

## LA “METAFÍSICA DE LA CARIDAD” EN MAURICE BLONDEL (1861-1949)

### “METAPHYSICS OF CHARITY” IN MAURICE BLONDEL (1861-1949)

*Jorge Iván Álvarez Gómez\**

#### RESUMEN

Maurice Blondel, conocido como el autor de *L'Action* (1893) ha ejercido una gran influencia en el horizonte de la filosofía moderna. Es así como, desde una fenomenología integral y una hermenéutica de la vida, se puede establecer una “*metafísica de la caridad*” la cual me propongo someter a consideración. Desde la acción, esta metafísica viene caracterizada con estas palabras: “el ser es amor, por tanto, si no se ama no se conoce nada”. Para Blondel el ser es un

#### ABSTRACT

Maurice Blondel, known as the author of *L'Action* (1893), has been influential on the horizon of modern philosophy. Thus, since an integral phenomenology and hermeneutics of life, a “*metaphysics of charity*” can be set, and I intend to submit it for consideration. From the action, this metaphysics is characterized with these words: “being is love, so if one does not love, one does not know anything”. For Blondel being is an event, a continuous transformation, becoming not an either or

---

\* Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctorando en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Actualmente es profesor interno en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad e integrante del grupo de Investigación *Epimeleia*, categoría B de Colciencias. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Medellín-Colombia.  
Correo electrónico: [jorgei.alvarez@upb.edu.co](mailto:jorgei.alvarez@upb.edu.co)

Artículo recibido el día 24 de febrero de 2010 y aprobado por el Comité Editorial el día 15 de octubre de 2010.

evento, un continuo devenir, no un devenir cualquiera o neutro, sino un desplegarse, un movimiento hacia el bien siempre más grande. El hombre, en el deseo ilimitado, descubre la trascendencia del querer humano y su referencia a algo distinto del propio querer. El deseo humano es deseo de infinito.

**PALABRAS CLAVE**

Ser, Metafísica, Fenomenología, Don, Amor.

neutral, but an unfolding, a movement towards ever greater good. The man in the unlimited desire discovers the transcendence of the human will and its reference to something other than its own will. The human desire is desire for infinite.

**KEY WORDS**

Being, Metaphysics, Phenomenology, Gift, Love.

---

## 1. Blondel y la problemática ontológica

Desde Parménides la metafísica se concibe como el discurso sobre el ser\*. En su tratado de metafísica, Aristóteles define aquello que llama filosofía primera como la ciencia del ser en cuanto ser\*\*. La tradición escolástica, por la vía racional, dividió el discurso metafísico en dos ciencias: metafísica general u ontología, entendida como la ciencia del ente en cuanto ente y metafísica especial, que a su vez se subdivide en cosmología general (discurso sobre el mundo), psicología racional (discurso sobre el alma) y teología natural (discurso sobre Dios). Desde esta perspectiva, hasta hace poco la

---

\* Parménides en su poema sobre la naturaleza nos presenta dos caminos que se deben seguir: uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es, pues es inaccesible (Cf. Parménides Fr 2).

\*\* Cf. Aristóteles. *Metafísica* IV I 1003a, 20.

metafísica fue identificada con la ontología (discurso sobre el ser), asumiendo como vía de reflexión lo racional o la lógica-deductiva.

Pero asistimos, también, a una gran reformulación del pensamiento filosófico en varios autores. Comenzando por Pascal, Bergson y Blondel, la ciencia del ser en cuanto ser cede espacio a una ontología de la conciencia, de la libertad y del amor. Actualmente, se privilegia poco el ser estático, inmóvil, la sustancia, materia y forma, sino el ser viviente, expresado en su dinamismo espiritual, en su experiencia existencial y concreta.

El autor italiano V. Melchiorre, exponiendo los presupuestos de una filosofía del amor, pone en evidencia esta dinámica de la ontología, o sea, la profunda relación entre ser y amor:

La historia de la filosofía podría ser transcrita, en buena parte, como el discurso sobre el amor, desde Anaximandro y Empédocles hasta Platón y los neoplatónicos, desde Agustín a las escuelas italianas del renacimiento, desde Spinoza a las diversas escuelas románticas hasta Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer o hasta las más diversas vías del pensamiento contemporáneo, se trate en positivo o en negativo de la reflexión existencial o se trate de la filosofía de Max Scheler, de Martin Buber y sucesivamente. La ciencia del ser como tal ha coincidido muy frecuentemente con la ciencia del amor, ¿pero hasta qué punto puede darse la identidad del ser con el amor? Platón ha advertido de una vez para siempre que el amor no es puro ser como no es puro saber, sino junto ser y no-ser, riqueza e indigencia: camino antes que completa realidad. En esta advertencia está la conciencia que el amor es solamente el campo de una experiencia finita a la cual la filosofía dirige la pregunta sobre el ser. La pregunta no es, por tanto, si el amor sea lo mismo que el ser, sino cómo hable el amor del ser (Melchiorre 31-32).

Volviendo al pensamiento de Blondel y según Sante Babolin: “Blondel con la Acción busca elaborar una ciencia de la práctica mediante una crítica de la vida; y de la vida realmente vivida, con todas sus variantes bellas, feas y trágicas” (Babolin 757). De este modo, en su reflexión ontológica, Blondel cambiará los términos de la pregunta de Melchiorre, es decir, la cuestión no es cómo el amor hable del ser, sino cómo el ser hable del amor. Así, el discurso se concluye con el amor y no con el ser; la caridad se hace la

palabra definitiva y no el ser; es el amor que funda el ser y no el ser que funda el amor. (Giaccheta 151-152).

A menudo, Blondel fue acusado por sus críticos y hasta por sus propios amigos\* de haber mostrado poco interés por la cuestión metafísica. En parte esa crítica puede tener sus razones, una vez que la mayor parte de todo el discurso de *L'Action* se desarrolla desde el campo fenomenológico. En el decir mismo de Blondel la metafísica "solamente entró para conferir a nuestros actos un valor trascendente" (Blondel 1996 478).

En las primeras páginas del capítulo conclusivo, el filósofo de Aix, confirma esa dimensión fenomenológica con estas palabras:

Todo lo que hemos llamado datos sensibles, verdades positivas, ciencia subjetiva, crecimiento orgánico, expansión social, concepciones morales y metafísicas, certeza del único necesario, alternativa inevitable, opción mortal o vivificadora, acabamiento sobrenatural de la acción, afirmación de la existencia real de los objetos del pensamiento y de las condiciones de la práctica, todo esto todavía no son más que fenómenos del mismo tipo (Blondel 1996 506).

Sin embargo, aunque Blondel haya enfrentado el problema del actuar humano en el ámbito fenomenológico, es innegable que él se enfrenta con el problema ontológico de la acción. Un gran estudioso de la filosofía blondeliana afirma que "es incontestable que en Blondel la intención ontológica sea original y fundamental" (Virgoulay 81). Además, en el inicio de *L'Action*, Blondel afirma en una nota de pie de página que "no es necesario decir que al usar las palabras *ser* y *realidad* no se les atribuye aquí ningún valor metafísico" (Blondel 1996 95). Y en el tercer capítulo, de la quinta parte de su tesis, expresa la problemática ontológica en estos términos:

---

\* Los más cercanos a él fueron Émile Boutroux y Victor Delbos.

Al fundar absolutamente la realidad universal de la cual se ha nutrido la acción, es cuando el hombre acaba su tarea, esa tarea que consiste en ser el vínculo real de las cosas y en conferirles todo lo que implican a nivel de ser. Pero tampoco debemos equivocarnos en lo que sigue. Se trata siempre de determinar la serie necesaria de los requisitos de la práctica, hasta tal punto que, por la definición de sus condiciones totales, la verdad de las relaciones que requiere la acción quede absolutamente establecida. Cómo se forma inevitablemente en nosotros la idea de existencia objetiva; cómo afirmamos irremediabilmente la realidad misma de los objetos de nuestro conocimiento; cuál es precisamente el sentido necesario de tal existencia objetiva y en qué condiciones dicha realidad, forzosamente concebida y afirmada, es efectivamente real. Tales cuestiones no hacen en principio más que continuar el movimiento del determinismo práctico (Blondel 1996 477).

De este modo, podemos considerar que el fenomenismo blondeliano “consiste no en rechazar la cuestión del ser, sino en diferirla provisoriamente, según un procedimiento que nos hace pensar hoy a la epoché fenomenológica, con el fin de ponerla en su amplitud y necesidad” (Virgoulay 86).

Se observa, por tanto, en el pensamiento filosófico blondeliano, expresado en *L'Action*, una relación estrecha entre discurso fenomenológico y discurso ontológico, de modo que la ontología se origina en la fenomenología y la fenomenología es animada y sustentada por la pregunta metafísica. Siendo así, se puede sustentar que Blondel propone una fenomenología de la acción, teniendo presente una renovación de la ontología.

Paul Gilbert, en su estudio sobre el último capítulo de *L'Action*, afirma que: “la fenomenología blondeliana es metódica para un fin ontológico” (Gilbert 1989 311). El propio Blondel enfatiza que “la necesidad práctica de plantear el problema ontológico nos lleva necesariamente a la solución ontológica del problema práctico” (Blondel 1996 477).

Así, Blondel desarrolló la problemática ontológica en el último capítulo de *L'Action*, el famoso capítulo adicional, una vez que en su entender la “cuestión del ser no es preliminar, sino final” (Blondel 1996 510). En efecto,

en una carta enviada a Georges Perrot, director de L' "École Normale", el 20 de octubre de 1893, Blondel fue enfático: "Después de la defensa, el capítulo que he acrecentado, las páginas que se han propuesto, tienen un carácter propiamente metafísico" (Blondel 1961 37). El intento de Blondel en este capítulo consiste en la búsqueda de una fundamentación o justificación ontológica de la fenomenología de la acción. Para eso, se hace necesario encontrar el ser en el mismo fenómeno: "Tras haberlo considerado todo, incluso el conocimiento y la afirmación del ser, como simples fenómenos, al fin habrá que descubrir en los fenómenos el ser mismo. Se trata, pues, de invertir los términos ordinarios del problema y de buscar no lo que es bajo aquello que aparece, sino lo que es en aquello que aparece" (Blondel 1996 475).

De acuerdo con el propio título de este capítulo –"el vínculo del conocimiento y de la acción en el ser"– Blondel desea fundar la realidad universal en este vínculo entre la acción y el conocimiento, buscando en esa mediación el fundamento ontológico del fenómeno\*.

La pregunta blondeliana es: ¿Cómo es posible atribuir el ser aquello que fue descrito como fenómeno? El primer paso a dar en la búsqueda de esta fundamentación objetiva del fenómeno, según Blondel es: "comprender lo que significa *ser* en el momento en que se habla de la existencia objetiva" (Blondel 1996 503).

Para ello, según Blondel, es necesario:

Que las cosas del exterior, vistas desde el exterior, tengan una verdadera consistencia real, es necesario fundar la realidad exterior de los objetos exteriores. La verdad objetiva de la realidad externa es imprescindible para el mantenimiento

---

\* Anota Mario Antonelli *que fondare assolutamente la realtà universale significherà cogliere nella singolare solidarietà di azione y conoscenza quella mediazione per cui ogni fenomeno riceve valore ontologico* (Cf. Antonelli 140).

de la realidad subjetiva interna de los seres. Esto nos lleva forzosamente a buscar la realidad objetiva de las cosas no en algo oculto debajo y siempre huidizo, no en uno de los aspectos que son captados por los sentidos o el entendimiento, no en su esencia metafísica o en la intimidad de esa vida incomunicable en la que penetramos cuando les amamos, sino en todo esto a la vez. Su ser es precisamente la misma unidad de esta múltiple apariencia y la diversidad simultánea de estos fenómenos universalmente solidarios (Blondel 1996 500).

Para Blondel, por tanto, el ser no puede ser buscado en una realidad detrás o más allá del fenómeno, porque una tal realidad situada detrás del fenómeno sería también otro tipo de fenómeno. Así, el ser debe ser atribuido a todo fenómeno en cuanto tal; el ser es esto que aparece: “La supuesta *cosa en sí* es todavía un fenómeno, y es el fenómeno el que pasa a ser la verdadera *cosa en sí*” (Blondel 1996 514). “En vez de buscar lo que es fuera de lo que aparece, hay que hacer de aquello que aparece aquello que es” (*Id.* 503). “La verdadera dificultad está en entender por qué lo que conocemos es real tal como lo conocemos” (*Id.* 510). “Lejos, pues, de ingeniarnos en vano para ver cómo lo que es puede ser dado, hay que mostrar cómo lo que es dado es” (*Ibid.*). De este modo, el fenómeno en cuanto tal es esencialmente relativo, y no puede existir un relativo absoluto. Será, pues, en la hipótesis leibniziana del *vinculum substantiale* que Blondel encontrará una respuesta a esta dificultad.

Es así, como en este capítulo adicional el problema de la fundación de los fenómenos es confiado a la acción del Mediador, una vez que la realidad del fenómeno depende de la realidad del Único necesario: “El fenómeno, por definición, esta esencialmente referido a un sujeto cognoscente, deseoso, actuante y también que sufre; por tanto, interrogarse sobre las condiciones de realidad del fenómeno significa buscar un Sujeto cuyo ser implique la realidad de los fenómenos, *ad-esse*: “ser , y ser en sí, para el otro; es aquí que está el misterio de la existencia objetiva” (Giaccheta 155).

Por tanto, Blondel reconoce, a la manera kantiana, una doble actividad cognitiva de los fenómenos: el intelecto y la sensibilidad. Por medio de los sentidos el hombre recibe la acción de las cosas y por medio del intelecto él

constituye los objetos de la experiencia. El proceso de conocimiento de los fenómenos se desarrolla a través de una actividad (intelecto) y de una pasividad (sensibilidad). La razón humana no es mera actividad o pura pasividad, sino que es una activa pasividad o una pasiva actividad, de modo que la razón no es el órgano fundacional de la verdad del ser, sino que se constituye en una activa hospitalidad: la razón es el lugar de acogida del ser:

En la expresión que se ha de explicar, la realidad del fenómeno queda comprendida entre esos dos surcos de los que ella es punto de convergencia, y que, reuniéndose en nosotros, la constituyen en sí misma. Las cosas son porque los sentidos y la razón las ven, y las ven en común, sin que esta doble mirada, con que cada una por su parte parece penetrarlas enteramente, se confunda en ellas. Conocer es ser lo que conocemos, es producirlo, tenerlo, llegar a serlo en sí. *Sumus quod videmus*. La materia tiene el ser sólo si el mismo ser se hace materia, si lo que es verbo interior y vida en sí es realmente carne [...] Actuamos en y sobre ellas, ellas actúan en y sobre nosotros. El conocimiento, activo y pasivo, que de ellas tenemos es según lo que debemos pensar, el doble fundamento del fenómeno sensible y real [...] Existen, porque la razón ve y penetra el secreto de su producción. Existen, porque el sentido los experimenta y resulta ser pasivo respecto de su acción. Su ser consiste precisamente en aquello que constituye la unidad sintética de esta doble existencia (Blondel 1996 508-509).

De este modo, diferente de Kant, Blondel no concibe una subjetividad trascendental lógica, un puro yo pensante, al contrario se dirige a aquel que ve las cosas "*aliter per divinitatem, aliter per carnem*", o sea un yo que padece y sufre. En este sentido, según Blondel: "ser objetivo significa, pues, ser producido y padecido por un sujeto. Porque ser real es tener una acción real sobre un ser real. Así, para que sean verdaderamente, es necesario que las cosas actúen, y para que actúen, es necesario que sean percibidas y conocidas" (Blondel 1996 509).

Así, la reflexión ontológica blondeliana continúa buscando la identidad de aquel que es capaz de desarrollar ese binomio actividad-pasividad absolutas, en el sentido de dar consistencia objetiva a lo real. Como se concluye del propio texto de la acción, el pensamiento de Blondel oscila entre una hipótesis antropológica y una cristológica:

Quizá el hombre, destinado a recibir en sí la vida divina, hubiera podido desempeñar este papel de vínculo universal y ser suficiente para esta mediación creadora, ya que esta inmanencia de Dios en nosotros sería como el centro magnético que vinculara todas las cosas, como un haz de agujas invisiblemente unidas por un potente imán. Pero para que, a pesar de todo, la mediación fuera total, permanente, voluntaria, tal, en suma, que pudiera asegurar la realidad de todo lo que indudablemente podría no ser, y de aquello que, siendo como es, exige un testigo divino, quizá fuera necesario un Mediador que se hiciese paciente respecto de esta realidad integral y que fuera como el Amén del universo, "*testis verus et fidelis qui est principium creature Dei*". Quizá fuera necesario que, hecho carne él mismo, constituyera, mediante una pasión al mismo tiempo necesaria y voluntaria, la realidad de lo que es determinismo aparente de la naturaleza y conocimiento forzado de los fenómenos objetivos, la realidad de las deficiencias voluntarias y del conocimiento privativo que es su sanción, la realidad de la acción religiosa y del destino sublime reservado al hombre plenamente consecuente con su propio querer. El es la medida de todas las cosas (Blondel 1996, 514-515).

Es evidente que Blondel se decide por la hipótesis cristológica, sin embargo, esto no significa que él pretenda eliminar la hipótesis antropológica, sino, al contrario, darle su verdadero sentido. "Cristo no es diverso del hombre, sino el Adamo Kadmo, el hombre nuevo y originario, el primogénito de todas las criaturas: Cristo es el hombre" (Giacchetta 158).

El hecho de que la hipótesis cristológica no contradiga la hipótesis antropológica ha sido analizada por diversos intérpretes de Blondel. Según Francesco Giacchetta, la reflexión ontológica blondeliana alcanza su punto máximo cuando esclarece la siguiente comprensión fundamental: "los fenómenos son reales y no apariencias solamente si, producidos por un acto creador, son capaces de actuar sobre el creador mismo que, estando a su lado, les acoge voluntariamente tal como ellos son. Esto significa que los fenómenos son realidades en cuanto no solo son observados por una inteligencia divina, sino también capaces de actuar sobre quien les ha dado el ser: ellos son gracias a una voluntaria pasión divina" (Giacchetta 159).

Blondel, afirma en su texto:

Para que las cosas que son percibidas sean percibidas tales como son, no basta con un conocimiento perceptivo o pasivo, sino que hace falta un conocimiento racional y productivo. Tampoco basta con un conocimiento productivo o racional,

sino que hace falta un conocimiento perceptivo o pasivo. La realidad de las cosas consiste en ser mediadoras entre este doble aspecto. Existen, pues, con tal de que su múltiple heterogeneidad actúe sobre quien las percibe y las padece. Existen siempre que estas percepciones múltiples y pasivas, reducidas a la unidad de un pensamiento capaz de abarcarlas a todas, se funden sobre una voluntad que, produciéndolas tales como son, las acepte tales como aparecen... Por tanto, la realidad objetiva de los seres está vinculada a la acción de un ser que, viendo, hace ser lo que ve y, queriendo, llega a ser lo que conoce. Si las cosas existen porque Dios las ve, en principio sólo son pasivas respecto de su acción creadora y como inexistentes en sí. Pero si las cosas son activas y verdaderamente reales, si subsisten bajo su aspecto objetivo, es decir, si son, es porque la mirada divina las ve a través de la mirada de la misma criatura, no en cuanto las crea sino en cuanto son creadas y en cuanto su autor se hace pasivo respecto de su propia acción (Blondel 1996 512-513).

Como se concluye de este texto, la realidad objetiva de los seres no se basa sólo en la mirada de Dios, como pretendía Bossuet: "las cosas son porque Dios las ve", sino también porque unida a la acción del Verbo encarnado, el Hombre-Dios, que viendo y queriendo las cosas, hace ser aquello que ve y se hace aquello que conoce: "*Quod sciebat ab aeterno per divinitatem, aliter temporaliter didicit experimento per carnem*" (Blondel 1996 514).

Entonces las cosas sólo son lo que son, fenómenos y realidades, en la medida en que, siendo pasivas y activas, tienen una iniciativa y un poder sobre su misma causa [...] (o relativo) es real sólo en la medida en que recibe del absoluto el don de ser causa en el ámbito absoluto. Es una necesidad condicional que no merma en nada la independencia soberana de la causa primera, sino que manifiesta simplemente a qué grado de condescendencia por su parte queda subordinada la existencia de las causas segundas [...] siendo pasiva en el fondo, es preciso que la naturaleza, para ser, tenga una verdadera acción, y que dicha acción encuentre su perfecta consistencia en la pasión voluntaria de un ser capaz de conferir a su conocimiento un carácter absoluto (*Id.* 513-514).

Aquí la ontología blondeliana se encuentra con la caridad. La caridad consiste en el conocimiento condescendiente y amoroso de Cristo que, haciéndose paciente, recibe la acción de las criaturas, dándoles su consistencia real: "La realidad de las cosas descansa en una acción que, poniendo el ser, recibe el ser dado y hace del amor la gratuita razón del universo" (Giaccheta 161). De este modo, el universo encuentra en la caridad, o sea, en esta voluntaria pasión del verbo creador, su razón de ser.

Por tanto, al concluir este capítulo, Blondel indica la necesidad de pasar a una metafísica a la segunda potencia, en el sentido de fundar desde la metafísica los datos obtenidos en el camino fenomenológico. Esta metafísica tiene como función, según el propio Blondel, justificar la subsistencia exterior de la verdad interior del hombre:

Para justificar esa subsistencia exterior de la verdad, que es interior al hombre, se requiere una especie de *Metafísica a la segunda potencia* que funde no solamente lo que una metafísica primera todavía totalmente subjetiva nos presentaba, sin razón, como la realidad misma del ser, siendo así que era una simple visión del espíritu o un fenómeno especulativo, sino además todo el determinismo de la naturaleza, de la vida y del pensamiento (Blondel 1996 518).

La metafísica a la segunda potencia enfrenta, por tanto, la cuestión del fundamento de la realidad objetiva, en el sentido de “buscar bajo qué condiciones esta verdad que no podemos, ni de derecho ni de hecho, considerar como puramente subjetiva, puede ser real independientemente de nuestro pensamiento, real en sentido absoluto” (Blondel 1961 126).

En este sentido, “no se trata aquí de mostrar que algunos objetos corresponden a nuestros conceptos subjetivos, sino de probar que no se piensa si no en el ser, de donde la filosofía se abre más allá de sí misma” (Gilbert 2003 147).

Por tanto, de acuerdo con Paul Gilbert, la metafísica a la segunda potencia “parece cambiar las perspectivas de una metafísica a la primera potencia, cuya forma sería idealista. Esta se detiene sobre la cuestión del fundamento a priori, intelectual, que sería sobre todo “una absoluta realidad que el entendimiento impone a la voluntad” (Gilbert 2003 143).

Así, la metafísica a la segunda potencia puede ser concebida en la línea de la constitución de un sentido último, como bien nos lo hace entender Peter Henrici. Según él, *L'Action*, a partir de la pregunta inicial –si la vida tiene un sentido y el hombre un destino– describe y establece una metafísica del sentido:

El fundamento metafísico que Blondel proyecta va, por tanto, buscado sobre la línea de la constitución del sentido (último) [...] Como el simple dato no pasa a ser "objeto de experiencia" si no en virtud de un proyecto de acción que le confiere un determinado significado, haciendo que el dato pueda ser leído como respuesta a una pregunta de sentido: así analógicamente el único necesario debe llamarse (y es) el fundamento del universo experiencial en su totalidad, porque el es "*el a priori del a priori*", esto es en lo cual y por lo cual los singulares proyectos de acción reciben un sentido primero y último. El fundamento último, metafísico, debe, por tanto, definirse como *aquello que "da sentido"* en definitiva a todo cuanto es o puede ser... Leída en tal modo en clave de una metafísica del sentido último, toda *L'Action* aparece como *un tratado de metafísica*, a partir de la pregunta inicial: "Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?" hasta el conclusivo: "C'est"- que incluye la afirmación del ser en su más fundamental confesión del ser Cristo, sentido del universo. Se trata por tanto de una metafísica no del dato ni del saber o de lo sabido, sino de una metafísica propiamente "de adoptar", en el sentido más literal de la palabra. Tal metafísica –y en esto está su no mínimo valor– se substrahe a toda manumisión especulativa, pero también a cada duda del sistema, siendo ella de naturaleza perfectamente personal y personalista (Henrici 26-27).

Finalmente, la metafísica a la segunda potencia constituye el punto de partida para una verdadera articulación entre el orden natural y el orden sobrenatural, en la tentativa de buscar una unidad en la distinción. La metafísica de la caridad posibilita esa articulación. La problemática que se vislumbra en esa articulación es la consistencia real, pero relativa, de lo finito a través de la oferta de la gratuidad de un don sobrenatural.

## *2. La caridad como órgano perfecto del conocimiento*

La expresión "metafísica de la caridad" no pertenece a Blondel sino a Laberthonnière. En efecto, escribe Claude Tresmontant en la introducción a la correspondencia entre estos dos filósofos: "Habríamos podido dar como título a esta antología dos expresiones, de las cuales una es textualmente de Laberthonnière, la metafísica de la caridad, y la otra casi textualmente de Maurice Blondel: el problema capital de la metafísica cristiana" (Blondel y Laberthonnière 38-39). Sin embargo, la metafísica de la caridad, confesará Blondel, ocupó desde siempre su reflexión filosófica (Blondel 1966 160).

Escribiendo en 1925 a Paul Archambault, Blondel contrapone a la dialéctica hegeliana, que se constituye en una lógica abstracta de lo concreto, una dialéctica de la acción o una lógica de la caridad. “Yo me siento contrario a la dialéctica hegeliana, que es una filosofía del cambio, de la idea, de lo impersonal, procedente de lo amorfo inferior a la pseudo-deidad; en cuanto que yo miro una doctrina del ser, de la vida, de la personalidad, buscando la explicación última de alto en bajo, y encontrándola no un panlogismo, sino en un pancristismo y un caritismo” (Blondel y Valensin 44).

De acuerdo con la perspectiva ontológica blondeliana el conocimiento real no puede ser apenas especulativo, o sea, una construcción abstracta de lo concreto, un dominio del pensamiento sobre el ser, sino una experiencia concreta de la caridad, un querer sin poder. “Solo la caridad, puesta en el corazón de todos, vive por encima de las apariencias, se comunica hasta la intimidad de las substancias y resuelve completamente el problema del conocimiento y del ser” (Blondel 1996 497). De acuerdo con Mario Antonelli, “la cuestión del conocimiento y del ser y de su solidaridad se decide en la opción práctica: y se decide en el sentido de una recepción del ser en la forma radical del sacrificio, que es la forma de la caridad” (Antonelli 140).

En la acción el ser viene definido con base en la caridad y como consecuencia de esto, ella se constituye en el órgano de conocimiento perfecto:

El ser es amor: por tanto, si no se ama no se conoce nada. Por eso la caridad es el órgano del conocimiento perfecto. Pone en nosotros lo que está en el prójimo. Al invertir, por así decirlo, la ilusión del egoísmo, nos inicia en el secreto de cualquier egoísmo dirigido contra nosotros. En la medida en que las cosas son, actúan y nos hacen padecer. Aceptar esta pasión, recibirla activamente, significa ser en nosotros lo que ella son en sí. Por tanto, excluirse de sí por la abnegación significa engendrar en sí la vida universal. Esto se puede explicar fácilmente. Lo que se impone necesariamente al conocimiento, todavía no es más que la apariencia. Y cada uno guarda en el fondo la verdad íntima de su ser singular. En mí hay algo que los demás no entienden, y que me eleva por encima del orden entero de los fenómenos. En los demás hay, si somos parecidos, algo que no entiendo, y que existe sólo si me resulta inaccesible. Yo no soy para ellos como soy para mí, y ellos no son para sí como son para mí. El egoísmo queda desconcertado por la sola idea de tantos egoísmos antagonistas. Y, a pesar de toda la claridad de nuestra

ciencia, quedamos envueltos en soledad y oscuridad. Solo la caridad, puesta en el corazón de todos, vive por encima de las apariencias, se comunica hasta la intimidad de las substancias y resuelve completamente el problema del conocimiento y del ser (Blondel 1966 496-497).

Blondel identifica, por tanto, conocimiento y amor. Así conocer es amar y, más todavía, amar es conocer. La caridad hace que el otro sea el mismo. Conocer y amar al otro, por tanto, significa dejarlo actuar en nosotros, dejarlo ser lo que es, o sea, hacerle ser. El conocimiento del ser asume, por tanto, la forma de acogida. Esa acogida consiste en el hacerse pasivo a la acción del otro. La caridad, por tanto, adquiere su forma perfecta de conocimiento en el doble movimiento de actividad-pasividad\*. De este modo, el otro es en nosotros no por dominio, sino por hospitalidad, acogida. "La caridad es la activa recepción del otro: no existe otro modo de conocer verdaderamente a otro que haciéndose pacientemente a su acción" (Giaccheta 163).

¿De qué modo los demás son en nosotros y para nosotros lo que son en sí y para sí sino cuando llegamos a ser para nosotros mismos lo que somos para ellos y cuando ellos llegan a ser para nosotros lo que son para sí? [...] Tenemos que llegar hasta ese amor que abarca las particularidades a menudo ofensivas del individuo, y para esto tenemos que transformarnos, por así decirlo, en un objeto impersonal y en un instrumento dedicado al servicio de los demás. Cada uno en todos excepto en sí, ésa es la divisa de la caridad, la cual otorga a los demás lo que se niega a sí misma de ternura indulgente, y que, no contenta con ser buena con ellos, acepta igualmente tanto su ingratitud, porque vence haciendo el bien a quien no es bueno, como su bondad, porque vence también volviéndose agradecida y practicando el arte de recibir, un arte más difícil e incluso quizá superior a la ciencia del dar [...]. Ser todo para todos significa dilatarse hasta el punto de no tener ni particularidades ni defectos. Querer a los hombres sin ilusiones es darles todo sin pedirles nada, sin esperar nada de ellos, sin rechazar nada de bueno en ellos [...]. Limitarse a una sospechosa misericordia que, bajo el pretexto de elevar a los hombres hasta ella, no desciende hasta ellos, no es querer ni conocer a los hombres. El hombre al que hay que comprender y amar

---

\* *La carità viene tratteggiata anzitutto in termine di passione, di ricezione attiva di un'azione altrui: essa non si dà che in gioco di attività-passività, dove il massimo di attività consiste nella somma passione di fronte all'azione altrui (Cf. Antonelli 143).*

está constituido de esa miseria física y moral que parece no hacer de él un hombre [...]. Para amar y conocer a un hombre como se debe amarlo, hay que quererlos a todos con la intención y, en su caso, de hecho. Hay que quererlos como son, sin esperar a que sean como tendrían que ser. A fin de darles el ser en nosotros, hace falta cargarnos voluntariamente de paciencia para con su acción real (Blondel 1966 497-498).

De acuerdo con San Bernardo, en el cual Blondel se inspira, la caridad no es un mero accidente o una cualidad divina, sino que consiste en la propia sustancia divina, de modo que la caridad es la ley de Dios. De ahí que también la relación que se establece entre Dios y el hombre, entre el creador y la creatura, solo es posible comprenderla con base en la caridad. Ella, según Étienne Gilson, constituye “aquella conformidad perfecta, aquella unidad de espíritu, en la cual la sustancia humana encuentra el fin a su plena actuación; en ella se cumple la gran obra de la creación, porque ella se hace aquello para lo cual fue creada: un espejo traslúcido en el cual Dios no ve otro que sí mismo y donde no ve otro que Dios: una participación creada de su gloria y de su beatitud” (Gilson 177).

De este modo, el hombre sólo alcanza el ser mismo de Dios por medio de la caridad. Dios no puede ser conocido ni tocado fuera de esa realidad profunda de su ser que es el amor. Si Dios es amor, sólo lo conoce quien ama, de modo que fuera del amor no existe ningún conocimiento de Dios\*. Sólo el amor verdadero, entendido como abnegación, me posibilita de recibir en mí aquello que está en el otro, de modo que excluyéndose de mí, yo genero en mí la vida universal. El amor de Dios para ser concreto se debe realizar en la historia particular de los hombres, de modo que sea extendido “hasta la vida sensible, hasta los cuerpos que sufren, hasta el material bruto” (Blondel 1996 498). Como decía Leibniz, “es la misma cosa amar a todos los hombres y amar a Dios, porque él es el único al que se puede amar en todo y por todo, y porque no se puede conocer a ningún hombre sin abarcar a todos

---

\* Cf. 1Jn. 4, 7-8: “Hermanos, amémonos unos a otros, pues el amor es Dios y todo aquel que ama nació de Dios y confiesa a Dios. Aquel que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor”.

con una caridad idéntica" (*Id.* 499). De este modo, "cada uno para sí, cada uno para otro, cada uno para todos, cada uno para cada uno, todos para todos, todos para cada uno: todos estos amores se unen y refuerzan cuando Dios está en todos" (*Id.* 500).

La verdad del amor consiste en el servicio gratuito y desinteresado para con las personas: "Querer a los hombres sin ilusiones es darles todo sin pedirles nada, sin esperar nada de ellos, sin rechazar nada bueno en ellos" (Blondel 1996 498). La caridad, según Blondel, consiste más en recibir que en dar, porque el acto de dar se perfecciona con el acto de recibir. Esto significa que el don dado debe ser recibido, acogido como don. La caridad exige, por tanto, esta disponibilidad del recibir. Quien da no da sólo un objeto, sino que se da a sí mismo como don y quien recibe no recibe sólo un objeto, sino que recibe al otro como don, de modo que el amor es ante todo comunicación recíproca de personas. El amor significa amar y ser amado. Por tanto, "sin la actuación de este amor que los miembros de la humanidad tienen los unos para con los otros, no existe ningún Dios para el hombre; el que no quiere a su hermano no tiene la vida en sí" (*Id.* 499).

### *3. Las condiciones metafísicas de la caridad*

El destino del hombre consiste en la participación a la vida íntima de Dios. Por eso, ese movimiento no tiene su origen en el hombre. El proceso de divinización del hombre es fruto de la libre y gratuita iniciativa de Dios que, ofreciendo el nuevo don, lo sobrenatural, hace posible el acceso del hombre a su vida íntima. Acogiendo el don divino, el hombre pasa por un proceso de transformación, de un nuevo nacimiento, o sea, pasa del hombre viejo al hombre nuevo. Por otro lado, ese nuevo nacimiento, ese *denuo nasci*, exige también de parte del hombre un acto libre de gratuidad, que se expresa en la mortificación, en la renuncia, en la abnegación y en el sacrificio del propio ser. Transformarse en hombre nuevo reclama la muerte al hombre viejo. Así mortificación, renuncia, abnegación y sacrificio son, por tanto,

las condiciones metafísicas necesarias de la divinización o sobrenaturalización del ser humano.

Al respecto, Blondel afirma:

El gran esfuerzo del corazón está en creer en el amor de Dios para con el hombre. Y quien ha comprendido por qué el hombre puede y quiere ser amado divinamente como si fuera el Dios de Dios mismo, no se extraña ya de que la vía de la aniquilación y de la mortificación sea la ruta del amor pleno. Quien es bueno exige que se sea exigente con él. Solo en un corazón desinteresado, en un alma silenciosa y de buena voluntad, es donde llega a escucharse con provecho una revelación venida de fuera: ésta es digna de ser acogida sólo por el motivo que la hace ser despreciable y odiosa al resto de la gente. El sonido de sus palabras y el resplandor de sus signos no serían nada, sin duda, si no existiera interiormente la intención de aceptar la claridad deseada, la existencia de un sentido ya predispuesto para juzgar la divinidad del verbo escuchado. Los hombres siempre han aguzado el oído y la mirada para captar lo que no pueden ver ni entender sin morir (Blondel 1996 449).

De este modo, la realización del destino sobrenatural del hombre, o sea, la comunión con Dios, exige su colaboración con la gracia divina. Si Dios se da al hombre por amor, es decir, en una forma desinteresada, el hombre debe aceptar y cooperar en su divinización también por amor. Siendo que Dios y el hombre son dos realidades heterogéneas, distintas, inconmensurables e incommunicables naturalmente, sólo la caridad divina, es decir, un acto gratuito de parte de Dios, puede abolir ese abismo y unir esas dos realidades de modo sobrenatural. Aquello que es distinto en su intrínseca naturaleza puede ser unificado, de forma sobrenatural, por medio de la caridad divina. La caridad divina, por tanto, es el camino que debe ser trazado por el hombre para alcanzar su divinización. La vida de Dios en nosotros exige de nuestra parte la renuncia de nuestro propio ser, esto es, una verdadera mortificación, una verdadera *exinanitio*. El sufrimiento es “el camino del amor efectivo, porque nos desprende de nosotros para entregarnos a otros y para incitarnos a darnos a los demás” (Blondel 1996 428).

Según J. Rollet:

Existe, en efecto, una reciprocidad entre el amor verdadero y el sufrimiento activo: amar verdaderamente es acoger en sí la alegría y la acción de los otros; sufrir activamente, es aceptar ser, en el dolor, moldeado por otro, haciéndose capaz de amar plenamente. El sufrimiento es así el acto mismo del amor, en el sentido de que él instala en nosotros la voluntad de los otros en el lugar de la nuestra. Aquel que fue capaz de renunciar a su propia voluntad, no es más torturado mediante la búsqueda desesperada de los placeres pasajeros (Rollet 1971 520).

En este sentido, se configura en la filosofía de la acción un realismo espiritual. Para que sea posible esa unión entre Dios y el hombre es necesario que Dios se ofrezca todo entero al hombre y que el hombre se ofrezca todo entero a Dios, esto es, en su realidad física y espiritual. De este modo, el proceso de sobre-naturalización exige una verdadera coacción del hombre con Dios: a la acción libre y gratuita de Dios debe corresponder una acción libre y gratuita del hombre. Para participar de la vida divina el hombre debe cooperar de forma activa con la gracia divina, cumpliendo de este modo su parte en este movimiento de divinización. Con todo, para Blondel, la participación del hombre en el proceso de sobre-naturalización pide la renuncia de su propio ser para acoger el don divino, aquel que en realidad diviniza al hombre\*. Así, mortificación y caridad divina están, por tanto, muy correlacionadas.

La mortificación es concebida por Blondel como amor por el sufrimiento y reconocimiento de la propia insuficiencia humana: "la aceptación del sufrimiento manifiesta la medida del corazón del hombre, ya que testimonia en él la impronta de otro" (Blondel 1996 428). El sufrimiento es la verdadera prueba del amor y de la apertura a la alteridad. "Amar significa querer sufrir, ya que es amar el gozo y la acción de otro en nosotros" (*Id.* 429).

---

\* *Se il soprannaturale non può essere per nulla naturalizzato, ma può essere solo gratuitamente donato in quanto tale con un nuovo dono esplicito da parte di Dio stesso, l'accesso al soprannaturale implica da parte dell'uomo un'azione che e nello stesso tempo renuncia totale; è la passività attiva con la quale l'uomo si dispone alla trasformazione radicale che la carità divina può compiere in lui per elevarlo a ciò che da sé solo gli è radicalmente impossibile. La mortificazione è dunque quella reale esperienza metafisica, di cui parlava nell'Action (Cf. Zani 109).*

Si el sufrimiento es la experiencia y la prueba de la voluntad generosa y valiente, se debe a que él es, a su vez, el efecto y como el acto mismo del amor. Porque, si es verdad que somos más cuando amamos que cuando somos, es decir, cuando la voluntad personal está suplantada y como recubierta por una voluntad contraria, entonces parece que todo movimiento del interés personal no es una ganancia, sino más bien una pérdida, y que todo aparente enriquecimiento resulta ser un empobrecimiento real. La contemplación de festejos y jolgorios resulta penosa para un corazón triste. Así también, toda satisfacción demasiado saboreada resulta amarga para quien ama el bien más que su propio bien (*Id.* 430).

De este modo, la mortificación es el camino por el cual alcanzamos nuestra realización. La mortificación es la anticipación de la muerte. La comprensión de la vida pasa por la mediación de la muerte. Blondel define la mortificación como método riguroso de privación, que constituye para el hombre el verdadero camino de vida:

El sacrificio de la voluntad personal constituye para el hombre el verdadero camino de vida. El motivo de su privación vale infinitamente más que el objeto del que se priva. Practicar este riguroso método de sacrificio supone poner en evidencia y en libertad ese pequeño aumento de fuerza que trasciende en nosotros todas las potencias naturales. No se adquiere lo infinito como se adquiere una cosa; solamente se le da acceso a nosotros mediante el vacío y la mortificación. Y, a poco que se tenga un alma grande y anhelante, se goza más con lo que no se posee que con lo que se tiene (Blondel 1966 430).

Sin la mortificación no existe libertad. En *L'Action*, la libertad viene considerada teniendo en cuenta la paradójica estructura de la voluntad, es decir, en la tensión o inadecuación existente entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*), de modo que la libertad consiste en la búsqueda de una correspondencia o adecuación entre una y otra voluntad. El reconocimiento de esta tensión entre una y otra voluntad significa, de un lado, reconocer que “lo que precede, lo que acompaña, lo que sigue a nuestra decisión propia está en conformidad con el más profundo movimiento de la libertad” (Blondel 1996 518), y, de otro, en el reconocimiento

que "todas las condiciones sensible, científicas, intelectuales, morales y religiosas de la vida humana encuentran por encima de nosotros su principio y su autoridad" (*Id.* 518).

Esto significa que "la acción consciente no encuentra su explicación y su razón total más que en un principio irreductible tanto a los hechos de conciencia como a los fenómenos sensibles. Sólo es consciente de su propia iniciativa si se atribuye a sí misma un carácter de infinitud y de trascendencia" (Blondel 1996 154).

La voluntad querida significa la incapacidad de todo acto humano de satisfacerse a sí mismo, mediante sus propias fuerzas\*. La voluntad que quiere revela el movimiento del espíritu, el dinamismo que está en nosotros, el principio del querer, esto es, el deseo del infinito\*, de modo que el "acto voluntario va, pues, del infinito al infinito, porque el infinito es en él causa eficiente y causa final" (Blondel 1996 155). Así, Blondel, afirma: "la acción es tanto una llamada como un eco del infinito: viene del infinito y va al infinito" (*Id.* 326).

Blondel entiende por infinito todo aquello que:

[...] supera toda representación precisa y todo motivo determinado, lo que no puede ser comparado con el objeto del conocimiento y con los estímulos de la espontaneidad" (Blondel 1996, 153). Por eso, la voluntad que quiere jamás será plenamente actuada por la voluntad querida, porque le trasciende infinitamente. "No hay una síntesis efectiva, ni acto interno, ni estado de conciencia por oscuro que pueda ser, que no sea trascendente en relación a sus condiciones, y en el que el infinito no esté presente" (Blondel 1996 153).

Esta manifiesta contradicción entre el deseo del infinito (*volonté voulante*) y la actuación en el mundo fenoménico (*volonté voulue*) revela que el hombre jamás podrá satisfacer en su totalidad sus necesidades y exigencias en el

---

\* Los aparentes fracasos de la acción, los dolores y desfallecimientos que la traspasan y la agravan, las manchas de las que es incapaz de limpiarse, la muerte y todo ese determinismo de las contradicciones prácticas no hacen sino manifestar imperiosamente esa radical impotencia (*Cf.* Blondel 1996 380).

\* En dos palabras: la conciencia de la acción implica la noción de infinito; y la noción de infinito explica la conciencia de la acción libre (*Cf.* Blondel 1996 153).

orden de los fenómenos<sup>\*\*</sup>, por tanto, “la pretensión que el hombre tiene de limitarse a los fenómenos y de bastarse a sí mismo es radicalmente inconsecuente” (Blondel 1996 367).

Continúa, afirmando Blondel que:

En nombre del determinismo no queda más que una conclusión inevitable. He aquí en toda su crudeza, sin añadir ni quitar nada: con su acción voluntaria, el hombre supera los fenómenos; no puede adecuar sus propias exigencias; tiene en sí mismo más de lo que puede utilizar solo; con sus propias fuerzas solamente, no puede introducir en su acción querida todo cuanto se halla contenido en el principio de su actividad voluntaria. De esta manera, aunque pretenda prescindir de toda religión o crearse una a su gusto, no se excede en su derecho ni menos aún satisface su imperiosa necesidad o las exigencias de su voluntad (Blondel 1996 367).

El deseo de lo infinito por parte de la voluntad humana significa no poder, esto es, reconocer su propia ignorancia y debilidad, de modo que “sólo es fiel a su infinita ambición en cuanto que reconoce su infinita impotencia” (Blondel 1996 422). Perseverando en su autonomía y autosuficiencia el hombre se cierra a la posibilidad de alcanzar su realización, pero renunciando a todo eso él se abre a la posibilidad de recibir como don, de parte de Dios, su perfección. De ese modo, el hombre se encuentra delante de una dolorosa alternativa: “Querer y no poder, poder y no querer, ésta es precisamente la opción que se presenta a la libertad: “amarse a sí mismo hasta el desprecio de Dios, o amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo” (*Id.* 403).

Según Jean Luc Marion, querer sin poder significa:

Una voluntad sin potencia, por tanto, una voluntad de impotencia. La voluntad, admitiendo indudablemente su impotencia, se libra del deber de querer a lo infinito,

---

<sup>\*\*</sup> Es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. Es necesario, y es impracticable. He ahí las conclusiones brutales del determinismo de la acción humana (*Cf.* Blondel 1996 153).

sin tener en cuenta la potencia y sus límites. Querer a lo infinito lo infinito [...] implica, por tanto, que la voluntad reciba esto que no sabría pretender poder y también recibir como don esto que ella no puede sobre el modo del poder, esto que equivale, para la voluntad, para amar (Marion 1990 162-163).

La adecuación entre la voluntad que quiere y la voluntad querida debe ser buscada, por tanto, en otro plano, ya que no se encuentra en el orden fenoménico. Reconociendo su incapacidad de auto-realizarse por sí solo, que no puede realizar nada por sí mismo, que la acción debe ser también toda de Dios, el hombre se abre al don divino, al reconocimiento del "Único necesario", o sea, a la presencia activa de Dios en su vida y a la aceptación gratuita de su cooperación en alcanzar su meta definitiva\*: "La necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario" (Blondel 1996 392). De este modo, para hacer la experiencia del "Único necesario" es menester privarse del fenómeno, mediante la mortificación, de modo que la muerte se constituye en la experiencia metafísica fundamental.

En efecto, según Blondel:

La mortificación es, por tanto, la verdadera experimentación metafísica, la que se apoya sobre el ser mismo. Lo que muere es aquello que impide ver, hacer, vivir; lo que sobrevive es ya aquello que renace. Sobrevivir a sí mismo es la comprobación de la buena voluntad. Estar muerto no significará nada, pero sobrevivir a sí mismo, sentirse despojado de sus complacencias íntimas y de sus deseos de independencia, estar en este mundo como si no se estuviera, encontrar, respecto de todas las tareas humanas, más entusiasmo en el desapego que el que se pudiera alcanzar en el apasionamiento, ésa es la verdadera obra maestra del hombre. La ilusión consiste en vivir, al modo de tanta gente, como si no hubiera que morir nunca. La realidad está en vivir como si se estuviera muerto. ¡Cómo cambia todo de signo si tomamos en cuenta ese elemento infinito de la muerte! Y ¡qué poco ha avanzado la propia filosofía de la muerte! El hecho es que nada suple la práctica de este método de eliminaciones voluntarias. ¡Qué pocos lo han experimentado! ¡Cuántos quisieran arrebatarse de su posesión precisamente aquello

---

\* La iniciativa absoluta del hombre es preciso sustituirla libremente por la iniciativa absoluta de Dios, incluida ya necesariamente en aquella (Cf. Blondel 1996 434).

que es necesario confiarle, sin imaginar que la muerte puede y debe ser el acto por excelencia! Ahí está el secreto del terror sagrado que experimenta la conciencia moderna, como lo había sentido el alma antigua, ante la cercanía y ante el solo pensamiento de lo divino. Si nadie ama a Dios sin sufrir, nadie ve a Dios sin morir. No hay nada que al contacto con él no sea resucitado, ya que ninguna voluntad es buena si no ha salido de sí misma para dejar todo el sitio a la invención total de la voluntad de Dios (Blondel 1996 431-432).

Siendo así, “reconocer la insuficiencia de cualquier objeto presentado a la voluntad, sentir la debilidad de la condición humana, conocer la muerte, es, por tanto, descubrir una referencia superior” (Blondel 1996 382). El hombre toma conciencia de que existe dentro de sí una aspiración que lo arrastra para más lejos, que le ultrapasa y que le empuja para adelante. En el movimiento de nuestra voluntad existe una desproporción entre lo real y lo ideal, entre pensamiento y acción, y la adecuación y la identidad entre esos polos determinan la absoluta identidad de Dios, el Único necesario.

En nuestro conocimiento, en nuestra acción subsiste una constante desproporción entre el objeto mismo y el pensamiento, entre la obra y la voluntad. Sin cesar, el ideal concebido es superado por la operación real, y, sin cesar, la realidad obtenida es superada por un ideal siempre emergente. Paso a paso, el pensamiento sobrepasa a la práctica, y la práctica sobrepasa al pensamiento. Es preciso que lo real y lo ideal coincidan, ya que esta identidad se nos da de hecho, pero se nos da sólo para desaparecer en seguida. ¡Extraña condición de vida esa mutua y alternante propulsión de la idea y de la acción! Como dos móviles con una velocidad periódicamente diferente se alejan y se acercan en cada vuelta para coincidir en un punto, no parece sino que todos nuestros comportamientos oscilan alrededor de un centro de coincidencia al que no se atienen nunca, ya que lo sobrepasan constantemente (Blondel 1996 392-393)

En conclusión, la apertura del hombre al libre don de Dios, único capaz de colmar la voluntad querida y la voluntad que quiere, se actúa en forma simbólica en la disponibilidad a un “Otro”, o de una voluntad diversa de la mía, que se expresa en la aceptación gratuita del sufrimiento, del dolor, de

la mortificación, de modo que el acto primero de la libertad se ejercita por medio de la abnegación o del movimiento Kenótico. "Si él (Dios) se ofrece al hombre bajo una forma de aniquilamiento, el hombre sólo puede ofrecerse a Dios aniquilándose él también, para restituirle su privilegio divino. El sacrificio es la solución del problema metafísico por el método experimental" (Blondel 1996 495). La metafísica de la caridad exige, por tanto, como condición, que el anonadamiento de Dios corresponda también a un anonadamiento del hombre, como señal del más profundo amor y de la más profunda gratuidad que debe existir en la relación entre creatura y creador.

### *Bibliografía*

Antonelli, Mario. *L'Eucaristia nell'Action (1893) di Maurice Blondel: La chiave di volta di un'apologetica filosofica*. Milano: Glossa, 1993.

Babolin, Sante. "Estetica e teleologia ne L'action". *La Scuola Cattolica*. CXXI (Noviembre-Diciembre 1993): 757-782.

Blondel, Maurice. *Lettre philosophiques*. Paris: Aubier, 1961.

— \_\_\_\_\_. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefevre*. Paris: Aubier, 1966.

— \_\_\_\_\_. *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Trad. J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid: BAC, 1996.

Blondel, Maurice y Auguste Valensin. *Correspondance*. Vol. I. Paris: Aubier, 1957.

Blondel, Maurice y Lucien Laberthonnière. *Correspondance philosophique publiée et présentée par Cl. Tresmontant*. Paris: Editions du Seuil, 1961.

Giaccheta, Francesco. *Ontologia e gratuità: La metafisica dell'amore in Blondel*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 2003.

Gilbert, Paul. "Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de *L'Action* (1893) de Maurice Blondel". *Gregorianum*. 70, I-II (1989): 93-119: 291-319.

\_\_\_\_\_. *Sapere e sperare: percorso di metafisica*. Milano: Vita e Pensiero, 2003.

Gilson, Étienne. *La théologie mystique de Saint Bernard*. Paris: Vrin, 1947.

Henrici, Peter. 1976. "Il progetto filosofico de Maurice Blondel e la sua attualità". *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*. Milano: Editrice Massimo (1976): 9-28.

Marion, Jean-Luc. "La conversion de la volonté selon *L'Action*". *Maurice Blondel: Une dramatique de la modernité. Acte du colloque, Maurice Blondel, Aix-Provence*. Ed. D. Folscheid, Paris: Ed. Universitaires, 1990. 160ss.

Melchiorre, Virgilio. *Metacritica dell'eros*. Milano: Vita e Pensiero, 1977.

Rollet, Jacques. "Abnégation et vie chrétienne selon M. Blondel". *Nouvelle Revue Théologique*. 93 (1971): 513-560.

Virgoulay, René. *L'Action de Maurice Blondel – 1893 – relecture pour un centenaire*. Paris: Beauchesne, 1992.

Zani, Mario. *Libera co-azione: linee di una metafisica della carità in Maurice Blondel nel dibattito con Lucien Laberthonnière*. Roma: PUG, 2001.

e

Copyright of Escritos is the property of Escritos and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.