machado, Azo-

rín, Miguel de Unamuno, etc.... También en la Península el cientismo y el nihilismo habían invadido vastos espacios de la opinión. Sobre todo, una filosofía bastante floja y vaga, llegada de Alemania, el krausismo, revestía un carácter casi oficial: deísmo o divinizismo sin verdadera columna vertebral, el *panenteísmo*, preconizado por Julián Sanz del Río y sus fervientes discípulos, Salmerón, Azcárate, Cossío Giner de los Ríos, etc., constituía sobre todo una doctrina moral, sucedánea de religión, cuyos méritos y servicios, por otra parte, eran innegables, como lo han demostrado muy bien Monseñor Pierre Jobit y Juan López Morillas, pero que era como una filosofía anémica desde el punto de vista gnoseológico. En frente, subsistían, por una parte, una neo-escolástica no menos asténica —por ejemplo, la de Ortí y Lara— rígidamente esclerosada en una actitud de estricta defensiva con las posiciones modernas o pareciendo haber olvidado el mensaje elevado de Balmes y poco dispuesta a renovarse; por otra parte, un espiritualismo introspectivo y ecléctico, en la línea del gran Javier Llorens y Barba, muy desconfiado con respecto a la «metafísica abstractiva», y apreciando únicamente el criterio psicológico del «*seny*»...

Por añadidura, además, toda Europa y casi todo el mundo pensador de la época estaban impregnados entonces de una atmósfera *modernista*: los investigadores que se ocupaban de religión y de la Biblia partían de una convicción previa, a saber: que los dogmas y toda la espiritualidad sagrada eran pura y simple construcción de los fieles, proyección de la imaginación colectiva y que, en suma, el hombre volvía siempre a encontrarse únicamente a sí mismo en el fondo de su piedad cristiana y sus efusiones de creyente.

A la vez, contra los negativistas, materialistas y panteístas o mecanistas, contra los fríos krausistas o los idólatras de la Solidaridad o de la Humanidad, así como contra los partidarios de un tomismo no rejuvenecido en sus propias fuentes y empeñado en aportaciones alógenas de menor valor, se inscribirá Unamuno, esforzándose en volver a traer la especulación filosófica a sus orígenes concretos y no pedantes. De la misma manera, Blondel, enamorado del mismo pensamiento libre y de vanguardia, así como de vida sobrenatural, se alzarán a la vez contra las estrecheces del seco idealismo panteístico y de la neo-escolástica tal como la concebía el Padre Schwalm, y también contra los excesos del naturalismo y del empirismo rastrero; trabajará para devolver la atención sobre la persona y sobre la integralidad de sus dimensiones, de las cuales la más sugestiva es, probablemente, la acción. «Am Anfang war die Tat», decía Goethe.

* * *

Así como lo proclama Albert Camus, en *Le mythe de Sisyphe* (p. 15), «Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie» («Juz-

gar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es responder a la pregunta fundamental de la filosofía»), un mismo cuidado anima, con respecto a eso, a Blondel y a Unamuno; su común punto de partida es, en efecto, «el hombre de carne y hueso», vacilante en el borde del suicidio e interrogándose sobre el sentido profundo de la existencia. «El hombre es cuestión» —y no el pensamiento desencarnado o puramente objetivo: tal es la preocupación fundamental de Blondel. Cada cual conoce el inolvidable principio de su tesis consagrada a *L'Action* en mil ochocientos noventa y tres: «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis. Cette apparence d'être qui s'agite en moi, ces actions légères et fugitives d'une ombre, j'entends dire qu'elles portent en elles une responsabilité éternellement lourde, et que, même au prix du sang, je ne puis acheter le néant parce que pour moi il n'est plus: je serais, donc, condamné à la vie, condamné à la mort, condamné à l'éternité! Comment et de quel droit, si je ne l'ai ni su ni voulu? J'en aurai le coeur net. S'il y a quelque chose à voir, j'ai besoin de le voir. J'apprendrai peut-être si, oui ou non, ce fantôme que je suis à moi-même, avec cet univers que je porte dans mon regard, avec la science et la magie, avec l'étrange rêve de la conscience, a quelque solidité» (Introduction, p. VII). («¿Tiene o no tiene un sentido la vida humana? ¿Tiene o no tiene el hombre un destino? Actúo, pero sin saber aún lo que es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer de fijo quién soy ni siquiera si soy. Esta apariencia de ser que se agita en mí, esas acciones ligeras y fugitivas de una sombra, oigo decir que ellas llevan en sí mismas una responsabilidad eternamente pesada y que, ni siquiera al precio de la sangre, puedo comprar la nada porque para mí esa nada no es ya; ¡estaré, pues, condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! ¿Cómo y con qué derecho, si yo no lo he sabido ni querido? — Me cercioraré. Si hay algo que ver, necesito verlo. Aprenderé, tal vez, si este fantasma que soy para mí mismo, con el universo que llevo en mi mirada con la ciencia y la magia con el extraño sueño de la conciencia, tiene o no alguna solidez»). Estas líneas típicas y muchas otras —que conducían a Le Senne a calificar *L'action* de «libro patético» (*Introduction à la philosophie*, p. 220)— prefiguran verdaderamente aquellas otras por las cuales Unamuno empezará, años más tarde, su *Sentimiento trágico de la vida*, donde se halla planteado francamente, el problema central del hombre concreto y de la supervivencia personal; el gran salmantino escribe: «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo

simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe y juega y duerme y piensa y quiere... Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos». (Ed. Austral, Espasa Calpe, novena edición, 1950, p. 9).

Como lo ha notado Henry Duméry (en *La philosophie de l'action: essai sur l'intellectualisme blondélien*, París, Aubier, 1948, página 58), en Blondel «el primado del sujeto se impone, sucesivamente, en la sensación, en el acto libre, en la conciencia del esfuerzo y por fin en el signo intencional». Según el maestro de Aix-en-Provence, hay que partir siempre de lo concreto, más allá de las tentaciones peligrosas de la abstracción que rechaza lo singular para dedicarse sólo a lo general y a lo anónimo; lo repite, muchas veces, especialmente en un agudo artículo de las *Nouvelles Littéraires* del 12 de noviembre de mil novecientos veintisiete, donde declara tener por designio «rehabilitar lo concreto, lo directo, lo singular, lo encarnado, la letra viviente que abarca todo el compuesto humano» («réhabiliter le concret, le direct, le singulier, l'incarné, la lettre vivente que prend tout le composé humain»). He aquí porqué, también, en *Le Procès de l'Intelligence* (1922, p. 237), opone con vigor al «conocimiento nocional» («connaissance notionnelle»), por el cual nos fabricamos un mundo de representaciones «conocimiento real» («connaissance réelle»), que busca no ya representaciones, imágenes o símbolos, sino «la viva presencia, la acción efectiva, la unión asimiladora, la realidad».

Empero, según la excelente advertencia del R. P. Auguste Etcheverry, Decano de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de Toulouse, en su Comunicación titulada «Connaissance notionnelle et connaissance réelle selon Blondel» para el XI Congreso de las Sociedades de filosofía de lengua francesa, en Montpellier, septiembre de 1961. (cf. Actas, *Les Etudes Philosophiques*, p. 275), «el conocimiento real no es un salto en lo desconocido, una abdicación de la inteligencia frente al sentimiento y a la voluntad». Eso deriva del hecho de que lo concreto no es lo diverso, lo múltiple irracional de Héraclito, sino la rica y prensada trama de la vida universal; «lo concreto, comenta muy bien Duméry (op. cit., p. 93), no es una concreción; el ser es una viviente síntesis y unidad infragmentable»; no hay que practicar una partición disolvente ni una atomización ontológica; lo concreto, que no revela la experiencia de la acción, es una totalidad inagotable y una identidad inalienable.

En esta perspectiva, la filosofía de lo concreto escapa tanto al empirismo analítico como al idealismo desencarnado. «Cuando me impuse como regla implacable, escribe Blondel en *La Pensée* (tomo primero, p. 266), no soltar jamás lo concreto («lâcher le concret») y quedarme a la vez constantemente aferrado a lo singular y a lo

universal, muchos me objetaron que ese era un principio inaplicable [...] Puede parecer a los espíritus simplistas que la idea de lo concreto concertando en sí mismo lo singular y lo universal es un sueño de visionario... Y sin embargo, es esa una visión de *gentes de buen sentido* a la vez miope y quimérica. ¿En esta realidad común de nuestro conocimiento y de nuestra acción, no estamos acaso ligados, por una afinidad de hilos imperceptibles, a todo lo que nos circunda en el tiempo y en el espacio?» («Lorsque je me suis imposé comme règle implacable de ne jamais lâcher le concret et de rester à la fois attaché constamment au singulier et à l'universel, beaucoup m'ont objecté que c'était la un principe inapplicable [...] Il peut sembler aux esprits simplistes que l'idée d'un concret concertant en lui le singulier et l'universel est un rêve de visionnaire... Et pourtant, c'est là une vue de ces «gens de bon sens» qui est à la fois myope et chimérique. Est-ce que, en cette réalité commune de notre connaissance et de notre action, nous ne sommes pas liés, par une infinité de fils imperceptibles, à tout ce qui nous entoure dans le temps et dans l'espace?») Contra las simplificaciones mentales y el constructivismo ideológico y conceptual, que maneja sin cesar, seres de razón, la filosofía blondeliana predicará luego el retorno al resurgimiento total de lo concreto.

Se ha hablado, al respecto, del existencialismo de Blondel; pero el maestro francés ha repelido esa calificación, y ha alegado su sincero apego a la investigación lógica y su aversión para con lo irracional. Digamos, en todo caso, que el gran pensador católico, si no llega hasta el primado de la existencia sobre la esencia, pregonado por Sartre y muchos otros discípulos de la «*Weltanschauung*» aficionada a la derelicción y al «*Dasein*», parte, al menos, deliberadamente, de una conciencia aguda y angustiada por el destino humano, más bien que del problema sereno del conocimiento desinteresado. Debido a esto se ha podido colocar al blondelismo dentro de la rúbrica vitalista.

Aquí, todavía, Unamuno, hay que reconocerlo, va mucho más lejos que Maurice Blondel; en su lucha contra los conceptos y las *quiddidades*, el ilustre Rector de la *Roma del Tormes* ha llegado al paroxismo y ha recusado a la razón misma, considerada por él como un andamiaje artificial e ilusorio. Se sabe cómo, recobrando el tema muy sugestivo del «conatus» universal, descrito por Spinoza, según el cual *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*» (esto es: «cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser») (*Ética*, Libro Tercero, Proposición Sexta), afirma enérgicamente que el querer vivir es el valor mayor para cada uno de nosotros; ¿es necesario recordar las páginas conmovedoras acerca del descubrimiento de la muerte y acerca del anhelo de inmortalidad, aseverado por el culto de los muertos y por la inextinguible necesidad de dejar un renombre personal o una estela de luz?

La continúa zozobra de la muerte aparece —según se sabe— (cf. Alain Guy, «Miguel de Unamuno, pélerin de l'absolu», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1948, tomo I, pp. 75-102), por doquiera en la meditación unamuniana. Recordemos sus poemas «Los vencejos han vuelto» (sobre la precariedad de los hombres, al revés del ciclo de las estaciones), *El Cristo de Velázquez* (sobre todo, el poema primero de la Parte Cuarta, titulado «Muerte», donde la gran Segadora es llamada «Emperadora de la Historia») «El Cristo yacente de Santa Clara, en la iglesia de la Cruz de Palencia» (en *Andanzas y visiones españolas*, Espasa Calpe, Austral p. 179), o también la «Elegía en la muerte de un perro» y cierta página de *Niebla*, donde se lee: «Sí, el segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo» (Espasa Calpe, Austral, 5.ª ed. 1947, p. 162). No podría olvidarse tampoco la obsesión de la muerte que marca con fondo sombrío *Abel Sánchez*, *Paz en la guerra*, *El Marqués de Lumbria*, *El espejo de la muerte*, *Dos madres*, *la Tía Tula*, *Nada menos que todo un hombre*, etc.... Y por ello, más aun a causa de ello, Unamuno es muy español y «castizo».

A los ojos del prócer salmantino (cuyo mensaje, según las justas palabras del Padre Miguel Oromí, es una «filosofía existencial de la inmortalidad»), la hipocresía de un cierto intelectualismo que se dice optimista consiste precisamente en ignorar ese apetito nuestro de supervivencia individual o en disminuirlo por medio de un engaño que pretende satisfacerlo con la inmortalidad subjetiva a la manera de Auguste Comte, esto es, en la posteridad o en nuestras obras, o aun con la consolación de una inmersión en el Todo universal. Citemos la violenta contestación unamunesca, en el capítulo tercero del *Sentimiento Trágico*: «Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engaños del monismo; queremos bulto y no sombra de inmortalidad». (Edic. Espasa Calpe, Austral, 1950, p. 44).

Al revés, hay que asumir plenamente esta aspiración al más allá y buscar su por qué y su para qué. En esa visión, criticando el *cogito* mismo de Descartes, el filósofo español proclama: «lo primitivo no es que pienso, sino que vivo» (op. cit., p. 35). Por lo demás, a su parecer, según la doctrina de Ramón Turró (cuyo

libro sobre *Los orígenes del conocimiento: el hambre* (Barcelona, 1913) ha sido prologado por Unamuno precisamente), el conocimiento tiene fuentes sobre todo biológicas, a las cuales se superponen, después, algunas causas sociales: no se conoce para conocer, pues eso sería inhumano; conocemos para vivir y para convencernos de que sobreviviremos y que la muerte es sólo apariencia. Este «problema afectivo interno» de la sed de inmortalidad es la cuestión central de toda la filosofía. Tal es el «sentimiento trágico de la vida»; consiste en sentir al máximo la distorsión del yo, descuartizado por una parte entre su mira de inmortalidad y la dura experiencia cotidiana de la muerte, y por otra, por la indiferencia helada o la negación perentoria de la ciencia y la filosofía modernas.

Unamuno sigue la huella de esa congoja hasta en el amor humano, que es, ante todo, según él, un anhelo de perpetuación carnal y espiritual a la vez. La primera parte del capítulo séptimo del *Sentimiento trágico de la vida* («Amor, dolor, compasión y personalidad») está consagrada a este amor sexual, que puede llevarnos a la caridad, al *agapè*, a condición de ser profundizado y superado. También en las novelas unamunescas esta finalidad grandiosa del *erós* está expuesto al desnudo: por ejemplo, en *La Tía Tula* (donde la abnegación familiar de la soltera, sacrificándose a su hermana Rosa, y después al linaje de ésta, se halla descrita con vigor), o aun en *Dos Madres* (representando el instinto irresistible de maternidad) o en *Nada menos que todo un hombre* y en *Niebla*, etc.... Esa apetencia está pintada igualmente en el teatro de nuestro autor: principalmente en *Raquel encadenada*, *El hermano Juan*, *Fedra*, *El otro* y otras obras. Convendría, por fin, citar las páginas de *La Agonía del cristianismo*, donde la «hombria de la fe», esto es, la voluntad ardiente de que haya un Dios, está asimilada a la *gana*, de otro modo: a una *pulsión* muy fuerte de la carne y, más crudamente, a la necesidad de reproducción; no olvidemos tampoco el capítulo del mismo volumen sobre el hererodoxo Reverendo Padre Hiacynthe Loyson, ávido de paternidad y de palingénesis...

* * *

Este sentido de lo trágico, como lo ha observado con pesar el profesor Paul Ricoeur en su obra *Philosophie de la volonté* (París, Aubier, 1949, tomo Primero, p. 34) está ausente de la meditación blondeliana, que conserva casi siempre el sosiego del docto aunque alcanza algunas veces cierto estremecimiento. De acuerdo con el espíritu de su generación y de la Sorbona de entonces, Blondel parte esencialmente (tanto en su Trilogía como en su tesis doctoral), no de lo absurdo o del nadismo radical, sino de la inquietud humana ante el conflicto de la autonomía y de la heteronomía en nuestra existencia. Midiendo la notable despropor-

ción entre nuestro impulso hacia el uso total de nuestra libertad y las graves imposiciones que padecemos continuamente, observa el «entrechoc», «entre-choc», o la «antibolia» (*L'Action*, 1893, página 324) experimentada por nuestra volición en su esfuerzo para bastarse; y examina entonces las diversas actitudes que han intentado tomar los hombres para escapar a tales sujeciones: desde el «diletantismo», que no logra eludir el problema, hasta el «pesimismo», que fracasa en el atolladero de la nada.

El *método de inmanencia*, al cual recurre aquí de manera original y famosa, no es esta «doctrina» o este «principio» de inmanencia que reprocha precisamente no sólo a los racionalistas integrales, sino aun a su amigo cristiano Edouard Le Roy (por ejemplo, en una carta a este último, del 16 de noviembre de 1905: cf. *Lettres philosophiques*, París, Aubier, 1961, pp. 251-262) y que consiste en encerrar al hombre en su interioridad natural y en reducir todo a las potencialidades del sujeto. Dicho método reside más bien en un análisis escrupuloso de la totalidad concreta del yo, que, rehusando todo extrinsecismo y lo que Blondel llama el «monoforismo», denuncia en el hombre una inadecuación constante entre nuestra «voluntad querida», es decir lo que creemos querer —y nuestra «voluntad queriendo», es decir, el dinamismo espontáneo y espiritual que anima todas nuestras diligencias intelectuales o materiales. El filósofo de Aix sigue de esa manera la expansión de la acción humana a través de la sensación, del esfuerzo intencional, de la cooperación social de la familia, de la patria y de la humanidad; y después en la moral natural y utilitaria, en la metafísica y en la moral desinteresada; por fin, en la «superstición», donde el hombre, ensayando alzarse hacia un absoluto religioso, pone el Infinito en ciertos objetos finitos y termina en un aborto de su pretensión.

La insatisfacción perpétua de nuestra acción nos obliga entonces, según Blondel, a reconocer en el seno de nuestra persona, una laguna fundamental, un vacío insondable, que atestigua «la inevitable trascendencia de la acción humana» y la irrecusable necesidad de Dios en la que se encuentra. «Dans mon action, écrit le maître, il y a quelque chose que je n'ai pu encore comprendre et égal; quelque chose qui l'empêche de retomber au néant, et qui n'est quelque chose qu'en n'étant rien de ce que j'ai voulu jusqu'ici. Ce que j'ai volontairement posé ne peut donc ni se supprimer ni se maintenir: c'est ce conflit qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle; et c'est la réalité de cette présence nécessaire qui rend possible en nous la conscience de ce conflit même. Il y a un «unique nécessaire». Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme: car c'est de lui que part le déterminisme même, dont tout le sens est de nous ramener à lui» (*L'Action*, Parte Cuarta, I, Tercer Momento, p. 339). («En mi acción, hay algo que no he podido aun comprender ni igualar;

algo que le impide regresar a la nada; y que sólo es algo por no ser nada de cuanto he querido hasta aquí. Lo que voluntariamente he establecido no puede, pues, suprimirse ni mantenerse: ese conflicto explica la presencia forzada, en la conciencia, de una afirmación nueva; y es la realidad de esta presencia necesaria la que hace posible en nosotros la conciencia del conflicto mismo. Hay un «único necesario». Todo el movimiento del determinismo nos lleva a este término; en efecto, es de él de donde parte el determinismo mismo, cuyo sentido es devolvernos a él»).

Dicho de otra manera, el estudio más estricto del corazón humano lo revela trabajado por un inextinguible tormento de infinitud, que no puede venir de él mismo y que supone obligatoriamente *El Ser y los seres (L'Être et les êtres)*, según el título de la admirable obra de Blondel en 1935). Sería sin duda, exagerado decir que la naturaleza postula la sobrenaturaleza; pero debe admitirse que hay en la naturaleza varias «piedras de espera» («pierres d'attente») para lo sobrenatural y que no se podría restringir al hombre al plano natural (como lo hacen los agnósticos o los ateos) ni pretender violentar a la naturaleza llevándose autoritariamente, desde fuera, una Revelación sin continuidad ninguna con sus deseos profundos (como ciertos tradicionalistas, de la escuela «integrista» de Joseph de Maistre y de Louis de Bonald). Por eso, hemos de suscribir a la justa nota del R. P. Juan Roig Giro-nella en su gran tesis sobre *La filosofía de la acción*: «Blondel ha ejercido sobre muchos filósofos no escolásticos una influencia bienhechora, al mostrarles la contingencia del pensamiento, del ser y de la acción humanos, en un tiempo en que el racionalismo creía poder fabricar un dios con la inmanencia propia» (Madrid, C.S.I.C., 1943, p. 233).

Blondel debió defender su método de inmanencia sobre dos frentes: contra los naturalistas e idealistas a-religiosos, Gabriel Séailles o León Brunschvicg por ejemplo, que le reprochaban abdicar de la razón y de la independencia de la libre investigación en provecho de una adhesión a la religión positiva; y también contra ciertos tomistas de su tiempo, que exigían que partiera *ab initio* del cuerpo de conceptos ya hechos y recibidos, del contenido objetivo de la Fe, en lugar de partir (como Descartes, Kant y los modernos) del sujeto y sus implicaciones. El filósofo francés contestó sucesivamente a unos y otros.

En su *Lettre a la Revue de Métaphysique et Morale*, en mil novecientos noventa y cuatro, destinada a los immanentistas integrales, especialmente a Xavier León, Blondel justifica su tentativa de restituir al examen racional más respetuoso todo el dominio religioso, y, contra los partidarios de la «filosofía separada» que rechaza hasta el problema de lo sobrenatural, deplora la abstención de la inteligencia francesa en ese punto, mientras Alemania e Inglaterra estudian, desde hace mucho tiempo, el pensamiento religio-

so. «J'essaye —escribe— de restituer a la raison ce que, en des sens opposés, le fanatisme a également tort de lui soustraire, ou, pour mieux dire, je tâche d'introduire le rationalisme en ce qu'il niait et en ce qui le niait [...] Entre la croyance et la science, il y a un point de jonction perpétuelle, c'est l'action). («Intento restituir a la razón lo que, en sentidos opuestos, el fanatismo hace igualmente el agravio de sustraerle, o, por mejor decir, me esfuerzo en introducir el racionalismo en aquello que negaba y en aquello que lo negaba [...] Entre la creencia y la ciencia, hay un punto de unión perpétua, es la acción»). Empleando hasta el límite más extremo los recursos más sinceros de la razón, el método de inmanencia consigue conjurar el dualismo excesivo del pensamiento moderno, que, a través de varias corrientes de la escolástica, el protestantismo y el kantismo, oponía radicalmente la naturaleza y la gracia.

Similarmente la *Lettre sur l'Apologétique (Carta sobre la apologética)* (1896), enviada por Blondel a la revista *Annales de philosophie chrétienne*, fija excelentemente la posición del problema, dirigiéndose, esta vez, a los creyentes. Según los modernos, observa el maestro, «nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda en alguna manera a una necesidad de expansión y [...] no hay a su parecer, verdad sólida y precepto admisible que no sean, de alguna manera, autónomos y autóctonos» (p. 28) («rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion et [...] il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admisible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone»). Despojando esta reivindicación de lo que podría tener de antropocéntrico y orgulloso, Blondel admite su legitimidad y la concilia con la enseñanza de la Iglesia, según la cual la verdad trascendente no es el fruto del pensamiento humano, sino un regalo gratuito y sobrenatural de la gracia divina. En efecto, a los ojos del maestro, el método de inmanencia consiste simplemente en «mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser, vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous sommes et nous pensons en réalité» (p. 33) («poner en ecuación en la conciencia misma lo que parecemos pensar, querer y hacer, con lo que hacemos, somos y pensamos en realidad»): eso, sin prejuzgar el origen y el valor del contenido de nuestra idea de la Trascendencia.

Este procedimiento, que algunos comentadores aproximan a la fenomenología, consiste, según las agudas palabras de Paul Archambault, en su obra *L'Oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Bloud, Cahiers de la Nouvelle Journée, 1928, pp. 66-67) en «critiquer les uns par les autres les divers phénomènes qui composent notre vie intérieure, à en montrer la liaison, à en dérouler le déterminisme [...] et par l'échelon du transcendant auquel est suspendu tout le dynamisme de notre vie mentale, nous sommes

préparés à un avenir ultérieur, à une possibilité supérieure; si, en effet, ce transcendant a daigné se comunicar, et si l'état psicológico que resulta en nous de cette vocation se traduit, fut-ce obscurément, et anonymement, en nostre vie, alors ce n'est plus seulement la notion d'un transcendant qui apparaît, c'est le problème même du surnatural qui se pose et s'impose» (p. 67) («en criticar los unos por los otros los diversos fenómenos que componen nuestra vida interior, en mostrar la vinculación entre ellos, desarrollar su determinismo [...]; y el escalón de lo trascendente al cual está suspendido todo el dinamismo de nuestra vida mental, nos prepara a un porvenir ulterior, a una posibilidad superior; si, en efecto, ese trascendente se ha dignado comunicarse, y si el estado psicológico que resulta en nosotros de esta vocación se traduce, aún oscura y anónimamente, en nuestra vida, entonces no es sólo la noción de un trascendente la que aparece, es el problema mismo de lo sobrenatural el que se plantea y se impone»). A la vez indispensable e inaccesible al hombre, lo sobrenatural está presente en nosotros como término supremo de la finalidad profunda de nuestro ser: por el hecho mismo de nuestra insuficiencia, sentimos la necesidad de una añadidura para nuestra condición humana, y el progreso de nuestro querer nos confiere la aptitud para recibirla; según la hermosa fórmula de Blondel, «si notre nature n'est pas chez elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez lui dans notre nature» (*Lettre sur l'Apologétique*, p. 438) («si nuestra naturaleza no está en lo suyo en lo sobrenatural, ésta está en lo suyo en nuestra naturaleza»).

* * *

Se ve claramente que Blondel está tan lejos de adoptar una posición fideísta como de sumarse al idealismo. Según una frase de Gastón Berger, «su filosofía es una filosofía del impulso... Pero esa acción plantea a la inteligencia preguntas precisas. Todo el movimiento que suscita y sostiene conduce a plantear con toda claridad una opción precisa («sa philosophie est une philosophie de l'élan... Mais cette action pose à l'intelligence des requêtes précises. Tout le mouvement qu'elle suscite et qu'elle entraîne conduit à poser, en toute clarté, une option précise») (*Les Etudes Philosophiques*, 1958, n.º 2, *article* «Hommage aux philosophes aixois», discours au IXème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, à Aix-en-Provence, septembre 1957). Crítica aguda de la vida, el blondelismo es también un intelectualismo auténtico, deseoso de evitar lo irracional. Es, sobre todo, por ese cuidado de mesura y de armonía por lo que el filósofo de Aix, al declarar en *Le probleme de la philosophie catholique* (p. 44) «haber intentado, como creyente, un esfuerzo de filósofo», difiere sensiblemente de Unamuno. Este, en efecto, hostil a toda «ideocracia» (cf. el ensayo unamuniano así titulado), toma deliberadamente partido contra toda forma de racionalidad y se burla de la lógica y de la ciencia;

recordemos la novela *Amor y pedagogía*, sátira del cientismo de Avito Carrascal. Es que la respuesta de la inteligencia y de la alta cultura al enigma de la inmortalidad le parece a Unamuno muy decepcionante, porque a sus ojos arruina para siempre toda espera de supervivencia y lo explica todo por el mecanicismo y el materialismo, destruyendo las nociones de sustancia y de alma. Por lo demás, la razón está frecuentemente acusada por el «místico energúmeno» (según la denominación forjada por Ortega y Gasset) de ser fría, impersonal, estática y cobarde, tan insuficiente para nuestro corazón como para nuestro entendimiento mismo del universo. Inclinado, como Proudhon, hacia las antítesis definitivas, el sabio de Salamanca —contradiciendo a Hegel— proclama, en *Del Sentimiento trágico de la vida*: «Todo lo vital es antirracional y todo lo racional es antivital» (p. 34) y hace el elogio (entre otras obras, en el último capítulo del *Sentimiento trágico* y en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, como en lo que escribe *En torno al casticismo*) del quijotismo espiritual, esto es del entusiasmo que desdeña las pseudo-evidencias del sentido común y los teoremas del conocimiento sabio.

¿Se dirigirá a la teología? Aquí también, la respuesta a nuestra angustia parece a Unamuno muy falaz. Por cierto, el catolicismo romano afirma la inmortalidad, pero comete la falta de buscar un apoyo en favor de esa creencia por medio de argumentos racionales, puramente sofisticados, dice, de los Griegos. La «abogacía teológica» (sic), confluyente del aristotelismo, del estoicismo y del neoplatonismo, más o menos bien aglomerados con el mensaje judeo-cristiano que promete la resurrección, es un monstruo, «una catedral de adobe» (p. 65). El tomismo, en particular, siguiendo las huellas de la Gnosis y del intelectualista San Clemente de Antioquía, cometió la equivocación de racionalizar la fe; al revés, la tradición nominalista, escotista o voluntarista fue más prudente, pues había visto el aspecto arbitrario de los dogmas. El gran error es «querer creer con la razón y no con la vida» (p. 67). Ninguna transacción es posible. Hay que optar.

La elección de Unamuno no va, empero a la *fe del carbonero*, que es, según él, una aceptación pasiva y tranquila, simple conformismo, sin espíritu crítico. Rehusando explícitamente la resignación de la muchedumbre de los fieles, así como la desesperación del nihilismo, se decide por la duda trágica y la lucha religiosa, en pro de la fe agónica; repite la invocación del padre del niño epiléptico en el Evangelio de San Marcos: «Creo, Señor; ayúdame mi incredulidad» (*Sentimiento*, p. 100). Esa fe militante y paradójica desecha el opio dulcificante, mas bien quiere que se vierta vinagre sobre la llaga siempre abierta del creyente; se desenvuelven en una ética sin conexión, donde la caridad reviste formas extremas, algunas veces heroicas. Reclamándose de San Pablo, de Pascal y de Kierkegaard, el filósofo salmantino escribe: «Cristo

vino a traernos agonía, lucha y no paz» (en *La agonía del cristianismo*, p. 22, Reed. de 1937, Espasa-Calpe, Madrid). Oponiendo el cristiano y exaltante resurgimiento de la carne a la pálida inmortalidad griega del alma sola, Unamuno discierne en ese punto la antinomia entre el verbo (la tradición oral) y la letra (la tradición escrita); por encima de todo, celebra «the will to believe», la voluntad pragmatista de creer aconsejada por W. James.

El mismo tema se encuentra en *La fe* y en el sugestivo artículo *¡Adentro!* predicando el retorno a la interioridad. *Mi Religión* encierra la conocida fórmula: «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aún a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es lucha incesante e incansable con el misterio» (p. 10). En este nivel, Unamuno, hace sin equívoco, profesión de heterodoxia, rehusando todos los dogmas y ritos: «me repugnan los ortodoxos que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos» (p. 11). Opuesto al dogmatismo clerical o laicista, el caballero de la *fe cordial* exhala los gritos de su corazón para despertar a los entorpecidos. Y en su estudio *Verdad y Vida*, acepta fogosamente el *modernismo* (por ejemplo, el de Loisy y Tyrrel), al mismo tiempo que, en *San Manuel Bueno, mártir*, celebra la intrepidez de un sacerdote que ha perdido la fe, pero continúa su vida cotidiana ocultando a los otros su estado de ánimo. En el mismo sentido, hay que citar la *Oración del ateo* (en el *Rosario de sonetos líricos*), o sus referencias a Chestov.

* * *

Mientras Unamuno se endurece de esa manera en una dialéctica de contradicción que vuelve las espaldas a la Iglesia constituida, tanto como a los medios ateistas para abandonarse a un potente romanticismo de la afectividad, Blondel, que busca, como él, al Dios vivo y no simplemente al Primer Motor, pero que no quiere renunciar ni a la comunión eclesial y sacramental ni a los pasos racionales hace un uso no interrumpido de la deducción y de la intuición (que llama «prospección»), y dedica toda su larga carrera a conciliar a la vez, por una parte, la ciencia con la fe subjetiva y, por otra, esta última con el depósito literal y dogmático de la Revelación, guardado y transmitido por el Magisterio. He aquí por qué las condenaciones de la Encíclica *Pascendi* contra los modos abusivos del inmanentismo no valen para con el blondelismo, que se contenta en mostrar la inserción del Espíritu Santo en el orden racional y temporal, el cual tenía, en cierta manera, la nostalgia y la premonición de dicho Espíritu sin poder alzarse hasta él por sus propias fuerzas. En una carta al Padre Semeria (19 de agosto de 1896), Blondel explica que se limita a estudiar «l'enchaînement des phénomènes qui constituent la foi subjective ou, du moins, le baptême de désir» («el encadenamiento de los

fenómenos que constituyen la fe subjetiva o, al menos, el bautismo de deseo» (en *Lettres philosophiques*, p. 92).

Llegado a ese punto, el alma humana se halla en una encrucijada, pues Dios no podría serle impuesto; encuentra una «opción» decisiva (cf. comparar con la tesis sobre *La Acción*, pp. 339-358) o, si se prefiere, una «agnición» (palabra usada en la segunda *Acción*, la de la Trilogía, en 1934-937) según Blondel la alternativa es la siguiente: «ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre, ou nous livrer à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire. 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» («o excluir de nosotros toda otra voluntad distinta de la nuestra o entregarnos al ser que no somos como a lo único saludable. El hombre aspira a hacerse dios: ser dios sin Dios y contra Dios, o serlo por Dios y con Dios, tal es el dilema» (*L'Action*, 1893, p. 356).

En ese plano, el filósofo de Aix desemboca en lo que llama el «panchristisme» («pancristismo») (en *Correspondance Blondel-Valensin*, I, p. 44). Así como Unamuno se abisma en la meditación dolorosa del Crucificado, arquetipo que se atreve a volver a hallar en Don Quijote sufriendo por la justicia, Blondel se abraza con fervor al ajusticiado del Gólgota y ya se sabe con qué densidad de pensamiento y emoción escribe en 1900 (en la editorial Bloud) su libro sobre *La psychologie dramatique du mystère de la Passion de Oberammergau*. Henri Bouillard ha subrayado vigorosamente este aspecto cristológico de Blondel, en su reciente obra *Blondel et le christianisme* (París, Ed. du Seuil, 1961), donde analizando el último capítulo de la tesis sobre *La Acción* (capítulo añadido algún tiempo después de la defensa de dicha tesis), escribe acerca del pasaje donde Blondel ve en Cristo el Mediador integral entre la immanencia y la trascendencia: «au penseur chrétien, le Verbe incarné apparaît comme l'entre-deux solide de ces aspects solidaires» («Al pensador cristiano, el Verbo encarnado, parece así como el sólido «entre-dos» de esos aspectos solidarios» (p. 162); y Bouillard añade agudamente: «Constater que le mystère du Médiateur résout l'énigme philosophique d'une constante fonction médiatrice ce n'est pas exiger l'Incarnation, c'est profiter de la lumière qu'apporte sa notion, en qu'on n'a pas trouvée ailleurs» («Comprobar que el misterio del Mediador resuelve el enigma filosófico de una constante función mediadora, no es exigir la Encarnación, es aprovechar la luz que trae su noción, y que no se ha encontrado en otra parte»). Por lo demás, toda la obra de Blondel sobre *La philosophie et l'esprit chrétien* (París, P. U. F., 1944) —principalmente la Parte Cuarta y el «Excursus, (II)— constituye el ahondamiento de ese tema de Jesús-Mediador, que eleva a todos los espíritus «hasta el edificio sobrenaturalizado» (p. 233). Idéntica cosa ocurre en la obra *Les exigences philosophi-*

ques du christianisme, donde son estudiados «Le sens chrétien» y «L'assimilation» como trasposición de la analogía, y también en *Histoire et Dogme* (1904), en *Le problème de la philosophie catholique* (1933) y en los *Carnets intimes* (1961, Ed. du Seuil). Indudablemente, la filosofía de la acción es una filosofía «orante» (según la fórmula misma propuesta por Blondel) y abierta sobre una teología completa, fiel a todos los signos consagrados de la religión católica.

* * *

En conclusión, la filosofía de lo concreto en Blondel y Unamuno se rebela contra todas las formas de un extrinsecismo y de «afe-rencia» («afférence») brutal, abogando por un llamamiento al «yo» que siente y quiere. No por azar se han encontrado ambos pensadores en una análoga actitud política y social, contra los conservadores y los reaccionarios, recordemos la simpatía de Blondel por el movimiento del *Sillon*, animado por un progresista cristiano, Marc Sangnier, y su intervención en 1921 contra el maurrasismo de *La Acción Francesa* («L'Action Française»), un periódico monárquico extremista, y también, en la «Semana Social» de 1928, contra el Internacionalismo, y, por fin, en su volumen de 1939, *Lutte por la civilisation et philosophie de la paix*, contra el fascismo y el nazismo; de la misma manera, Unamuno luchó siempre contra una extrema-derecha que le fue hostil, y fue encarcelado en Fuerteventura por la dictadura de Primo de Rivera. Ambos filósofos han insistido sobre la experiencia primordial de nuestra existencia encarnada y Unamuno habría podido firmar esta fórmula de Blondel: «à l'abstraite et chimérique *adaequatio speculativa rei et intellectus* se substitue la recherche méthodique de l'*adaequatio realis mentis et vitae*» (a la abstracta y quimérica *adaequatio speculativa rei et intellectus* se sustituye la investigación metódica de la *adaequatio realis mentis et vitae*) (en *Le Point de départ de la recherche philosophique*, artículo de los *Annales de philosophie chrétienne*, tomo 152, 1906, p. 2-35).

He aquí por qué ambos escritores están de acuerdo para preferir, al idealismo ateo así como al realismo aristotélico, hipótesis de trabajo más modernas y más flexibles. Según Lavelle (en su libro *La philosophie entre les deux guerres*, 1942, p. 145), Blondel busca «una verdad que esté profundamente *inviscerada* en lo real y que tenga siempre para nosotros el carácter de un *estímulo* («une vérité qui soit profondément *inviscéréé* dans le réel et qui ait toujours pour nous le caractère d'une stimulation»). Unamuno anhela, asimismo, por un conocimiento anclado en la existencia. Y ambos buscan una «lógica de la acción». Desembocan, por fin, en la alta mística. Blondel se nutre de San Agustín, de San Bernardo, de San Ignacio, de Pascal, de Malebranche, de Maine, de Biran y de Newman, así como de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz; Unamuno admira a Santa Teresa, a

San Ignacio, a los quietistas, a los autores ascéticos, a Fray Luis de León, a Pascal, etc. Y el optimismo de temperamento de Blondel no hubiera contradicho el optimismo de conquista de Unamuno, exclamando: «¡Plenitud de las plenitudes y todo es plenitud!» (título de un corto, pero efusivo, ensayo suyo).

Sus dos caminos, se separan, en cambio, desde sus juicios respectivos sobre la razón; Blondel se declara «panlogista» y su método, aparentado al «análisis reflexivo» de Lagneau (o, más bien, como dice Bouillard, al «análisis regresivo»), guarda siempre el contacto con el racionalismo y los sabios, por una parte, y, por otra, con los teólogos, cuyas doctrinas ahonda cada día más; Unamuno tiene sólo sarcasmos para con la lógica y piensa que la ciencia conduce necesariamente al ateísmo y al materialismo; se entrega enteramente a las peligrosas efusiones de una sensibilidad anárquica. Sobre todo —mientras Blondel se une lealmente a la tradición eclesial, cuyas exigencias constitutivas acepta, rehusando el modernismo—, Unamuno repele toda incorporación al cuerpo de la Iglesia y toda teología especulativa.

Sin duda, las causas de aquellas divergencias son diversas y complejas; hay que buscarlas probablemente, en su voluntad y en las diferencias caracterológicas, pero también en las diferencias de medios y fuentes. Mientras Unamuno conoció sólo a los autores protestantes o arreligiosos y una escolástica entonces decadente, Blondel tuvo el privilegio de ser iniciado en las mejores tentativas de la renovación católica, desde Gratry y Ollé-Laprune (su maestro de la Escuela Normal Superior, del cual criticaba empero el «concordismo») hasta Laberthonnière, Wehrlé, Deschamps o Fonsgrives y otros...

En todo caso, hay que reconocer, que, gracias a estos dos hombres —que no se conocieron ni se citaron nunca— la especulación filosófica marcó en su camino una vuelta capital. Su influencia recíproca en sus respectivos países fue y permanece grande; ha permitido el desenvolvimiento del espiritualismo cristiano actual en Francia y en España, desde Valensin o Zaragüeta, hasta Zubiri, Gouthier o Mounier, por ejemplo. La problemática de Blondel fue, tal vez, más matizada, pero la de Unamuno fue más ardiente y comunicativa, en correspondencia directa con la idiosincrasia de la patria de cada uno, patrias hermanadas para lo mejor y lo peor, en la investigación ardiente y el servicio incansable de la verdad duradera. Nada más.

ALAIN GUY
docteur ès-lettres

*Chef de travaux d'Histoire de la Philosophie à la
Faculté des Lettres de Toulouse*

*Président de la «Société Toulousaine de Philosophie»
Chargé de la Documentation de l'Institut d'Etudes
Hispaniques de l'Université de Toulouse.*