

MAURICE BLONDEL Y LA CRISIS MODERNISTA, 100 AÑOS DESPUÉS.

A TRAVÉS DE OLIVA BLANCHETTE

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI*

Sumario: 1. *Presentación: Blondel, un maestro de la espiritualidad occidental.* 2. *L'Action, 1893; La Lettre, 1896. La paradójica irrupción de un maestro del pensar.* 3. *Las profundas motivaciones religiosas de la filosofía de Blondel.* 4. *El punto de partida de Blondel: la fenomenología de la acción intencional.* 5. *El lugar de Blondel en la crisis modernista.* 6. *El atractivo metodológico de la exégesis modernista de Loisy.* 7. *La postura ambivalente inicial de Blondel ante el modernismo teológico.* 8. *La condena del modernismo teológico por Pío X en la Pascendi de 1907.* 9. *La cuestión social y la disolución de la revista «Annales» por Blondel en 1913.* 10. *Los debates con Maritain en 1919 y 1926 sobre el antimodernismo, la mística y la Acción Francesa.* 11. *El debate cultural con Gilson en 1929 y 1932 sobre la posibilidad de una filosofía cristiana.* 12. *La lenta maduración a partir de 1928 hacia un nuevo sistema filosófico.* 13. *La etapa final, 1932-1949: la posibilidad de una filosofía católica.* 14. *La síntesis doctrinal final: el acceso fenomenológico a lo Absoluto.* 15. *El punto de partida: la ontología de lo concreto.* 16. *El acceso al papel de la Iglesia y del Estado respecto de lo espiritual y lo sobrenatural.* 17. *El obrar providente divino en la historia a través de la Iglesia y del Estado.* 18. *Conclusión, 100 años después: ¿Superó Blondel la crisis modernista?*

1. PRESENTACIÓN: BLONDEL, UN MAESTRO DE LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL

OLIVA BLANCHETTE (1929) – doctor en filosofía por la Universidad de Laval (Québec) y profesor jubilado del Boston College -, reúne una doble condición. Por un lado, es un medievalista especialista en Boecio, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Por otro lado, es un profundo conocedor de las tendencias sociales y políticas más recientes de orientación posthegeliana, postmarxista y postilustrada respecto de los actuales procesos de globalización económica y cultural. Por su parte Blanchette retrotrae su interés por Blondel a sus inicios de los estudios universitarios en la Universidad de Lovaina de los años 50, así como a lo largo de sus posteriores trabajos en los años 60 y 70 en la Riviera francesa, en Aix-en-Provence, junto a Nathalie Panis, sin duda la principal colaboradora y albacea de Blondel. Posteriormente en 1984

* Universidad de Navarra, Campus Universitario, 31009 Pamplona, Navarra (España).
E-mail: cortiz@unav.es

tradujo *L'Action* de Blondel al inglés. Precisamente esta amplia atalaya le ha permitido reconstruir la recepción tan paradójica que a partir de 1950 tuvo el pensamiento de Maurice Blondel (Dijon, 1861 - Aix-en-Provence, 1949) por parte de la filosofía contemporánea.¹

En efecto, primeramente en los años 60 Blondel fue malinterpretado, como Blanchette pudo comprobar durante sus estudios en la Universidad de Lovaina. Se le identificaba como uno de los promotores del movimiento derechista *L'Action Française* de Maurras que fomentó actitudes *antimodernas*, contrarias a necesidad de poner al día la actuación política de los católicos en la vida pública, cuando simplemente cuestionaba el seguimiento de unas estrategias de tipo uniformista.² Posteriormente en los años 80 y 90, sin embargo, sería sistemáticamente postergado por parte de la *postmodernidad* por haber pretendido recuperar una genuina *espiritualidad occidental* mediante una justificación fenomenológica aún más estricta de la presencia de “*lo sobrenatural*” en la vida humana a partir del ahora denostado principio moderno de inmanencia, en un momento donde estas propuestas estaban totalmente obsoletas.³

A este respecto Blanchette reivindica el papel tan decisivo que el pensamiento de Blondel⁴ habría desempeñado a la hora de garantizar la persistencia de algunos rasgos esenciales de la *espiritualidad occidental* en un momento de gran hostilidad respecto de la *religión*, y en concreto respecto de “*lo sobrenatural*”, tanto por la irrupción de la llamada *crisis modernista* de principios del siglo xx, como por la aparición del posterior *postmodernismo* actualmente vigente. De ahí que ahora se proponga a Blondel como el iniciador de una síntesis superadora, mediante la que se espera evitar los radicalismos y las unilateralidades de tipo moderno y postmoderno. A este respecto a lo largo de diez capítulos de la primera parte, *Un viaje interior*, se lleva a cabo un análisis en profundidad de su trayectoria intelectual y de los grandes debates en los que participó, mientras que se dedican los ocho capítulos de la segunda parte, *La recopilación sistemática*, a reconstruir las aportaciones más originales de su filosofía.⁵

¹ M. BLONDEL, *Action* (1893). *Essay on a Critique of Life and Science of Practice*, O. Blanchette (tr.), University of Notre Dame, Notre Dame 1984.

² J.-Y. CALVEZ, *Chrétiens, penseurs du social*. Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac. 1920-1940, Cerf, Paris 2002.

³ R.T. CIAPALO, *Postmodernism and Christian philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1997.

⁴ O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2010.

⁵ A. LIVI (ed.), *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “praeambula fidei”*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.

2. *L'ACTION*, 1893; *LA LETTRE*, 1896. LA PARADÓJICA IRUPCIÓN
DE UN MAESTRO DEL PENSAR

Blanchette describe a Blondel como un auténtico maestro del pensar que habría tenido una irrupción explosiva en la historia del pensamiento con una edad relativamente joven, sin pasar a nadie desapercibido. A este respecto el mayor éxito profesional que ahora se le atribuye a lo largo de su trayectoria intelectual habría consistido en la defensa de su brillante tesis doctoral, *L'Action* en 1893, con solo 32 años, como ahora se comprueba en el primer capítulo, *Irrumpiendo en la escena intelectual*. En efecto, fue entonces cuando localizó este original punto de partida de sus análisis *fenomenológicos* acerca de las *realidades espirituales*, y especialmente de lo *sobrenatural*. Además, en aquella ocasión habría sabido enfrentarse a las críticas persistentes que a lo largo de la defensa de la tesis doctoral le formularon Boutroux, Janet, Marion, Brochard o Séailles con una gran brillantez, luciendo a partir de entonces el flamante título de doctor en filosofía por la Sorbona. En concreto le reprocharon cinco aspectos poco claros en sus propuestas, a saber: la ocultación de los presupuestos no confesados de su propio método, la excesiva obscuridad y el hermetismo de sus exposiciones teóricas, el escaso interés mostrado por las cuestiones prácticas de tipo ético, el sentido tan impreciso con que habría descrito la realidad total en donde ahora se enmarca su teoría de la acción intencional, o las motivaciones sobreentendidas claramente teológicas de sus propuestas.⁶

Por su parte Blondel en el turno de réplica habría rechazado estas objeciones poniendo de manifiesto cuatro rasgos metodológicos de su *descripción fenomenológico-pragmática de la acción intencional*, a saber: el carácter estrictamente filosófico de su propuesta, la pretensión claramente confesada de llenar un clamoroso vacío cultural, la preocupación específica por los problemas de fundamentación más que por los de aplicación concreta, el propósito de elaborar una teoría acerca de la realidad total desde una simple teoría racional de la acción intencional en sí misma neutral, sin necesidad de partir de unos presupuestos teológicos o religiosos preconcebidos.⁷

De todos modos esta brillantez de los inicios chocaría con enormes resistencias, cuando en 1896 Brunschvicg le rebatió en nombre del núcleo naturalista irrenunciable del principio moderno de inmanencia. Por su parte Blondel se defendió de este ataque con unos argumentos similares a los usados anteriormente frente al tribunal de su tesis doctoral, pero con un resultado muy decepcionante, sin estar a la altura de las circunstancias, al menos según Blanchette. En efecto, en su opinión, Blondel habría dado un paso en falso al dar a

⁶ R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel 1882-1893*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963.

⁷ J. LACROIX, *Maurice Blondel. Su vida, su obra*, Taurus, Madrid 1966.

entender en la *Lettre* de 1896 al editor de los «Annales» donde aparecieron este tipo de críticas, que los argumentos en su caso aportados eran muy débiles e insuficientes, sin poder proponer otros argumentos mejores que efectivamente contrarrestasen a las objeciones tan precisas ahora formuladas en nombre del principio de inmanencia.⁸

En efecto, para Blondel, los argumentos de la filosofía moderna adolecían de una visión excesivamente naturalista y fragmentaria de la *realidad total*, incluido lo *divino*, sin tampoco admitir una posible apertura verdaderamente compartida a lo *espiritual* o a lo *sobrenatural*. En cambio la filosofía clásica habrían abusado innecesariamente al introducir una *superposición* meramente *concordista* entre principios en sí mismos extrínsecos, como a su modo de ver ocurrió con la correlación entonces establecida entre lo natural y lo sobrenatural, sin justificar la dependencia recíproca existente entre ambos extremos. No establecieron entre lo finito y lo infinito una hibridación de tipo *espiritual* mejor articulada, que a su vez fuera verdaderamente capaz de garantizar una transición sin saltos entre ellos, ya se justificara con la ayuda de la razón o de la fe.⁹

En cualquier caso ahora Blanchette hace notar como Blondel sólo lograría una fundamentación adecuada a la altura de las expectativas que el mismo había creado en la *trilogía* o *cuatrilogía* que elaboraría 40 años después, en el periodo entre 1934 y 1946, cuando acabó perfilando un sistema filosófico propiamente dicho, contando ya entre 73 y 85 años de edad. De todos modos antes llegar a ese momento hubo una larga trayectoria intelectual en la que se mostraría muy vacilante y dubitativo, como lo demostraría a lo largo de su participación en los *tres grandes debates* en los que de algún modo se vio involucrado. Pero antes veamos las raíces de su modo de pensar.¹⁰

3. LAS PROFUNDAS MOTIVACIONES RELIGIOSAS DE LA FILOSOFÍA DE BLONDEL

Sin duda fue N. Panis quien le supo transmitir a Blanchette el profundo sentido católico de Blondel. Así se comprueba en el segundo capítulo, *El despertar de la luz divina a través de la acción humana*. Se reconstruye el contexto católico de su formación infantil y juvenil, en contraste con el profundo *vacío religioso* que encontró en la formación laica recibida hasta 1880 en el Liceo y en la Facultad de Letras de Dijon, así como en la Escuela Normal Superior de París hasta 1883, dejando una herida que nunca quedó del todo cicatrizada. En esta última tuvo como profesores a Boutroux y Ollé-Laprune, ambos católicos, y por compañe-

⁸ H. DUNMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «lettre» de 1896*, Presses Universitaires de France, París 1954.

⁹ *Le centenaire de Maurice Blondel, 1861-1961*, en sa Faculté des lettres d'Aix-Marseille, Ophrys, París 1963.

¹⁰ F. GIACCHETTA, *Ontologia e gratuità. La metafisica dell'amore in Blondel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.

ros de clase a Duhem y especialmente Delbos. Entonces nació su interés por Maine de Biran, Leibniz o su devoción a la Eucaristía, en un clima académico laico muy enrarecido respecto de los temas religiosos. Posteriormente vendría su temprana vocación a la enseñanza de la filosofía, basada en el mandato evangélico, “Id, y enseñar a todas las gentes”, así como su primer fracaso en el examen de agregación, su primera estancia a Roma en 1895 y la definitiva superación de este mismo examen. Finalmente, el traslado al Liceo de Aix-en-Provence entre 1886 y 1891, hasta la presentación de su tesis doctoral en 1893, ya en París.¹¹

A este respecto el carácter profundamente religioso de Blondel chocó desde un primer momento con los planteamientos excesivamente *naturalistas*, fragmentarios y escépticos de determinadas filosofías modernas de la inmanencia. Por su parte Blanchette, en el tercer capítulo, *La filosofía original acerca de lo sobrenatural*, da razón de la duplicidad de textos existentes de *La acción* de 1893, debido a la larga prolongación que se vio obligado a introducir para defenderse de las críticas recibidas. Sin embargo no se desdijo de su tesis principal, reafirmando en la justificación de lo sobrenatural a partir de la exigencia irrenunciable de tener que elegir cara a Dios que se hace presente en cualquier experiencia religiosa de lo espiritual.¹²

En efecto, habría sido entonces cuando concibió que la fenomenología debería remitirse a una *teoría de la acción* abierta a lo absolutamente infinito, que fuera capaz de trascender la primacía que el principio de inmanencia otorga al *espíritu pensante finito* o *conciencia*. De ahí que ahora la teoría de la acción también debiera admitir una referencia compartida por todos los espíritus pensantes a una *realidad total* infinita, incluido lo divino y concretamente lo *sobrenatural*, sin permitir que la *conciencia espiritual finita* quedara aislada de un modo solipsista dentro de sí misma. Pero en ningún caso se deberían considerar este tipo de propuestas fenomenológicas como el resultado de una mera *superposición forzada* que viniera originada por la imposición de un falso *concordismo* o *convergencia extrínseca* meramente ideológica, mística o religiosa, como a su modo de ver habría ocurrido en determinadas versiones tradicionales de la filosofía medieval.¹³

4. EL PUNTO DE PARTIDA DE BLONDEL: LA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN INTENCIONAL

El punto de partida de la *fenomenología de la acción intencional* de Blondel habría consistido en la inevitable referencia fenomenológica que el *espíritu humano* o

¹¹ A.E. VAN HOFF, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Herder, Freiburg 1983.

¹² J. MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007.

¹³ F. INCIARTE, A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2002.

conciencia hace de un modo compartido a una *realidad total*, incluido el ser de Dios y la propia existencia de lo *sobrenatural*.¹⁴ Así se comprueba en el capítulo cuarto, *La vocación a la filosofía*. Se trata del periodo de 1893 inmediatamente posterior a la defensa de sus tesis doctoral, cuando trató de dar una solución a la tensión anterior entre la respectiva educación familiar y académica. Además, coincidió este periodo con sus primeras lecturas transcendentales del principio moderno de la inmanencia por recurso a la noción leibniziana del *vínculo substancial* existente entre las mónadas, o de la propia filosofía de Espinoza, al modo propuesto por su amigo Delbos. Sin embargo los acontecimientos se precipitaron. Primero sopesó la posibilidad de hacerse sacerdote, después tuvo un primer intento fallido de matrimonio y, finalmente conoció a Rose Royer en Quincy-le-Vicomte, con la que definitivamente se casó. Se describe el posterior viaje de novios a Roma en aquel mismo 1893, la audiencia con León XIII, instalándose provisionalmente en Lille. Allí nacería el primero de sus tres hijos en 1895, Carlos, a la vez que se preparaba para dar el paso a la Universidad.¹⁵

De todos modos su propuesta no tenía cabida en las formas de pensar entonces dominantes. No era admisible una posible apertura a la *infinitud* de la *totalidad de lo real*, que conllevara la consiguiente aceptación de lo trascendente, lo divino y, en definitiva, lo *sobrenatural*. Especialmente este rechazo se produjo en el caso de Brunschvicg (1869-1944), defensor de un idealismo crítico, basado a su vez en un positivismo metodológico muy estricto. Por el contrario Blondel pretendió establecer una profunda hibridación fenomenológica de tipo *espiritual* entre lo *finito* y lo *infinito*, entre lo *natural* y lo *sobrenatural*, dando un sentido trascendente más alto a determinadas propuestas de la filosofía moderna de la inmanencia muy conocidas.¹⁶

De todos modos la vida continuó. En este sentido el capítulo 5, *Hacia un discurso del método para la filosofía de la religión*, describe su posterior traslado a Aix-en-Provence junto con Rose en 1896, donde nacieron sus otros dos hijos. Su vuelta como filósofo consagrado le permitió comprar la casa donde viviría el resto de sus días, a pesar de que ya entonces aparecieron las primeras dificultades habituales a la hora de conciliar la vida familiar y profesional. Todo ello coincidió con la redacción de diversas cartas en 1894 y la poco acertada *Lettre* de 1896 en respuesta a las objeciones de Brunschvicg. En cualquier caso la aparición de un conjunto de problemas burocráticos, hicieron que su incorporación definitiva a la Universidad se pospusiera unos meses, a principios de 1897. Pero a pesar de estas dificultades, se siguió reafirmando en el segui-

¹⁴ A. LLANO, *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*, Ariel, Madrid 2007.

¹⁵ C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999.

¹⁶ B. SAINT-SERNIN, *Blondel. Un univers chrétien*, J. Vrin, París 2009.

miento del procedimiento apologetico más universal y válido propuesto por Descartes o Spinoza a la hora de separar la filosofía respecto de la religión. En su opinión, este método apologetico evitaba las numerosas superposiciones forzadas y el concordismo yuxtapuesto que se seguía haciendo presente en numerosas propuestas tomistas del llamado método Le Querdec.¹⁷

Blondel propuso una reformulación del *discurso del método* cartesiano que permitiera la justificación de este tipo de saltos mediante diversos procedimientos, tanto clásicos como modernos. Por ejemplo, el análisis de la *acción intencional* de Aristóteles permitía dar un salto entre dos posibles polos opuestos del obrar humano, como son los bienes *finitos* que se pueden alcanzar en un corto plazo de tiempo; y, por otro lado, aquellos otros deseos inmanentes de felicidad *infinita* a largo plazo, o más bien eternos, a pesar de ser un salto que nunca se podrá llegar a realizar completamente en esta vida. Pero también admitió el proceso de ascesis interior que, según Pascal, justifica un posible tránsito desde las acciones intencionales temporales de los distintos espíritus pensantes hasta las verdades eternas compartidas por todos, reeditando la llamada vía interior de acceso a Dios de Agustín de Hipona.¹⁸

De todos modos la originalidad de Blondel sobresaldría especialmente a la hora de recurrir al principio moderno de inmanencia para justificar este tipo de saltos fenomenológicos compartidos entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno. Con este fin recurrió a diversos procedimientos, como a la noción de *vínculo substancial* leibniziano, a la *correlación espinozista* entre la substancia y sus modos, tal y como propuso su amigo Delbos, a la noción de *incondicionalidad* en Kant, Fichte, Schelling o Hegel, o a la *realidad existencial* en Kierkegaard. De todos modos se trata de una correlación fenomenológica llena de enigmas y misterios, y susceptible de errores y malinterpretaciones, como de hecho sucede en el fanatismo y la superstición.¹⁹

5. EL LUGAR DE BLONDEL EN LA CRISIS MODERNISTA

El primer gran debate en el que participó Blondel vino provocado por Alfred Loisy cuando publicó en 1902 *El evangelio de la Iglesia*, punto de partida emblemático del llamado *modernismo teológico*. En este sentido es muy expresivo el título del capítulo sexto, *La crisis modernista de la apologetica católica*. Todo ello coincidiría con una larga licencia por enfermedad entre 1901 y 1906, cuatro años después de incorporarse a la Universidad, así como con la elaboración por parte de Blondel de diversos proyectos de 1896, 1898, 1900 y especialmen-

¹⁷ D. MURGIA, *La filosofia dell'azione di Maurice Blondel*, Luciano, Napoli 2008.

¹⁸ Y. CHIRON, *Pascal, le savant, le croyant. Une biographie*, Jubilé, Paris 2009; IDEM, *Pascal, el sabio, el creyente*, Palabra, Madrid 2009.

¹⁹ G. A. MCCOOL, *From unity to pluralism. The internal evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York 1989.

te 1901, que culminarían con la publicación en 1944 y 1945 de *La apologética y el espíritu cristiano*, ya al final de su vida. A este respecto el contexto de futuro libro fueron las propuestas de una renovación de la apologética cristiana formuladas en el Congreso Mundial de filosofía de 1900, bajo la dirección de Lalande, con la participación de los numerosos colaboradores, como fueron Schwalm, Bremond, Laberthoniere, Beaudoin, van Hügel o Rousselot. Les reunió el propósito claro de elaborar un diccionario de apologética filosófica que se situara más allá del idealismo y del realismo, pero que contó con la participación de numerosos modernistas favorables al uso apologético transcendente del principio moderno de inmanencia.²⁰

Blondel justificó esta nueva forma de *apologética filosófica* más completa en diversos artículos de 1903, así como en la posterior publicación de *Historia y dogma* de 1904 o en *El punto de partida de la investigación filosófica* de 1906. De este modo se encontró en el centro de una controversia pública con distintas propuestas, desde las más tradicionales del Cardenal Déchamp, a las claramente heterodoxas acerca de los milagros de Le Roy, o las provenientes de un *vitalismo naturalista* como el de Bergson. Por su parte Blondel habría pretendido encontrar una más correcta articulación entre la historia, la tradición y el dogma, sin superposiciones sobrevenidas extrínsecas, pero sin tampoco pretender justificarlas en virtud de un historicismo relativista. De todos modos lo habría logrado al precio de ganarse innecesariamente un gran número de detractores por no haber perfilado previamente el sentido final de sus anteriores críticas a los argumentos apologéticos tradicionales.²¹

De todos modos el protagonismo en este tipo de propuestas lo abanderó el abad Loisy. En su caso defendía una visión puramente naturalista e historicista de Jesucristo, como si se tratara de un personaje meramente humano similar a los demás, desdoblando la imagen que de sí mismo tuvo: por un lado, la conciencia humana del Jesús histórico con todas las limitaciones habituales en estos casos; y, por otro, el resto de atributos sobrenaturales altamente mitificados que desde un inicio le atribuyeron sus seguidores, y que posteriormente los acrecentarían las posteriores formulaciones dogmáticas de la Iglesia, sin tener en cuenta aquellas anteriores limitaciones simplemente naturales. Se trataba de una propuesta que desde sus inicios pretendía emular la exégesis bíblica protestante del idealista Harnack, resultando muy provocativa desde un punto de vista estrictamente apologético, aunque exigiera cuestionar al menos provisionalmente la propia divinidad de Jesucristo.²²

²⁰ G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma 2000.

²¹ G. COFFELE, *Apologética e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma 2004.

²² H. WALDENFELS, *Jesus Christ and the Religions. An Essay in Theology of Religions*, Marquette University Press, Milwaukee (Wis) 2009.

De todos modos las propuestas de Loisy tuvieron desde su inicio grandes detractores, como fueron los dominicos Schwalm y Gayraud, o sus antiguos profesores Ollé-Laprune y Boutroux, aunque también tuvo fervientes seguidores. Por su parte Blondel se vio involucrado indirectamente en la llamada *crisis modernista* ocurrida entre 1901 y 1907, en la medida que también por su parte proponía un método apologético estrictamente filosófico con unas pretensiones renovadoras en parte similares a las de Loisy, a pesar de que entre ambos acabarían apareciendo discrepancias insalvables.²³

6. EL ATRACTIVO METODOLÓGICO DE LA EXÉGESIS MODERNISTA DE LOISY

Al principio Blondel se habría sentido sinceramente atraído por las propuestas exegéticas tan sugerentes del *modernismo teológico* de Loisy, en la medida que podían ser un medio insustituible para llevar a cabo una auténtica apología filosófica del cristianismo frente al racionalismo exegético de Harnack. Al menos así lo habría expresado en su poco acertada carta antes mencionada de 1896 como contrarreplica a las críticas recibidas por Brunschvicg. Sin embargo pronto se desengañó, con la enorme sorpresa del abad Wehrle, del eclesiástico Mourret, del propio Loisy o de otros modernistas, como el barón von Hügel, el director del seminario de París, el fogoso oratoriano Laberthonnière o Tyrrell. Todos habían tratado de convencerle inútilmente de la similitud de sus respectivos proyectos intelectuales, como ahora se comprueba a través de la correspondencia que ambos mantuvieron, a pesar de las evidentes diferencias existentes entre ellos. Además, estas discrepancias se acrecentaron cuando Blondel advirtió la interpretación meramente naturalista e historicista de la religión propuesta por Loisy, al modo de Brunschvicg, pero con un inconveniente añadido: en su caso no sólo negaba la divinidad de Jesucristo, sino que extrapolaba este tipo de propuestas respecto de la Iglesia y sus dogmas en general, sin poder ya seguir postulando una auténtica referencia a lo *sobrenatural*.²⁴

Blondel también advirtió entonces las peligrosas desviaciones que en el ámbito estrictamente filosófico se podían derivar de diversos planteamientos modernistas, como era el historicismo de Loisy, el cientifismo de Frémont, el eticismo de Bourget, el esteticismo de Chateaubriand y Huysmans, el vitalismo de Fonsegrive, el intelectualismo de Ollé, el socialismo de Brunetière y Lacordaire, el ideologismo de Gayraud. Para contrarrestar estas tendencias propuso la elaboración de una nueva *apologética filosófica mas completa* que fuera a su vez compatible con la formulación moderna del principio de inmanen-

²³ A. BOTTI, R. CERRATO, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, QuattroVenti, Urbino 2000.

²⁴ C. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Knecht, Frankfurt 1988.

cia, tratando de evitar dos posibles excesos: por un lado, la ilusión idealista y el historicismo relativista del inmanentismo filosófico radicalizado de algunos teólogos modernistas, especialmente Loisy o antes Harnack; y, por otro lado, la superposición forzada o el concordismo yuxtapuesto entre razón y fe que con frecuencia también se hacia presente en la apologética cristiana tradicional.²⁵ Por su parte Blondel siguió manteniendo mientras tanto animadas conversaciones con los anteriores amigos seguidores del movimiento modernista, como si efectivamente hubiera un acuerdo tácito entre ellos. En efecto, coincidían en mostrar sus simpatías hacia las innovaciones metodológicas propuestas por la exégesis bíblica modernista de Loisy, sin atreverse a mostrar públicamente sus posibles discrepancias. Por su parte las propuestas de Loisy se divulgaron muy rápidamente a través de dos publicaciones, *El evangelio y la Iglesia* de 1902 y *Autour d'un petit livre* de 1903. Las formuló con el claro propósito de contrarrestar las propuestas más radicales de la exégesis bíblica protestante del idealista Harnack, aunque desde un principio se dudó de su efectiva capacidad argumentativa de contrarrestar este tipo de propuestas.²⁶

7. LA POSTURA AMBIVALENTE INICIAL DE BLONDEL ANTE EL MODERNISMO TEOLÓGICO

Según Blondel, las propuestas de Loisy permitirían iniciar una adecuada “apología histórica de la religión” desde unos presupuestos verdaderamente científicos, aunque estaba muy lejos de compartir todos los extremos de sus propuestas. Estas vacilaciones intelectuales confundieron a Loisy, haciéndole pensar que las propuestas de Blondel a favor de una apologética filosófica en el fondo coincidían respecto de los planteamientos exegéticos modernistas. Sin embargo pronto se desengañó, con gran sorpresa de Wehrlé y Mourret. Esta ruptura se haría definitiva cuando Blondel advirtió en Loisy una absoluta carencia de fe en la divinidad de Jesucristo, sin que tampoco sus reiterados propósitos de reelaborar sus escritos llegara a concretarse. Por eso Blondel a partir de 1903 se sumó públicamente a las críticas del *relativismo historicista* y del *naturalismo tan radicalizado* presente en el modernismo teológico. Se trata de críticas que anteriormente también habían sido formuladas contra él mismo por los dominicos Schwalm y Gayraud, así como por sus antiguos profesores Ollé-Laprune y Boutroux, pero que ahora aceptaba sin ningún tipo de reparos.²⁷

²⁵ E. GABELLIERI, P. de COINTET (eds.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, Parole et silence, Paris 2007.

²⁶ R. CIAPPA, *Rivelazione e storia. Il problema ermeneutico nel carteggio tra Alfred Loisy e Maurice Blondel (febbraio-marzo 1903)*, Liguori, Napoli 2001.

²⁷ L.-F. VALDÉS, *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*, Cruz, México 2005.

El argumento decisivo que motivó este cambio de actitud en Blondel fue el siguiente. En su opinión, Loisy confundía la conciencia que Jesús tenía de sí mismo respecto de la que le atribuían los destinatarios de su mensaje, como si en su caso también necesitara del testimonio de sus interlocutores para hacerse una idea de sí mismo. Se generaba así un círculo vicioso en sí mismo *historicista*, donde la visión de sus interlocutores predominaba sobre la conciencia de Jesús, sin tampoco llevar a cabo un previo análisis de las condiciones exigidas para que pudiera tener lugar una *revelación* de naturaleza verdaderamente sobrenatural. Es decir, un análisis donde además de tener en cuenta a los interlocutores, también se tuviera en cuenta el efectivo papel de la *tradición* y de la autoridad de la Iglesia en la efectiva transmisión de la auténtica imagen que Jesús tenía de sí mismo. Describir esta compleja articulación de influencias fue el objetivo de la *historia de los dogmas*, sin poder ya conceder a todas las imágenes de Jesús un igual valor.²⁸

Evidentemente no todo fueron discrepancias entre Blondel y el *modernismo teológico*, sino que también hubo puntos comunes. No sólo debido a la relación de amistad que mantuvo con algunos de sus preconizadores más señalados, sino también por las paradójicas similitudes que se establecían con algunas de sus respectivas propuestas metodológicas. De todos modos en la elaboración de la *Historia de los dogmas* en 1904 Blondel trató de evitar dos extremos igualmente perniciosos a los que eran propensos las apologéticas tomistas y modernistas. Por un lado, el *externalismo objetivista* a la hora de valorar la formulación de los dogmas, sin tener en cuenta las condiciones subjetivas que exige la transmisión de una verdad histórica, como de hecho ocurría en el método tomista Le Querdec. Pero simultáneamente también se debería evitar que los condicionantes subjetivos impuestos por los receptores del mensaje con vistas a configurar una tradición y garantizar así una transmisión fidedigna de unas determinadas verdades dogmáticas acabaran generando un relativismo aún más historicista. A este respecto Blondel exigía que una *apologética filosófica* verdaderamente completa reuniera dos propiedades. Por un lado, debería ser capaz de superar la contraposición entre idealismo y realismo que se suele derivar de la aceptación de un principio de inmanencia. Pero, por otro lado, debería poder afirmarse como continuadora de la *filosofía perenne* de la *espiritualidad occidental*, al modo propuesto en aquella época por Delbos, Schwalm, Brémond o el propio Schelling.²⁹

²⁸ P. REIFENBERG, A. VAN HOOFF (hrsg.), *Tradition - Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung: 100 Jahre Maurice Blondels „Histoire et Dogme“ (1904-2004)*, Echter, Würzburg 2005.

²⁹ L. GEIJSSEN, “Mitt-Wissenschaft”. F.W.J. Schellings *Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitlehre*, Alber, Freiburg 2009.

8. LA CONDENA DEL MODERNISMO TEOLÓGICO POR PÍO X
EN LA *PASCENDI* DE 1907

En cualquier caso el debate modernista sólo fue el punto de partida de otros debates aún más apasionados. Al menos así se comprueba en el capítulo siete, *Hacia un amplio compromiso social*. Aparentemente el *modernismo teológico* se disolvió con una gran rapidez, con posterioridad a la publicación del decreto *Lamentabili* y de la Encíclica *Pascendi* de San Pío X en 1907. En efecto, fue entonces cuando se condenaron de forma expresa los errores de Loisy, a la vez que se volvió a recomendar explícitamente el estudio de Tomás de Aquino en los estudios teológicos, sin dejar abierta expresamente ninguna otra posibilidad. La redacción de la encíclica se atribuye al superior religioso Joseph Lemius, que posteriormente daría numerosas muestras de una actitud extrinsicista obsesiva respecto al modo de articular razón y fe, lo natural y lo sobrenatural, tanto en el ámbito teológico como social, al menos según Blanchette.³⁰

Por su parte la compleja personalidad de Loisy, al que Blondel admiraba tanto, se acabó derrumbando ante el cúmulo de dificultades con que se enfrentó, sin que la esperada rectificación de sus tesis iniciales acabara por concretarse de algún modo, apartándose definitivamente por iniciativa propia de la Iglesia. Blondel mantuvo a partir de 1907 un profundo temor a poder ser condenado, dada la colaboración tan directa que la revista *Annales* había prestado a la divulgación de las ideas modernistas, a pesar de que en ningún caso la revista avalara las opiniones de sus colaboradores, como posteriormente se pudo comprobar. De hecho una vez publicada la encíclica se creó una gran expectación por la postura que iba a adoptar la revista al respecto, sin que tampoco Blondel se llegase a pronunciar en concreto.³¹

Blondel inicialmente pensó que la encíclica podría suponer un serio obstáculo para su proyecto intelectual de elaborar una nueva apologética filosófica aún más completa a favor de lo sobrenatural, a partir de una reformulación del principio moderno de la inmanencia que fuera compatible con el cristianismo. De hecho en aquel momento le invadió un gran temor de poder caer en una posible condena a este respecto, dado el apoyo que en reiteradas ocasiones había mostrado por la exégesis bíblica del modernista Loisy. De todos modos Blondel pronto advirtió como el Cardenal Déchamp distinguía tres modos de concebir el *principio de inmanencia* dentro de la encíclica, uno claramente condenado, pero otros dos admisibles, siempre que se cumpliera un requisito básico muy cuestionado por los modernistas: aceptar una posible

³⁰ PÍO X, *Pascendi dominici gregis. Sugli errori del modernismo*, Cantagalli, Siena 2007.

³¹ C. ARNOLD, G. VIAN, *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella, Roma 2010.

apertura a un horizonte de transcendencia y a las realidades sobrenaturales, aunque para ello hubiera que admitir a modo de complemento implícito las propuestas de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino.³²

En cualquier caso la Encíclica dejó abierta la caracterización de lo sobrenatural, ya se formulara desde una actitud inmanentista o simplemente externalista, según se siguieran las propuestas de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino. En este contexto el jesuita Fonsegrive defendió, por un lado, el carácter plenamente *naturalista* del cristianismo desde un punto de vista preferentemente externalista o tomista, especialmente en temas éticos y sociales. En cambio Blondel defendió la caracterización del catolicismo como un *estado trasnatural* que a su vez hace posible la *doble emergencia* de lo *sobrenatural* con la ayuda de la gracia y otro tipo de dones, tanto a un nivel externo o social como interno o personal. En su opinión, esta segunda dimensión interior era la más definitiva desde el punto de vista agustinista, a pesar de ser la dimensión más olvidada, a su modo de ver, en la condena del modernismo por parte de la *Pascendi*.³³

9. LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA DISOLUCIÓN DE LA REVISTA «ANNALES» POR BLONDEL EN 1913

De todos modos la situación se acabaría complicando aún más cuando Blondel comprobó la incompreensión provocada por su negativa en 1906 a admitir una posible alianza con *L'Action Française*, un partido de intelectuales englobado indistintamente por católicos y algunos agnósticos, como Maurras o el personalista Mounier. Debate que se encrespó aún más debido a su participación en 1909 en unas *Semanas sociales* dedicadas defender los ideales de justicia propuestos en la *Rerum Novarum* por León XIII en 1891, dando lugar a una agria polémica con el jesuita Descoqs. Se le criticó a Blondel por defender un “modernismo social” de tipo *transformista*, mientras Descoqs se acabaría mostrando mas cercano al *restauracionismo* monárquico de Maurras. En este sentido se manifestaron en contra de Blondel el dominico Garrigou-Lagrange, sucesor de Schwalm, o el jesuita Tonquédec, así como otros tomistas, justo en el momento menos oportuno en el que arreciaba la polémica acerca del modernismo. En efecto, según Blondel, el proyecto político de Maurras tenía el peligro de ofrecer una visión uniformista (monophorisme) del cristianismo, fomentando un planteamiento *externalista* claramente dirigista a la hora de regular la vida social, sin advertir la necesidad de atender también a la *doble*

³² S. CASAS, C. IZQUIERDO (eds.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Eunsa, Pamplona 2008.

³³ C. CADORETTE, *Catholicism in Social and Historical Contexts. An Introduction*, Orbis, Maryknoll (NY) 2009.

emergencia externa e interna de lo sobrenatural a la hora de fundamentar las relaciones humanas.³⁴

En este contexto tan polémico Blondel también participó en diversas iniciativas intelectuales, como fueron los *Annales de Philosophie Chrétienne*, con la colaboración directa de algunos modernistas, como Bremond o Archanbaut, a la vez que seguía manteniendo su amistad con el abad Wehrlé y el jesuita Valensin, o con diversos seguidores de Maritain, como Lefebvre, sin tampoco refugiarse en planteamientos de tipo jansenista o simplemente místico. De todos modos este panorama intelectual tan polémico acabaría abruptamente con la intervención de la autoridad competente en 1913 cuando puso en el *Índice* de libros prohibidos las publicaciones de carácter modernista de su amigo el fogoso oratoriano Laberthonnière, prohibiéndole hablar en público de determinados temas, extremo que éste siempre respetó. Por su parte las habladurías añadirían que Blondel se había salvado de la condena por ser laico, por no poderle atribuir una directa responsabilidad en lo ocurrido dada su escasa formación teológica. De todos modos al final Blondel optó por interrumpir la publicación de los *Annales* aquel mismo 1913, sin tampoco dar más explicaciones, aunque manteniendo una relación más bien tensa con Laberthonnière hasta su muerte en 1932.³⁵

10. LOS DEBATES CON MARITAIN EN 1919 Y 1926 SOBRE EL ANTIMODERNISMO, LA MÍSTICA Y LA ACCIÓN FRANCESA

En cualquier caso el final de la licencia por enfermedad como profesor en la Universidad de Aix-en-Provence entre 1901 y 1906 vino acompañado de otros acontecimientos. Así se comprueba en el capítulo ocho, *El filósofo de Aix*. Se describe la denuncia de que fue objeto por parte de la Universidad por enviar a sus hijos a un colegio católico, las vacaciones familiares en la región francesa de Burgundy y su participación directa en la inicial conversión y posterior ordenación sacerdotal del turco Alli Mulla en 1905.³⁶ Su primera meta en el curso 1910-1911 consistió en introducir a Tomás de Aquino en el marco de la filosofía moderna, a la vez que también trató de renovar el cartesianismo desde una lectura abierta a lo sobrenatural. Fue entonces cuando comenzó a explicar su futura *trilogía* dedicada al pensar, al ser y a la acción, haciendo a su vez una referencia explícita a los nuevos filósofos más recientes, como Nietzsche. Todo ello habría coincidido con la primera guerra mundial de 1914 a 1917,

³⁴ P.J. BERNARDI, *Maurice Blondel, Social Catholicism, and l'Action Française. The Clash Over the Church's Role in Society During the Modernist Era*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2009.

³⁵ R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel, 1893-1913*, Aubier, Paris 1966.

³⁶ M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008.

con la movilización de su hijo mayor, Carlos, y con la trágica muerte de su amigo Delbos durante la contienda. Posteriormente sobrevendría el fallecimiento temprano de su mujer Rose en 1919, después de una larga y dolorosa enfermedad de más de dos años, así como la boda de su hija mayor Isabel en 1921. Finalmente en 1923 pediría una nueva licencia temporal por enfermedad que acabaría suponiendo su definitiva retirada de las aulas. En 1926 también llevaría a cabo un tercer viaje a Roma con motivo de la elección de Pío XI.³⁷

En este contexto tan abigarrado fue donde se fraguó un *segundo debate* con una fuerte carga social, prolongación de sus precedentes en 1906 y 1909, con posturas cada vez más radicalizadas. En esta ocasión se entrecruzaron los temas más sublimes con los más terrenales, como fueron la mística y la peculiar estrategia política de *L'Action Française*. El detonante del debate fue la publicación de *Antimoderne* de Maritain en 1919 que acabaría imprimiendo al movimiento de *L'Action Française* de un fuerte carácter reaccionario, haciendo que Maurras se reafirmase en su interpretación externalista y dirigista de la vida social.³⁸ A este respecto el enfrentamiento llegaría al máximo cuando en 1923 Maritain rechazó el carácter tomista del principio de *dobles emergencias* externa e interna de la vida social de Blondel. En cualquier caso su amigo Duhem, así como los jesuitas neotomistas de la Escuela de Lovaina, apoyarían en 1924 las propuestas de Blondel, cuestionando los pronunciamientos de Maritain.³⁹

De todos modos en 1926 se volvió a recrudecer la polémica anterior acerca de la validez del principio moderno de inmanencia en el contexto del debate sobre el *misticismo*. Blondel trató de evitar los numerosos malentendidos y paradojas acerca del principio de inmanencia que por motivos opuestos se acabaron haciendo presentes en Kierkegaard y Hegel, sin tampoco llegar a convencer a sus detractores tomistas. En efecto, en este contexto Maritain llegó a acusar a Blondel de *herejía*, por mostrar una excesiva confianza en su pretensión de “naturalizar lo sobrenatural” al modo jansenista, con el agravante de pretender justificarlo en nombre de las virtualidades espirituales del principio moderno de inmanencia. En su opinión, resultaba inadecuado pretender abordar lo *místico* mediante un método meramente racional o naturalista, cuando se trataba de una experiencia religiosa de carácter supraracional que debería ser analizada mediante otro tipo de procedimientos estrictamente teológicos.⁴⁰

³⁷ M. GUASCO, *El modernismo: los hechos, las ideas, los personajes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

³⁸ P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, París 1999.

³⁹ P. DORIA, *La condanna della “doctrina Maritain”*, Aracne, Roma 2008.

⁴⁰ B. LAZIER, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton University, Princeton 2009.

En su respuesta Blondel recondujo la polémica al ámbito social y político donde se había generado. Hizo notar la necesidad de tener en cuenta las motivaciones internas a la hora de pretender configurar una sociedad más cristiana.⁴¹ Por su parte Blondel le objetó a Maritain que sólo buscarse justificar una orientación teocrática de la *política real* mediante la aplicación de un *empirismo organizativo* de tipo dirigista, que a su vez debería ser supervisado en todo momento por la autoridad eclesiástica correspondiente, cuando este tipo de subordinaciones a un agnóstico como Mauras le resultaban absolutamente inaceptables. El debate de todos modos acabaría tomando un sesgo más académico cuando intervino Brunschvicg defendiendo la centralización de los estudios de filosofía en París a fin de garantizar un correcto seguimiento del principio de inmanencia, frente a la postura de Blondel favorable a una descentralización mediante la puesta en marcha de la *Société d'Études philosophiques du Sud-Est*.⁴²

11. EL DEBATE CULTURAL CON GILSON EN 1929 Y 1932 SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA

La publicación en 1914 por parte de Gilson de *Estudios sobre el tomismo* desencadenó un *tercer debate cultural* de gran calado intelectual, como se acabaría demostrando en la práctica. Se trata de la conocida controversia acerca de la posibilidad de una *filosofía específicamente cristiana* a lo largo de la Edad Media. A este respecto Gilson había tratado de responder así a la llamada de León XIII en la *Aeterni Patris* de 1879 a favor de una rehabilitación del tomismo en los estudios filosóficos y teológicos eclesiásticos. Sin embargo la propuesta contó desde un primer momento con el rechazo de Bréhier y el propio Brunschvicg, viéndose Blondel también involucrado. En su caso no compartió completamente la propuesta de Gilson, aunque fuera por las razones opuestas a las que entonces se adujeron.⁴³

En general Bréhier y Brunschvicg rechazaron la propuesta de Gilson por considerarla una contradicción sin sentido, que se atrevía a cuestionar el carácter estrictamente racional y naturalista de toda filosofía basada en el principio de inmanencia, cuando la pretendida superioridad epistemológica de la fe sólo respondía a una necesidad de tipo psicológico o a lo sumo cultural. La polémica en cualquier caso afectaba de lleno a Blondel, que defendía la posibilidad de una apologética filosófica plenamente racional que permitiera un posterior salto a la fe, siempre que previamente se eludieran las interpre-

⁴¹ P. CHENEAUX, «*Humanisme intégral*» (1936) de Jacques Maritain, Cerf, Paris 2006.

⁴² J.-H. SORET, *Philosophies de l'Action catholique. Blondel-Maritain*, Cerf, Paris 2007.

⁴³ A. LIVI, *Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica "Aeterni Patris"*, Ares, Milano 1979.

taciones meramente naturalistas, racionalistas o culturalistas del principio de inmanencia, al modo propuesto por Brunschvicg o antes Kant.⁴⁴

De todos modos los primeros en reaccionar fueron los defensores de una filosofía cristiana específicamente tomista, como fueron Van Steenberghen, Sertillanges y especialmente Maritain. En todos los casos se manifestaron claramente a favor de las propuestas de Gilson, aunque con algunos matices. Por ejemplo, algunos jesuitas neotomistas, como Rousselot, Scheuer, Marechal y de Broglie, enmarcados en la llamada Escuela de Lovaina, defendieron un *neotomismo*, que a su vez exigía introducir algunos retoques en algunas de las tesis más conocidas de la filosofía de Tomás de Aquino. Por ejemplo, rechazaron las vías tomistas referidas precisamente al acceso al Ser infinito de Dios, por considerarlas argumentos concordistas que eran incompatibles con la formulación kantiana del principio de inmanencia, aunque tampoco compartieran los procedimientos de tipo precrítico seguidos por Blondel.⁴⁵

Por su parte Blondel no manifestó en principio ninguna objeción respecto de la filosofía aristotélico-tomista. De hecho su interés por Tomás de Aquino se remonta al curso 1911-12, cuando lo leyó directamente en sus textos. Lo hizo antes de que lo propusiera Gilson en 1914, provocándole una admiración similar sino mayor, aunque ambos dieran a sus respectivas iniciativas un sentido muy distinto. Blondel mostró un interés preferente por Agustín de Hipona, y se vio implicado en la polémica ya tardíamente cuando en 1929 Gilson publicó *La introducción al estudio de San Agustín*. Advirtió con sorpresa que Gilson otorgaba una superioridad manifiesta a la filosofía tomista respecto de la agustiniana, tomándola como una doctrina más precisa y conforme a la razón natural, pero concibiéndolas como dos modelos cristianos de racionalidad incompatibles entre sí.⁴⁶

Blondel abordaría explícitamente la controversia en diversos artículos de 1930 y especialmente con motivo de la publicación de *La cuestión de la filosofía católica* en 1932. En su opinión, Agustín de Hipona ofrecía una vía mucho más directa que la tomista respecto de una posible apertura racional a la *realidad total*, a lo divino y a lo sobrenatural, por un procedimiento más fácil de compartir por el conjunto de culturas y mentalidades, sin ser tampoco dos modelos de racionalidad incompatibles. De todos modos reconoció que el tomismo se había demostrado especialmente válido para la racionalización teológica de la fe.⁴⁷

⁴⁴ A.C. ENGLISH, *The possibility of Christian philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, Routledge, New York 2007.

⁴⁵ A.V. FABRIZIANI, *Blondel e i neotomisti. Momenti di un dibattito epistemologico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

⁴⁶ P. DE COINTET, *Maurice Blondel. Un réalisme spirituel*, Carmel, Toulouse 2000.

⁴⁷ AUGUSTINE, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, P. King (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2010.

12. LA LENTA MADURACIÓN A PARTIR DE 1928
HACIA UN NUEVO SISTEMA FILOSÓFICO

Blondel inició la elaboración de un nuevo sistema filosófico una vez que ocurrieron tres hechos decisivos: la definitiva desaparición de *L'Action Française*, después de la condena del movimiento por Pío XI en 1926; el inicio de diccionario filosófico de Lalande aquel mismo año; y el posterior debate con Maurras en 1927, dejando claras sus diferencias respectivas. Al menos así se muestra en el capítulo nueve, *El itinerario filosófico*. Por su parte la reconstrucción literaria de este largo periodo de maduración interior la llevó a cabo con la colaboración de su amigo Lefebvre en *Itinerario filosófico*, así como en *Patria y humanidad*, ambos publicados en 1928. En este periodo se produjo un progresivo agravamiento de su débil salud física, teniendo que pedir dos años más de licencia por enfermedad durante los cursos 1925 y 1926, que terminaron haciendo definitiva su anterior licencia provisional de 1923.⁴⁸

Se fue quedando progresivamente sordo y ciego, situación que se agravó por un desprendimiento de retina, necesitando la ayuda de sus hijos y de varias secretarías, desarrollando su trabajo intelectual de una forma muy precaria. Sólo en 1931 encontraría la ayuda insustituible de N. Panis, que le prestó sus ojos y oídos para poder leer y escribir, manteniéndose a su lado hasta su muerte en 1946. En este contexto, a partir de 1928, se dedicaría preferentemente a su original proyecto de elaborar una *ontología concreta*, donde fuera posible un tránsito compartido desde las formas de conocimiento más cotidianas hasta otras más universales y necesarias. Lo llevó a cabo a través de diversos artículos de 1930, y de dos publicaciones: *El pensar* de 1934 y *El ser y los seres* de 1935, prologando diversas propuestas de Agustín de Hipona y Pascal.⁴⁹

De todos modos esta rápida pérdida de facultades físicas, nunca fue un obstáculo para que Blondel prolongara la anterior polémica con Maritain acerca del modo *externalista* de abordar la participación de los católicos en la vida pública.⁵⁰ De ahí que Blondel defendiera a partir de entonces un *realismo ontológico* que, a diferencia de Kierkegaard y Hegel, resaltó la profunda hibridación espiritual existente entre la razón natural y la fe sobrenatural, entre los condicionantes externos y las motivaciones internas, siempre que previamente se justifique un posible tránsito compartido entre ambas. Pero en ningún caso Blondel redujo lo espiritual a un mero *actualismo* inventivo o esencialista, que a su vez fuera incapaz de justificar la indudable dimensión existencial de lo sobrenatural, como a su modo de ver ocurrió en Valeri o Gentile; o como

⁴⁸ F. LEFEBVRE, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Aubier-Montaigne, Paris 1966.

⁴⁹ H. BOUCHILLOUX, *Pascal. La force de la raison*, Vrin, Paris 2004.

⁵⁰ M.S. POWER, *Jacques-Maritain (1882-1973). Christian democrat and the quest for a new Commonwealth*, University Press of America, Lanham 1998.

paradójicamente le acabaría reprochando Heidegger. Más bien entre 1936 y 1937 volvería a justificar en los dos tomos de *La acción* un nuevo tránsito desde un espíritu de geometría, como concebía Brunschvicg la física, a un espíritu de “finesse” o de sutilidad, al modo como Pascal concibió la metafísica. Se sirvió a este respecto de algunas propuestas del biólogo experimental Claude Bernard, aunque sin remitirse en ningún caso a la noción de *élan vital* bergsoniano.⁵¹

13. LA ETAPA FINAL, 1932-1949: LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA CATÓLICA

En la última época de su vida entre 1932 y 1946 Blondel acometió el monumental proyecto apologético de culminar la *trilogía* o *cuatrilogía* ya iniciada. Así se muestra en el capítulo diez, *La cuestión de la filosofía católica*. Allí dio su definitiva respuesta al anterior debate acerca de la *filosofía cristiana* que había mantenido con Gilson y Maritain. En cualquier caso se habría creado un ambiente tan enrarecido y polémico que Blondel prefirió atribuir el calificativo de *filosofía católica* en vez de cristiana a sus propuestas de *La acción* de 1893. Pensó que así se expresaría mejor su propósito de elaborar una apologética filosófica dirigida a obtener un reconocimiento compartido lo mas *universal* posible por parte de la totalidad del género humano y de las culturas.⁵²

La intervención de Blondel en la controversia vino provocada por la publicación en 1932 de *La cuestión de la filosofía católica*, o por la posterior aparición en 1944 y 1946 de *Filosofía y espíritu cristiano*. En efecto, si la filosofía católica debe pretender extrapolar una visión cristiana acerca del mundo social e histórico a todas las culturas, no se debería conformar con aportar una simple *inteligibilidad natural*. Además, debería justificar aquella inteligibilidad en virtud de la compatibilidad existente entre la *legibilidad natural* y aquella otra *legibilidad sobrenatural* mas profunda que a su vez se justifica en virtud de la común autoría del libro de la naturaleza y de las Sagradas Escrituras por parte de Dios, sin necesidad de establecer una yuxtaposición o falso concordismo entre ambas. Blondel prolongó a este respecto algunas sugerencias del llamado “método apologético de la providencia” del Cardenal Déchamp, cuando justificó la necesidad de establecer una articulación recíproca más estrecha entre los hechos externos y su simultánea interpretación interior o espiritual más profunda, que a su vez debería permitir el paso desde lo finito hasta la realidad infinita a la hora de interpretar el mundo o su historia. En cualquier caso no bastaría conformarse con una apologética criteriológica meramente abstracta respecto de la separación existente entre los diversos grados y niveles forma-

⁵¹ L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998.

⁵² B. SAINT-SERNIN, *Blondel, un univers chrétien*, J. Vrin, Paris 2009.

les del saber teológico, como con frecuencia ocurría en los planteamientos tomistas.⁵³

De todos modos el distanciamiento de Blondel fue mucho mayor respecto del *modernismo filosófico* de Brehier o Brunschvicg. En ambos casos descalificaron por igual el calificativo de *cristiano* o *católico* aplicado a la filosofía. Propusieron en su lugar una lectura gnóstica y aporética del neoplatonismo clásico y medieval, en continuidad con la posterior deriva *idealista* e *historicista* del principio moderno de inmanencia. Por eso vieron en la así llamada *filosofía cristiana* medieval una simple repetición de propuestas neoplatónicas en si mismas aporéticas sin ningún tipo de originalidad. Se pretendía recuperar un acceso a lo divino mediante unos procedimientos pseudorracionales que ya entonces habrían quedado totalmente desfasados, sin hacer aportaciones verdaderamente originales respecto a las que ya habían hecho Platón o Aristóteles.⁵⁴

En cualquier caso la preocupación mayor de esta última época fue la elaboración de la mencionada *trilogía* o *cuatrilogía*, cuya culminación coincidiría con su fallecimiento en Aix-en-Provence el 3 de Junio de 1949. Precisamente coincidiendo con las últimas gestiones que el editor estaba llevando con N. Panis, su fiel colaboradora, acerca de la futura publicación de sus últimas obras que a partir de entonces serían póstumas.⁵⁵

14. LA SÍNTESIS DOCTRINAL FINAL: EL ACCESO FENOMENOLÓGICO A LO ABSOLUTO

En la segunda parte, *La recopilación sistemática*, Blanchette reconstruye las tesis finales propuestas por Blondel en la trilogía o cuatrilogía elaborada entre 1934 y 1946, con la ayuda inestimable de N. Panis. Se analizan específicamente tres temas: el *pensamiento*, el *ser* y la *acción*, al que finalmente también se añadiría la *palabra* o el *espíritu*. Todo ello se enmarcó en una apologética filosófica enraizada en el ideal neoplatónico de una *filosofía perenne*, que a su vez se basaba en la formulación de un principio moderno de inmanencia, como si se trataran de dos posibles manifestaciones de la llamada *espiritualidad occidental*, sin establecer una incompatibilidad entre ellas.⁵⁶ Para justificar estas conclusiones ahora se dan otros ocho pasos:

1) Se sitúa a Dios en el centro de la vida teórica o especulativa. Se defiende esta tesis en el capítulo 11, *La cuestión del pensamiento*, siguiendo el tomo uno

⁵³ J. V. SCHALL, *The Mind that is Catholic. Philosophical and Political Essays*, Catholic University of America, Washington 2009.

⁵⁴ T. KOBUSCH, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

⁵⁵ G. ZENONE, *Maritain, Gilson e il senso comune*, Cavinato, Brescia 2005.

⁵⁶ W. SCHMIDT-BIGGEMENN, *Philosophia Perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität im Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

de *El pensamiento* de 1934. Fue entonces cuando se llevó a cabo una efectiva recuperación fenomenológica de la noción neoplatónica y aristotélica de un *pensamiento* abierto a la transcendencia, prolongando a este respecto varias propuestas del biólogo experimental Claude Bernard. Evidentemente para dar este paso la fenomenología se debería servir de la ayuda prestada por diversas facultades orgánicas, psíquicas o simplemente lingüísticas. Sólo así se podría iniciar un ulterior proceso de *invención* intelectual situado en un plano fenomenológico superior de carácter estrictamente espiritual, intencional o incluso sobrenatural, según venga promovido por la razón natural o por la fe revelada, al modo como Pascal interpretó a Agustín de Hipona. Sin embargo simultáneamente también se recurre a Espinosa y Kierkegaard, para iniciar una superación reflexiva, refleja o autoconsciente acerca de la peculiar *interacción espiritual* que el sujeto pensante debe llevar a cabo a la hora de integrar cualquier proceso fenomenológico de tipo intencional con el conjunto de los demás agentes morales, así como con respecto de una realidad total en la que ahora también se incluye la divinidad. Pero en ningún caso este tipo de reflexión fenomenológica permitirá remitirse a una nueva forma de “*superhombre*” o de *voluntad de poder* al modo nietzscheano, ni tampoco quedarse en una mera visión intelectual “*more geométrico*” de la realidad total al modo espinozista.⁵⁷

2) Se determina el lugar tan singular de lo sobrenatural en el desempeño de la vida práctica. Se defiende esta tesis en el capítulo 12, *La responsabilidad del pensar*, siguiendo a su vez el tomo dos de *El pensamiento* de 1934. Se reconstruyen las diversas manifestaciones de la dicotomía intelectual-espiritual, teórico-práctico, interior-exterior, finito-infinito, natural-sobrenatural que de hecho pueden darse en el *espíritu pensante*, según se formulen al modo neoplatónico, aristotélico, pascaliano o simplemente fenomenológico. De todos modos simultáneamente se comprobó la necesidad de trascender la concepción meramente naturalista e historicista del *absoluto inmanente* hegeliano. Se justificó así la *doble emergencia* de las anteriores bipolaridades a través de los tres periodos en que se desenvuelve una vida espiritual progresivamente más compartida con nuestros semejantes, como son la fase purgativa, iluminativa o unitiva, aunque con una salvedad: sólo en la etapa unitiva el espíritu humano podría alcanzar un efectivo reconocimiento de la *commensuración* recíproca o *convertibilidad* (“*circumincession*”) existente entre las distintas propiedades *transcendentales* que ahora se atribuyen al pensamiento, al ser y a la acción, sin que nadie se pueda ya desligar de este nuevo tipo de *responsabilidades* que aparecen al más alto nivel.⁵⁸

⁵⁷ C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘*Mathesis Universalis*’ en Proclo. *De las aporías cosmológicas al Universo euclideo*, en M.J. SOTO (ed.), *Neoplatonismo*, «Anuario Filosófico», Pamplona 2000.

⁵⁸ C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Aquinas sobre los transcendentales, 700 años después. ¿Refundación,*

15. EL PUNTO DE PARTIDA: LA ONTOLOGÍA DE LO CONCRETO

3) Se comprueba la posible apertura de la triple dimensión espiritual, entitativa e incluso cósmica de la vida intelectual respecto de un ulterior perfeccionamiento sobrenatural aún más básico que estaría sobreentendido tras los otros tres. Se analiza esta tesis en el capítulo 13, *La ontología de la consolidación del ser en sí, a través de sí y por sí mismo*, siguiendo a su vez las propuestas de *El ser y los seres. Ensayo de una ontología concreta e integral* de 1935. Se comprueba como Blondel admitió la jerarquización interna que el neoplatonismo y el tomismo establecieron entre las diversas manifestaciones de la vida orgánica, espiritual o simplemente racional o lógica, respecto de la primacía absoluta que en estas casos ejerce un ser Creador, infinito y subsistente por sí mismo. Se rechaza así la oculta presencia de un posible idealismo larvado en su modo de concebir la lógica o el pensamiento, como le objetó su amigo Delbos en la defensa de su tesis doctoral, *La acción* de 1893. Mucho más cuando en su caso acabaría siguiendo la reinterpretación agustiniana que Delbos hizo de la filosofía de Espinoza, distanciándose así claramente de las propuestas de Hegel y otros numerosos planteamientos idealistas o incluso del propio Bergson. Pero de igual modo tampoco compartió la interpretación meramente materialista del desarrollo de la conciencia social colectiva, al modo de Durkheim.⁵⁹

Blondel propuso a este respecto una *ontología concreta* donde fuera posible dar un paso fenomenológico gradual desde los seres hasta el Ser, así como desde lo finito hasta lo infinito, desde la vida orgánica hasta un sujeto pensante verdaderamente espiritual, tanto respecto del ámbito natural como del sobrenatural. Sólo así sería posible seguir aspirando por parte del *espíritu finito* a la *doble emergencia* de un objetivo en sí mismo bipolar, a saber: tratar de contener el ser en general y el mundo en particular dentro de las conciencias individuales, sin por otro lado introducir las innumerables aporías formuladas por Kant o Hegel respecto a la posibilidad de un mundo social o sobrenatural que, para ser tal, ya no debería permanecer encerrado dentro de sí mismo. De ahí que ahora se resalte el *compromiso existencial* que la referencia a lo sobrenatural debería generar en la vida intelectual cuando se comprueba que el espíritu finito puede aportar un posible incremento de perfección accidental respecto del grado de perfección absoluta que posee el espíritu infinito;⁶⁰

ampliación o recomposición de la metafísica. (A través de Aertsen, Polo y Millán Puelles), «Revista española de Filosofía Medieval», 16 (2009), pp. 89-94.

⁵⁹ G. WATERLOT (ed.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur 'Les deux sources de la morale et de la religion'*, Presses Universitaires de France, París 2008.

⁶⁰ I. MALAGOTI, *Per un' "ontologia drammatica". La normativa nel pensiero di Maurice Blondel*, Il Poligrafo, Padova 2004.

4) Se justifica el grado de perfección intelectual meramente accidental que el desarrollo de la vida sobrenatural con la correspondiente ayuda de la gracia puede aportar a la gloria divina. Se defiende esta tesis en el capítulo 14, *La acción como cooperación con la causa primera*, siguiendo a su vez el primer tomo de *La acción* de 1936. En efecto, Blondel también habría localizado los enigmas relativos a la dimensión contemplativa o teleológica de la acción intencional cuando reflexiona sobre la peculiar naturaleza sobrenatural de sus respectivos fines últimos, al modo como ya se habían planteado en el neoplatonismo o en la filosofía aristotélico-tomista. Además, comprobó como se habrían vuelto aún más paradójicos estos fines cuando se analizan desde el misterio trinitario del Acto puro, especialmente si simultáneamente se pretende evitar la aparición de un monismo o un panteísmo aún más determinista. De todos modos Kant y Hegel reformularon estas mismas paradojas en nombre del principio moderno de inmanencia, con una consecuencia inmediata: la necesidad de que las causas segundas de naturaleza intelectual garanticen un posible progreso externo en el ámbito social, llevando a cabo un efectivo progreso interior del alma o sujeto espiritual respecto de lo infinito. Sólo así se podría justificar la convertibilidad que el espíritu pensante puede establecer entre los trascendentales, concibiéndose a sí mismo como la culminación de la Creación.⁶¹

16. EL ACCESO AL PAPEL DE LA IGLESIA Y DEL ESTADO RESPECTO DE LO ESPIRITUAL Y LO SOBRENATURAL

5) Se justifica el grado específico de perfección espiritual al que debe aspirar el desarrollo de la vida intelectual. Se propone esta tesis en el capítulo 15, *Revisión de la filosofía original de la acción*, siguiendo a su vez el segundo tomo de *La acción* de 1937. En efecto, Blondel también admitió un proceso de purificación interior de tipo ascético, que a su vez le permitiría apropiarse de otras realidades espirituales más elevadas, ya se trate del desarrollo de una vida ética o de una vida sobrenatural movida a su vez por la caridad, con diversos niveles o grados, y con realizaciones históricas cada vez más justas y compartidas.⁶² De todos modos simultáneamente el seguimiento compartido del principio moderno de inmanencia le exigiría extrapolar este tipo de exigencias éticas universales desde las circunstancias más cotidianas de la vida, incluida la familia, hasta las necesidades más comunes derivadas del principio utilitarista de maximalización de los beneficios, como según Kant y Hegel sucede con el Estado. Pero ahora también se extrapolan estas exigencias a otro tipo de entidades sobrenaturales aún más altas basadas en la caridad, como según Blondel sucede con la Iglesia. Sin embargo se comprueba como siempre caben interpretaciones supersticiosas del principio de utilidad y del correspondiente or-

⁶¹ O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Guadalupe, Buenos Aires 1967.

⁶² C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Seuil, París 1963.

den de la caridad, que pueden llegar a fomentar un uso perverso, dogmático, superpuesto, fragmentario, forzado o meramente secularizado de la familia, del Estado o de la propia Iglesia, sin poderles ya otorgar un auténtico sentido espiritual.⁶³

6) Se reconstruye el impacto que el desarrollo intelectual de la naturaleza humana puede tener en la configuración de la sociedad, de la Iglesia y del propio Cosmos. Se defiende esta tesis en el capítulo 16, *La extrapolación de la filosofía de lo sobrenatural*, siguiendo a su vez el primer tomo de *La filosofía y el espíritu cristiano* de 1944. Se resalta la compatibilidad que la filosofía perenne neoplatónica y la aristotélico-tomista otorgaron a la esencia inescrutable de Dios respecto al desarrollo de la vida intelectual de la criatura racional, admitiendo un posible tránsito entre ellas, a pesar de la diferencia inconmensurable que a su vez las separa. Prueba de ello es la capacidad de aspirar a formas de conocimiento y felicidad aún más compartidas, o de alcanzar un reconocimiento limitado de la efectiva conmensurabilidad o convertibilidad existente entre los distintos principios transcendentales, como ahora sucede con el ser, el bien y la verdad, ya lo consigan a través de la razón o de la fe.⁶⁴

De todos modos una lectura leibniziana, espinozista o kantiana del principio moderno de immanencia también pone de manifiesto otras exigencias derivadas del misterio cristiano de la redención. En efecto, en estos casos la criatura racional se encuentra elevada a un orden transcendental de carácter espiritual y libremente compartido, al que ahora se caracteriza como un estado en sí mismo *trasnatural*. En este sentido Kant y Hegel habrían puesto el fundamento legitimador al que se remite el Estado de derecho y sus correspondientes instituciones sociales en este peculiar ámbito espiritual. Pero simultáneamente, según Blondel, la Iglesia visible y sus instituciones canónicas también adolecen de un fundamento similar, en la medida que se edifican sobre un orden sobrenatural de la caridad de naturaleza igualmente espiritual. En cualquier caso es innegable la eterna aporía que siempre se establece entre el libre albedrío y la gracia, debido a la latente presencia del pecado original de Adán y Eva en la naturaleza humana, sin poder garantizar una efectiva conmensurabilidad entre los criterios de justicia y de caridad usados respectivamente por el Estado y por la Iglesia. De ahí que ya no se pueda eludir la necesaria intervención final de un Mesías Redentor y Juez Supremo reparador de culpas y débitos, con todas las implicaciones históricas, sociales y eclesiales que ello conlleva.⁶⁵

⁶³ S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2006.

⁶⁴ R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010.

⁶⁵ M. LECLERC, *L'union substantielle. I, Blondel et Leibniz*, Culture et Vérité, Namur 1991.

17. EL OBRAR PROVIDENTE DIVINO EN LA HISTORIA
A TRAVÉS DE LA IGLESIA Y DEL ESTADO

7) Se comprueba como sólo el cristianismo hizo factible la elevación espiritual que a su vez permitió la apertura de la naturaleza humana al espíritu, a la palabra y, en definitiva, a lo sobrenatural. Se propone esta tesis en el capítulo 17, *La simbiosis de lo humano y de lo divino en la historia*, siguiendo a su vez el tomo dos de *La filosofía y el espíritu cristiano* de 1946. En efecto, según Blondel, sólo fue posible la elevación a un nuevo orden de verdades sobrenaturales que están por encima de las fuerzas espirituales meramente naturales, mediante la Resurrección de Cristo y la posterior fundación de la Iglesia. La irrupción de este nuevo orden sobrenatural incrementó ilimitadamente las posibilidades de inteligibilidad del orden natural, siempre que previamente se acepte una posible *legibilidad sobrenatural* respecto del mundo entorno y de la propia *historia de salvación*. Todo ello requeriría justificar a su vez la común autoría por parte de Dios del libro de la naturaleza y de las Escrituras Sagradas, sin necesidad de establecer un falso concordismo o yuxtaposición entre ellas. Pero además, ahora también se recurre a la formulación pascaliana, espinozista o hegeliana del principio moderno de inmanencia a la hora de postular un posible proceso de *conversión* interior personal y colectiva respecto de las anteriores formas de concebir este tipo de procesos de inteligibilidad natural, contando siempre con la ayuda aportada a este respecto por la tradición, los Evangelios y el Magisterio Pontificio. Sólo así fue posible extrapolar esta paradójica ética evangélica de las bienaventuranzas y de la *legibilidad del mundo* con un doble sentido: por un lado, garantizar el logro de una felicidad eterna efectivamente compartida en la otra vida con ayuda de la Iglesia; y, por otro lado, asegurar con ayuda del Estado una progresiva realización de aquellos ideales dentro de la historia, sin las limitaciones arbitrarias de tipo naturalista que introdujo el moderno proyecto ilustrado, al menos según Kierkegaard.⁶⁶

8) Se comprueban las insuficiencias manifiestas de un Estado moderno secularizado, cuando pretende garantizar la efectiva *legibilidad del mundo* y de la consiguiente *historia de la salvación*, así como los consiguientes procesos de *conversión* individual y colectiva, sin recurrir a los criterios señalados por la filosofía perenne neoplatónica. Se analiza esta tesis en el capítulo 18, *El espíritu cristiano y las civilizaciones históricas*, siguiendo a su vez el tomo tres de *La filosofía y el espíritu cristiano* de 1948. En efecto, Kant y Hegel pretendieron garantizar estos objetivos mediante una absolutización del principio utilitarista de maximización de los beneficios, sin tener en cuenta otro tipo de principios espirituales, caritativos o sobrenaturales más elevados. De todos modos estos

⁶⁶ R. VIRGOULAY ET AL., *Le Christ de Maurice Blondel*, Desclée, Paris 2003.

mismos autores recurrirían al principio moderno de inmanencia para justificar primeramente un posible tránsito desde el umbral mínimo de sociabilidad hasta los niveles más altos de transcendencia espiritual compartida, como entonces sucedió con el Estado. Pero secundariamente este mismo procedimiento también permitiría justificar un posible tránsito hacia otros tipos de sociabilidad estrictamente sobrenaturales, al modo como en su opinión sucede con la Iglesia, al menos cuando desempeña su función pública de dar un testimonio escatológico acerca del destino eterno de la vida humana. Sólo así sería posible postular una efectiva recristianización de las más diferentes culturas, fueran o no europeas, sin tampoco fomentar por ello un uniformismo intelectual con pretensiones de universalidad.⁶⁷

18. CONCLUSIÓN, 100 AÑOS DESPUÉS: ¿SUPERÓ BLONDEL LA CRISIS MODERNISTA?

Para concluir una reflexión crítica. Blanchette presenta la biografía de Blondel a partir de una lectura directa de los textos, con un decidido propósito revisionista de numerosos estereotipos que se difundieron en los años 60, 70 o 90 acerca del original sistema filosófico de Blondel. En los años 60 y 70 se le describió entonces como un defensor acérrimo de una *apologética católica* de corte *integrista*, que puso un esfuerzo desproporcionado en racionalizar determinados dogmas y *misterios* del cristianismo, llegando incluso a tener una visión excesivamente naturalista de lo sobrenatural, al modo *jansenista*. En los años 90 se le tomó en cambio como un modernista un tanto ingenuo que siguió confiando en un principio de inmanencia en un momento donde ya este tipo de propuestas habían quedado totalmente desfasadas. En cambio, ahora Blanchette, una vez ya pasados *100 años* desde la *crisis modernista*, desmiente todos estos extremos, aunque siempre cabe formularse la siguiente pregunta: ¿la estrategia seguida por Blondel logró verdaderamente superar el *modernismo*?⁶⁸

Evidentemente la *crisis modernista* tuvo un final rápido, como ahora se ha visto, aunque el movimiento persistiera bajo formas muy diversas. De hecho acabaría desembocando en una *crisis cultural* sin precedentes de tipo *antimoderno*, como claramente habría acabado sucediendo en la ahora llamada *postmodernidad*. En efecto, a partir de los años 90 la cultura se habría propuesto desbordar programáticamente los presupuestos de tipo cultural, filosófico o teológico donde inicialmente se fraguó el *modernismo filosófico y teológico*, cuestionando especialmente la primacía indiscutible que entonces se otorgó al principio moderno de inmanencia. Se considera que la propuesta de Blondel

⁶⁷ J.-M. PARYS, *La vocation de la liberté. Étude de la liberté d'après les principales oeuvres philosophiques de Maurice Blondel*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1968.

⁶⁸ P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cerf, Paris 1988.

de completarlo mediante una referencia a *lo sobrenatural* tampoco aborda el fondo del problema.⁶⁹

A este respecto a partir de la década de los 80 y 90 del siglo xx, la así llamada *postmodernidad*, rechazaría el carácter profundamente eurocéntrico, logocéntico, antropocéntrico o simplemente cristiano que anteriormente el modernismo había seguido haciendo del principio de inmanencia, especialmente en el caso de Blondel. Además, estas críticas también se extrapolaron a los presupuestos más básicos del ideal neoplatónico de la *filosofía perenne* característica de la denominada *espiritualidad occidental*, en la medida que es posible establecer un hilo conductor entre ambas, como ahora también se ha visto. Al menos así habría sucedido, cuando Löwith, Blumenberg y Schmidt-Biggemenn prolongaron las críticas de Heidegger al esencialismo cristiano de Blondel; hicieron ver como la noción de una *historia de salvación* o el principio de la *legibilidad del mundo*,⁷⁰ responde al viejo mito cristiano de los dos libros con un solo autor, que resultaría absolutamente incompatible con la radical imprevisibilidad de la existencia y de la propia historia, con independencia de que dicho mito hubiera seguido perviviendo de un modo secularizado en el imaginario colectivo del pensamiento moderno.⁷¹

A este respecto Blanchette ha reconstruido en la última parte de su cuatrilogía el papel tan preciso que el principio de la *legibilidad del mundo* y de la *historia de salvación* siguió desempeñando en la *apologética filosófica* de Blondel. Su empeño principal habría consistido en recuperar el papel insoslayable que a lo largo de la *historia de la espiritualidad occidental* habría seguido desempeñando una posible hibridación entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y de la fe, entre la inteligibilidad del mundo y su previa legibilidad, siguiendo a su vez la metáfora de los dos libros, el de la naturaleza y el Sagrado, con un solo autor, sin necesidad de establecer un falso concordismo o yuxtaposición entre ellos. En efecto, en ambos casos, por encima de la innegable *inteligibilidad natural* de los seres creados, se hizo necesario postular también una posible *legibilidad* sobrenatural del mundo y de la *historia de salvación* que garantizase un posible proceso corredentor de *santificación* o

⁶⁹ C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Persona y religión en la postmodernidad y el postconvencionalismo. El debate sobre la dialéctica de la secularización en Kohlberg, Piaget, Taylor, Habermas, Apel, Rorty, Vattimo y Ratzinger (1981-2005)*, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona* (III Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano), Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo, Madrid 2006, pp. 303-312.

⁷⁰ H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981 (*La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona 2000).

⁷¹ K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften. II, Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Metzler, Stuttgart 1983; IDEM, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires 2007.

cristianización del mundo, incluyendo ahora también los sucesos más vulgares de la vida cotidiana.⁷²

En este sentido Blanchette presenta a Blondel como un *maestro de la espiritualidad occidental* muy versátil que sin duda siguió preferentemente la vía neoplatónica del conocimiento, pero que tampoco minusvaloró la vía aristotélico-tomista de acceso al ser, ni la vía de la immanencia moderna, demostrándose a este respecto como un buen católico en la aceptación sincera de la doctrina del Magisterio Pontificio.⁷³ Blondel habría logrado así justificar la indudable persistencia de la *espiritualidad occidental* en contra de la deriva gnóstica y naturalista iniciada en sentido contrario por el *modernismo* filosófico y teológico, y que posteriormente se habría radicalizado aún más en la *postmodernidad*, extremo éste que hoy día difícilmente se puede negar. Pero a su vez también se presenta a Blondel como un pionero de la posterior *transformación innovadora* que tuvo lugar en un gran número de ámbitos especulativos, como la teología fundamental, la filosofía de la historia, la fenomenología de la experiencia religiosa, la historia del dogma, el arte religioso o la teología política, sin presentarlo ya como un nostálgico del pasado.⁷⁴

ABSTRACT: *The article examines the studies that Oliva Blanchette published about Maurice Blondel (1861-1949). Blanchette reflects on the role that Blondel has had during the years of the so-called “modernist crisis” between 1902 and 1907. With the publication of the Encyclical entitled Pascendi by Pope Pius X, Loisy’s publications were condemned and numerous discussions were held in which Blondel participated. At the conclusion of this article, some reflections have been presented on the validity of the thought of Blondel, one hundred and fifty years after his birth, when so-called “postmodernism” seems to have completely refuted the modern principle of immanence.*

KEYWORDS: *christian philosophy, Oliva Blanchette, Maurice Blondel, Alfred Loisy, philosophy of freedom, modernism.*

⁷² C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *La teología del mundo de José Luis Illanes. Discrepancias y prolongaciones acerca de la fundamentación de una categoría teológica básica*, T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 979-998.

⁷³ C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘*Communio linguarum*’ y legibilidad del mundo en la patrística y en Agustín de Hipona. Reconstrucción de un doble debate retrospectivo’, «*Revista española de Filosofía Medieval*», 18 (2012).

⁷⁴ C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Acción práctica y legibilidad del mundo en la historia de la salvación. Blondel frente al antimodernismo de Heidegger, Löwith, Blumenberg y Schmidt-Biggemenn*, XXXII Simposio de Teología: *Religión, sociedad y razón práctica. Fundamentos teológicos de la acción*, 2011, sin publicar.