

## Hacia una valoración de la discusión de M. Blondel y J. de Tonquédec sobre la inmanencia

Luis Fernando Valdés  
Universidad Panamericana

This article presents an evaluation of the controversy on immanence between Maurice Blondel and Joseph de Tonquédec, based on the valuations by: Auguste Valensin (1911), Réginald Garrigou-Lagrange (1913), Roger Aubert (1945) y Henri Bouillard (1949).

En otros artículos hemos recogido tanto los rasgos biográficos de los protagonistas como todos los momentos de las polémicas sobre la inmanencia entre Maurice Blondel y el jesuita Joseph de Tonquédec<sup>1</sup>. Llega el momento de emitir un juicio, desde la visión contemporánea de la Filosofía de la Acción, sobre la controversia entre Blondel y Tonquédec. Pero esa evaluación debe insertarse en la historia misma de la controversia sobre la inmanencia. Por eso, primero ofrecemos cuatro valoraciones realizadas por autores importantes contemporáneos, o cercanos en el tiempo, de esa discusión.

Dos de esas valoraciones se ubican alrededor de 1913, año que Tonquédec publicó *Immanence*<sup>2</sup>, su obra principal sobre Blondel.

---

<sup>1</sup> VALDÉS, L. F.: "Rasgos biográficos y bibliografía de Joseph de Tonquédec. Apuntes para la discusión sobre la inmanencia blondeliana", en *Tópicos* 22 (2002) pp. 71-94; y VALDÉS, L. F.: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", en *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia* 47 (2002) pp. 91-186. En estos artículos se presenta la vida, las obras y las discusiones sobre la inmanencia de dos importantes protagonistas: Joseph de Tonquédec, SJ, (1869-1962), y Marie-Benoît Schwalm, OP, (1860-1908).

<sup>2</sup> DE TONQUÉDEC, J.: *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, París 1913, xv + 307 pp. La tercera edición aumentada se hizo en:

Las críticas del P. M.-B. Schwalm y de H. Gayraud, ambas en 1896, sobre la *Lettre sur l'Apologétique* de Blondel, habían tenido como respuesta los escritos de los hermanos Albert y Auguste Valensin y de Joannès Wehrlé, en 1911. Años más tarde, en 1913, el P. de Tonquédec en *Immanence* sostendría una postura semejante a la de Schwalm y de Gayraud. Además el jesuita afirmaría que los defensores del filósofo de Aix constituían la versión ortodoxa de la doctrina blondeliana. En ese mismo año, Reginald Garrigou-Lagrange apoyaría esa y otras tesis de Tonquédec, en un par de artículos de la *Revue Thomiste*.

Las restantes dos son artículos de 1945 y 1950, posteriores a la aparición de la "Trilogía" (*L'Action, La Pensée y L'être et les êtres*<sup>3</sup>) y de *L'Esprit chrétien*<sup>4</sup> de Blondel. A partir de la década de los cuarenta, después de la publicación de la Trilogía y de *L'Esprit chrétien*, la crítica tonquedequiana dejó de recibir el apoyo acostumbrado por parte de los autores escolásticos. Esta vez no fue el círculo de amigos de Blondel el que dirigió a Tonquédec el "usted no ha entendido"<sup>5</sup>. En 1945, Roger Aubert publicaba su tesis doctoral sobre el acto de fe, en la que hacía comentarios severos sobre la "apreciación teológica" del jesuita. En 1949 y 1950, finalmente, en la revista *Recherches de Science Religieuse*, Henri

---

Beauchesne, Paris 1932, cx + 315 pp. Sobre el contenido de este libro, *vid.* VALDÉS, L. F.: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", pp. 146-158.

<sup>3</sup> *La Pensée, I: La genèse de la pensée et le paliers de son ascension spontanée*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris: Alcan 1934, xli-421 pp.; *La Pensée, II: La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris: Alcan 1934, 558 pp.; *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris: Alcan 1935, 540 pp.; *L'Action, I: Le problème des causes secondes et le pur agir*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris: Alcan 1936, 492 pp. y *L'Action, II: L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris: Alcan 1937, 558 pp.

<sup>4</sup> BLONDEL, M.: *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, t. I-II, Paris: PUF 1944 y 1946.

<sup>5</sup> En el Prefacio de *Immanence*, Tonquédec había salido al paso de la probable objeción de Blondel ante este libro, que es la que el filósofo ya le había dirigido en otra ocasión: "usted no me ha entendido" (cfr. VALDÉS: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", p. 155).

Bouillard emprendía una polémica contra Tonquédec sobre la influencia de Blondel en la teología, en la que acusaba al autor de *Immanence* de cometer “crasos errores de interpretación”.

### 1. Un diálogo de la apologética tradicional con el método de inmanencia: Auguste Valensin

Con motivo de las reacciones del P. Schwalm en 1896, sobre la *Lettre*, tres discípulos de Blondel escribieron diversos estudios sobre el método de inmanencia, en los que aclaraban su naturaleza. En 1911 los hermanos Valensin publicaron el artículo *Méthode d'immanence* en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*<sup>6</sup>. Ese mismo año, Joannès Wehrlé sacó a la luz su folleto *La méthode d'immanence*<sup>7</sup>. Ambos escritos fueron aceptados por los teólogos escolásticos, en cuanto a su ortodoxia doctrinal. Pero Tonquédec los consideró poco fieles a la doctrina de Blondel, que de suyo sería dudosa en cuanto a la ortodoxia.

La voz *Méthode d'immanence* del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* contenía dos partes. Una estaba escrita por Auguste Valensin y la otra venía firmada por su hermano Albert. En la primera parte, Auguste Valensin ofrecía una *Exposición* del método de inmanencia, que se estructuraba en una explicación de la *Teoría del Método* y en un resumen de su *Aplicación*. La segunda parte, a cargo de Albert, consistía en un *Estudio* crítico. Expondremos sólo la *Teoría del Método*, escrita por Auguste Valensin, que fue reseñada tanto por Tonquédec como por Garrigou-Lagrange.

#### a. La antinomia entre la inmanencia y lo sobrenatural

De manera preliminar, Valensin subrayaba la distinción entre doctrina de inmanencia y método de inmanencia. Este autor

<sup>6</sup> VALENSIN, A., en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, II, Paris: Beauchesne 1911, col. 579-593. Reproducido en BLONDEL, M. - VALENSIN, A.: *Correspondance*, III: (1912-1947), Texte annoté par Henri de Lubac, Paris: Aubier-Montaigne 1965, pp. 231-252. Citamos por esta última presentación.

<sup>7</sup> WEHRLÉ, J.: *La méthode d'immanence*, Paris: Bloud et Cie 1911, 61 pp.

explicaba que la llamada *doctrina* de inmanencia constituía un panteísmo místico, incompatible con la fe católica. Aclaraba que existían diversos *métodos* de inmanencia, pero que él explicaría sólo el de Maurice Blondel, tal como originalmente había sido propuesto. Admitía también que la doctrina blondeliana era la que había suscitado más controversias.

En su *Teoría del Método*, Valensin explicaba, en primer lugar, que existía una antinomia entre el principio de inmanencia y la noción de sobrenatural. Por una parte, el principio de inmanencia consistía, parafraseando a Santo Tomás (*De Veritate* q.14 a.2)<sup>8</sup>, en que

... nada puede ser ordenado a un fin sin que preexista en él una cierta proporción a este fin; o como Blondel traduce, interpretándolo: "nada puede entrar en el hombre que no corresponda, en algún modo, a una necesidad de expansión"<sup>9</sup>.

Por otra parte, lo sobrenatural era, por definición, aquello que permanecía siempre más allá de la capacidad, de los méritos, de las exigencias de la naturaleza humana. La conclusión a partir de esos dos principios parecía llevar a un callejón sin salida porque nada que viniera de fuera podía ser atendido por el espíritu, ni, al mismo tiempo, el espíritu podía postular la felicidad de la visión beatífica.

Una vez expuesta la antinomia, Valensin intentaba dar una respuesta. El primer paso consistía en estudiar las condiciones para un acuerdo "entre el principio de inmanencia, es decir, lo que es para él [el filósofo creyente] la verdad según la razón, y lo datos de lo sobrenatural, que son la verdad según la fe"<sup>10</sup>. Tal acuerdo se

<sup>8</sup> "Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem".

<sup>9</sup> VALENSIN, pp. 233-234. La cita de Blondel está tomada del *Vocabulaire* de Lalande, voz "imánense", p. 326. A lo largo del texto, Valensin cita a Blondel sin especificar la fuente corriendo "tous les risques d'une complète liberté avec la lettre quand on y a trouvé plus d'aisance à divulguer l'esprit"<sup>10</sup> (Ibid., 233).

<sup>10</sup> "Il est (...) impossible, aux yeux du philosophe croyant qui se refuse à vivre en partie double, qu'entre le principe d'immanence, c'est-à-dire ce qui est pour lui la

conseguía si se tomaba en cuenta las condiciones actuales de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza concreta, histórica, y no de la naturaleza abstracta, que no existiría. En tales condiciones, lo sobrenatural, que constituía como sus “ecos naturales”<sup>11</sup>. Entonces el punto de acuerdo sería “la necesidad de lo sobrenatural”<sup>12</sup> que existe en la naturaleza humana concreta. Y esa necesidad sería estudiada por el método de inmanencia, que haría posible la “*apologética del umbral*”<sup>13</sup>.

Esta apologética no trataba de conciliar dos nociones — inmanencia y sobrenatural—, ni tampoco de probar la existencia ni la posibilidad de la Revelación. Su objetivo era ser atendida por los pensadores racionalistas, de ganar su atención en las pruebas que se les presenten, para dialogar sobre el tema de lo sobrenatural<sup>14</sup>. El punto de encuentro de los pensadores modernos con el cristianismo sería el legítimo principio de inmanencia; y mediante el método de inmanencia se descubriría la necesidad en nosotros de lo sobrenatural.

Los siguientes pasos en la solución de la antinomia entre el principio de inmanencia y lo sobrenatural consistían en estudiar si el método de inmanencia había sido condenado por el Magisterio, y en describir el método de inmanencia en sí mismo. En cuanto a la ortodoxia, Valensin reconducía los tres posibles estados de la gracia, en el hombre después de la caída, hacia la necesidad de lo

---

vérité selon la raison, et les données du surnaturel, qui sont la vérité selon la foi, se produise un conflit vraiment insoluble” (Ibid., p. 237).

<sup>11</sup> Ibid., p. 238.

<sup>12</sup> “De fait, s'il y avait, de ce point de vue concret, un sens légitime où l'on pût, sans froisser l'orthodoxie, parler d'un *besoin du surnaturel*, du coup: 1) Le conflit d'idées, l'antinomie doctrinale qui heurte entre elles deux notions, celle de l'immanence et celle du surnaturel, n'existerait pas. *Le théologien pourrait accueillir la notion d'immanence*. 2) Et il n'y aurait plus qu'à mettre en évidence l'existence de ce besoin pour que le *philosophe pût accueillir le surnaturel*” (Ibid., p. 238). Las cursivas son del original.

<sup>13</sup> Valensin advertía que este término no era de Blondel sino suyo. Para el filósofo de Aix no había más que una apologética, la *apologética integral*. Y dentro de ésta, la *apologética del umbral* designaría sólo una etapa (cfr. Ibid., p. 238, nota 1).

<sup>14</sup> Cfr. Ibid., p. 239.

sobrenatural. Se trataba del estado de *vida sobrenatural* (el alma en gracia), del de *muerte sobrenatural* (el alma que rechaza la gracia por el pecado) y del *transnatural* (el de los paganos). En cada uno de ellos había una "necesidad" de lo sobrenatural<sup>15</sup>. De este modo, tal necesidad quedaba justificada ante los teólogos.

## b. El método de inmanencia

A continuación, Valensin exponía el método de inmanencia. El análisis teológico de Valensin había mostrado la necesidad de lo sobrenatural en la humanidad actual, y la traducción psicológica que esa necesidad tiene en los individuos y en la sociedad. Y había demostrado que ni en esa necesidad ni en esa traducción psicológica existía algo ofensivo para la ortodoxia. A continuación, exponía la tarea de "presentar como *un hecho*, eso mismo que, de arriba abajo, ha aparecido como la indispensable y universal condición de salvación"<sup>16</sup>.

Y esta tarea la llevaba a cabo la *apologética del umbral*, utilizando el método de inmanencia, que ponía en evidencia esa necesidad de lo sobrenatural "de un modo apremiante y filosófico a la vez"<sup>17</sup>. Este método, definido por su finalidad misma, consistía, según Valensin, en ver si el hombre era capaz o no de revelarse a sí mismo su propia

---

<sup>15</sup> En cuanto al estado de *vida sobrenatural*, "Il existe. pour l'âme vivante, un besoin (positif), fondée sur le plein d'une grâce déiforme et déifiante"; respecto al estado *transnatural*, "il existe pour l'âme ignorante et païenne, celle qui n'est encore que conviée, un besoin (néгатif) du surnaturel, crée par le vide d'une disposition qui, étant la marque d'un état perdu, le signe d'un rappel, l'effet d'une grâce prévenante et la condition d'une grâce habituelle, peut déjà s'appeler, dans un sens analogique, une grâce elle-même"; por lo que se refiere al estado de *muerte sobrenatural*, la necesidad sería de reconciliación y de perdón (cfr. *Ibid.*, p. 243 y 244).

<sup>16</sup> "Si, à considérer les choses du point de vue théologique, on est arrivé à cette conclusion qu'il existe actuellement, dans l'humanité, un besoin du surnaturel, et que ce besoin doit trouver, d'une façon ou d'une autre, dans la vie des individus et des sociétés, sa traduction psychologique, la tâche n'a rien de dangereux ni d'inquiétant, par quoi l'on se propose de chercher, de retrouver par une marche inverse, et de présenter comme *un fait*, cela même qui, de haut en bas, est apparu comme l'indispensable et universelle condition du salut" (*Ibid.*, p. 244).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 245.

indigencia, de aclararse sobre lo que pensaba y lo que quería, manifestando lo que constituye el fondo real y la sustancia de sus actos<sup>18</sup>.

No se trataba de abandonar el objeto para partir del sujeto, sino de “tomar como materia de análisis, como campo de investigación, la vida misma en su complejidad sintética, esta vida transnaturada [o sea, del estado transnatural] que llena, sin que se tenga necesidad de saberlo expresamente para aprovecharlo, la obra común del sujeto y del objeto”<sup>19</sup>.

La fuerza del método de inmanencia radicaba en poner en evidencia la necesidad que tiene el hombre de igualar su libre voluntad con un deseo profundo de todo su ser. El método de inmanencia pondría al descubierto esa necesidad, que se manifestaba en el deseo de estar de acuerdo consigo mismo; en el deseo de ratificar, por la reflexión, lo que el hombre piensa y quiere inevitablemente, sin que sus actos deliberados puedan suprimir la voluntad fundamental ni dejar de ser juzgados por ella<sup>20</sup>. Según Valensin, este procedimiento justificaba que el método fuera denominado “de inmanencia”, porque nada exterior debe ser tomado en cuenta, sino sólo aquella necesidad de la voluntad. Así, el método de inmanencia consistiría en:

... buscar por su propia voluntad su voluntad verdadera; descubrir, bajo lo que se cree querer, lo que se quiere, bajo lo que se cree pensar, lo que se piensa, bajo lo que se cree ser, lo que se es<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 245.

<sup>19</sup> “Il s'agit de prendre comme matière de l'analyse, comme terrain de la recherche, la vie elle-même dans sa complexité synthétique, cette vie transnaturée qu'emplit, sans qu'on ait besoin de la savoir expressément pour en profiter, l'œuvre commune de sujet et de l'objet” (*Ibid.*, p. 246).

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 246.

<sup>21</sup> “Chercher par sa volonté propre sa volonté vrai; découvrir, sous ce qu'on croit vouloir, ce qu'on veut, sous ce qu'on croit penser, ce qu'on pense, sous ce qu'on croit être, ce qu'on est” (*Ibid.*, p. 247).

Finalmente, después de describir la aplicación que S. Agustín, el Cardenal Dechamps, y recientemente Blondel habían hecho del método de inmanencia, Valensin concluía su exposición con una aclaración sobre el alcance del método. Ante lo sobrenatural, tal como aparece a los ojos del cristiano en la historia, el método de inmanencia no se ocuparía sobre su existencia o su inexistencia, sino de mostrar al alma con rigor que se encuentra ante una alternativa: aceptar o no lo sobrenatural<sup>22</sup>.

## 2. La lectura escolástica del método de inmanencia: R. Garrigou-Lagrange

En 1913 R. Garrigou-Lagrange se hacía eco de *Immanence*. En la *Chronique de Metaphysique*<sup>23</sup> y en la *Chronique d'Apologétique*<sup>24</sup> de la *Revue Thomiste*, el dominico apoyaba las críticas que Tonquédec dirigía a Blondel. En esa crónica sobre la apologética, el Garrigou analizaba, a través de los lentes de *Immanence*, los artículos de los Valensin publicados en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, y un artículo sobre la apologética del P. Schwalm firmado por Bernard de Saily, pseudónimo de Blondel<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> "Mais en face du surnaturel, tel qu'aux yeux du Chrétien il a fait son apparition dans l'espace et dans le temps, ce n'est pas à la "méthode d'immanence" de trancher la question de savoir *s'il est* ou *s'il n'est pas*. Son rôle est simplement de fermer toutes les issues, d'acculer l'âme à l'alternative instantane: "est-ce ou n'est-ce pas? de faire voir que seule, cette unique et universelle question qui embrasse la destinée entière de l'homme s'impose à tous avec cette *absolue* rigueur: 'Est-ce ou n'est-ce pas?'; d'examiner les conséquences de l'une ou de l'autre solution, et d'en mesurer l'immense écart: elle ne peut aller plus loin ni dire en son seul nom que ce soit ou que ce ne soit pas" (Ibid., pp. 251-252. La cita interior corresponde a la última página de *L'Action*).

<sup>23</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R.: "Chronique de Metaphysique", en *Revue Thomiste* 21 (1913) pp. 351-371.

<sup>24</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R.: "Chronique d'Apologétique. II. Les méthodes de l'Apologétique", en *Revue Thomiste* 21 (1913) pp. 471-485.

<sup>25</sup> Bernard de SAILY (= BLONDEL): "Terrain de rencontre et points d'accord", en *Annales de Philosophie Chrétienne* 166 (1913) pp. 5-45, 150-194.



### a. Los límites del método de inmanencia

Respecto al artículo *Méthode d'immanence*, firmado por Albert Valensin, el dominico afirmaba que se trataba de un escrito realizado "con toda la simpatía posible" hacia Blondel, y que su autor conservaba las tesis de *L'Action* en lo que era "conciliable con el dogma". Esta *conciliación* era posible porque Valensin mostraba los peligros que se debían evitar.

El primer peligro era el *fidelsmo*. Al considerar al hombre *in concreto*, y no según la hipótesis —"posible sin duda, pero no realizada"— de la naturaleza pura, existía el riesgo de resbalar hacia una visión sistemática de las cosas que conduciría a negar la solidez de los propios actos y la verdad de los propios conocimientos<sup>26</sup>. Y esa negación implicaría que la razón no podría conocer nada de lo sobrenatural, y que el acto de fe sería totalmente irracional.

El otro riesgo era el *naturalismo*. Valensin ponía en guardia contra la exageración del "*falso sobrenaturalismo*" que consistía en considerar que el hombre habría sido creado para lo sobrenatural, como si llevara la impronta de su destino sobrenatural. Y advertía que con el objetivo de evitar esta exageración se corría el peligro de caer en un *naturalismo*<sup>27</sup>.

Una vez afirmados estos límites, el método de inmanencia sería legítimo, según Garrigou-Lagrange. El método de inmanencia

---

<sup>26</sup> "En considérant l'homme tel qu'il est, *in concreto*, et non pas dans l'hypothèse possible sans doute, quoique non réalisé, de sa nature pure, on peut, glissant inconsciemment vers une vue systématique des choses, arriver à nier la solidité relative de nos actes et la vérité certaine de nos sciences" (VALENSIN, A.: "Immanence (méthode de l'). II. Examen", en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, II, Paris: Beauchesne 1911).

<sup>27</sup> "Oublier que les deux ordres, celui de la nature et du surnaturel, ne sont, dans l'état actuel de l'humanité, ni séparés, ni simplement juxtaposés, ils n'en doivent pas moins rester réellement distincts. Et l'on en arrivera alors à parler de l'homme créé pour le surnaturel, comme si *son essence* portait l'empreinte de sa surnaturelle destinée. Il s'ensuivrait que l'homme serait une substance surnaturelle, ce qui est erroné. Dans le but d'éviter cette exagération du faux surnaturalisme, on peut aisément tomber dans celle du naturalisme" (Ibid.).

expuesto por Valensin estaría purificado de errores doctrinales. Si la naturaleza no se podía separar ni eludir de la gracia, sin perder los medios dispuestos por la Providencia en el estado actual del hombre, entonces —explicaba Valensin— sería “legítima, la aplicación de un método que tenga por efecto proporcionar como el sentimiento de vacío cavado por la insuficiencia de las soluciones naturales”<sup>28</sup>.

Garrigou-Lagrange sostenía que, debido a esos límites que lo hacían legítimo, el método de inmanencia expuesto por Valensin suponía una teoría del conocimiento mucho más cercana a la filosofía tradicional. De este modo, el propio Valensin se alejaba de la postura del mismo Blondel. Garrigou apoyaba esta afirmación ya antes expuesta por Tonquédec.

El célebre tomista negaba que la exposición de Valensin fuera fiel a la doctrina de Blondel. Según Valensin, el conocimiento previo a toda opción sería *objetivo*, tendría un valor real<sup>29</sup>. Pero, objetaba Garrigou-Lagrange que “al igual que el P. Tonquédec, no creemos que la filosofía general de Blondel otorgue este alcance a la fase del conocimiento que precede a la intervención de la voluntad”<sup>30</sup>.

Además, el dominico, basado en la carta de un teólogo cuyo nombre no proporcionaba, sostenía que cuando Valensin empleaba el término *objetivo*, en realidad quería decir *nocional*. De modo que “cuando una idea se impone necesariamente, es ratificada por la Acción, y de fenómeno se convierte en ente; lo que supone que *de hecho* la idea correspondía a la realidad antes de ser integrada por la acción, pero la idea no se corresponde *de derecho*, en virtud de una adecuación fundada sobre su ser intencional o representativo”<sup>31</sup>. De

<sup>28</sup> “Par conséquent elle sera légitime, l’application d’une méthode ayant pour effet de donner comme le sentiment du vide creusé par l’insuffisance des solutions naturelles” (Ibid.).

<sup>29</sup> Cfr. Ibid., col. 398.

<sup>30</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, R.: “Chronique d’Apologetique. II. Les méthodes de l’Apologetique”, p. 479.

<sup>31</sup> “Quand elle [l’idée] s’impose nécessairement, elle est ratifiée par l’Action, et de phénomène devient être; ce qui suppose que *de fait* elle correspondait à la réalité

esto se seguiría, aunque el dominico no lo afirmaba expresamente, que la legitimidad del método de inmanencia expuesto por Valensín sería dudosa.

## b. Blondel y el bayismo

Un poco más adelante, Garrigou-Lagrange glosaba el texto de *Immanence*. Basado en el estudio de Tonquédec analizaba tres temas de apologética en la doctrina de Blondel: lo sobrenatural, el milagro y el acto de fe. En cuanto a la exigencia de lo sobrenatural, relacionaba la doctrina de Blondel con la de Bayo y la de Hermes, condenadas por el Magisterio de la Iglesia.

La interpretación de la postura blondeliana, en cuanto a lo sobrenatural, por parte del dominico se resumía así: "El objetivo de la apologética tal como la concibe Blondel consiste en llevar al individuo a descubrir, en él mismo, sus propias exigencias, el postulado fundamental de su pensamiento y de su vida, la conexión indisoluble de su naturaleza con alguna cosa que la supera"<sup>32</sup>.

A partir de esta interpretación, Garrigou-Lagrange establecía sus críticas a Blondel, apoyado en las tesis de Tonquédec. El dominico se centraba en dos aspectos: los límites de la naturaleza concreta, y el objeto de la exigencia de lo sobrenatural. En cuanto al primer tema, según el dominico, Blondel no se referiría a la naturaleza en sí, considerada abstractamente, sino a la naturaleza actual, la que por la influencia de gracias actuales pide los dones sobrenaturales ulteriores. Pero esto, siguiendo a Tonquédec, no significaba sino aplazar la solución: "al hablar de las gracias primeras que llaman a

---

avant d'être intégrée par l'action, mais elle n'y correspondait pas *en droit*, en vertu d'une adéquation fondée sur son être intentionnel ou représentatif" (Ibid., p. 480).

<sup>32</sup> "Le but de l'apologétique telle que la conçoit M. Blondel est d'amener l'individu à découvrir en lui-même ses propres exigences, le postulat fondamental de sa pensée et de sa vie, la liaison indissoluble de sa nature avec quelque chose qui la dépasse" (Ibid., p. 481).

las otras, hay que mostrar el lugar donde ellas mismas se insertan en la naturaleza"<sup>33</sup>.

Además, según Garrigou-Lagrange la doctrina blondeliana de la naturaleza concreta implicaba errores teológicos. Si el orden natural exigiera para sí la perfección sobrenatural, entonces lo sobrenatural le pertenecía de derecho como su acabamiento normal y necesario. Y esto acercaba la postura de Blondel con la de Bayo.

A continuación, el dominico planteaba una aporía a Blondel. Si el filósofo postulara que la exigencia de lo sobrenatural procede exclusivamente de lo que la naturaleza de hecho tiene de mutilada, caería nuevamente en el bayismo. Y si la exigencia de lo sobrenatural proviniera de una gracia sobre añadida, la cuestión se volvería a postergar. De modo que no se podría probar la tesis de Blondel<sup>34</sup> según la cual: es "imposible que el orden sobrenatural no exista, ya que el orden natural entero lo garantiza y lo exige".

Luego el P. Garrigou-Lagrange se preguntaba cómo Blondel evitaba caer en el bayismo. Y obtenía la respuesta de Tonquédec. El filósofo no incurriría en el error de Bayo porque había negado el alcance ontológico de la razón. Según el dominico, "la necesidad lógica de lo sobrenatural no es más que un anillo del determinismo fenoménico; no implica la necesidad ontológica"<sup>35</sup>.

En cuanto al objeto de la exigencia de lo sobrenatural, Garrigou-Lagrange estaba en desacuerdo con Blondel. El filósofo de Aix presentaba lo sobrenatural católico como exigencia de la naturaleza. Para el dominico el método de inmanencia llegaría a un sobrenatural genérico, y por eso, las demostraciones de la apologética no podrían

---

<sup>33</sup> "En parlant des grâces premières qui appellent les autres, c'est de celles-là même qu'il faut montrer le lieu où elles s'insèrent dans la nature" (Ibid., p. 481).

<sup>34</sup> Es decir, la tesis que Garrigou-Lagrange atribuye a Blondel.

<sup>35</sup> "La nécessité logique du surnaturel n'est qu'un anneau du déterminisme phénoménal, elle n'implique pas la nécessité ontologique" (Ibid., p. 482).

acabarse ahí. “Un protestante como el Pastor Cremer, por la aplicación de este método no supera su protestantismo”<sup>36</sup>.

El insigne tomista reconocía que, con el tema de la exigencia de lo sobrenatural católico, Blondel no pretendía que el alma humana pudiera *descubrir* los dogmas en sus exigencias interiores. Pero, siguiendo a Tonquédec, observaba que el filósofo de Aix analizaba los dogmas con la luz racional, desde la perspectiva de las exigencias del pensamiento, como si el pensamiento, en el orden fenoménico, pudiera encontrar una semejanza de los dogmas, aunque sin poder afirmar su verdad ontológica. Y esto conduciría a un semi racionalismo, parecido al de Frohschammer o al de Hermes<sup>37</sup>.

### 3. La influencia del método de inmanencia: R. Aubert

En 1945, pasados ya los revuelos de *Immanence*, y aparecidos recientemente la Trilogía y el primer volumen del *L'Esprit chrétien*, Roger Aubert publicaba su tesis doctoral *Le problème de l'acte de foi*<sup>38</sup>, defendida en Lovaina. En su trabajo consideraba que la renovación del tratado sobre la fe, se debía a la intervención de Blondel<sup>39</sup>.

En el capítulo segundo, Aubert trataba sobre las controversias alrededor del método de inmanencia. Después de exponer las ideas filosóficas y religiosas en la Francia del finales del siglo XIX, dedicaba un largo artículo a Maurice Blondel<sup>40</sup>. A lo largo de esas

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 482. En el fondo del argumento de Garrigou-Lagrange subyace la concepción una apologética basada en tres momentos: demostración religiosa, demostración cristiana y demostración católica. Este paradigma de la apologética fue considerado “clásico” por la teología fundamental anterior al Concilio Vaticano II.

<sup>37</sup>Ibid., pp. 482-483.

<sup>38</sup> AUBERT, R.: *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina: Warny 1945. 3er edición: Lovaina: Warny 1958. Citamos por esta última edición.

<sup>39</sup> Cfr. Ibid., pp. 224-225.

<sup>40</sup> Cfr. Ibid., pp. 277-294.

páginas, Aubert salía al encuentro de varias críticas formuladas por Tonquédec.

Antes de iniciar su exposición sistemática, Aubert señalaba que *Immanence* contiene “crasos errores de interpretación, lo que ejerce una enfadosa influencia sobre interpretación teológica”<sup>41</sup>. Una vez más, Tonquédec era acusado de realizar una exposición equivocada de Blondel por no haber comprendido su pensamiento. Pero en esta ocasión, la crítica no provenía del círculo de los blondelianos sino de un historiador independiente.

### **a. La acción y la “sola acción”: la reflexión en el acto de fe**

Después de presentar el pensamiento de Blondel sobre el método de imanencia, Aubert exponía las observaciones que éste había recibido. El filósofo de Aix había sido acusado de naturalismo, bayismo y fideísmo. Blondel recibió esta última imputación porque se le atribuía la afirmación de que ninguna argumentación sería capaz de convencer de la verdad de la fe, a aquéllos que no obraran aún conforme a ella, y que sólo la experiencia de la acción sería decisiva. Esto representaría como un salto a ciegas, porque significaría comenzar a vivir cristianamente, sin haber creído, con la esperanza que se hiciera pronto la luz. Además, sería como sugerir la práctica sacrilega de los sacramentos.

Se trataba de la interpretación de Tonquédec. Aubert observaba que Blondel se refería no a una práctica sacrilega, sino a la práctica religiosa, por parte del increyente sincero: es decir, se trataba de rezar, de consultar, de purificar su conciencia, de arrodillarse a los pies del confesor. El historiador de Lovaina hacía ver que, aunque Blondel no había aclarado explícitamente desde el inicio que no se

---

<sup>41</sup> “L'exposé de J. de Tonquédec, *Immanence* (...) contient de grosses erreurs d'interprétation, ce qui exerce une fâcheuse influence sur son appréciation théologique” (Ibid., p. 278, continuación de la nota 1).

refería a la práctica sacramental, no había nada en el texto en cuestión que llevara a pensar que se trataba de un sacramento<sup>42</sup>.

En el fondo de esta confusión se encontraba la interpretación de Tonquédec, según la cual, la “sola acción” llevaría a la fe; excluyendo toda preparación intelectual. Blondel había protestado ante esta consideración, porque sostenía que no se trataba de la “acción aislada”. Según Aubert, el P. de Tonquédec se había equivocado al sostener que para Blondel, la experiencia que resultaba de la práctica, “y sólo ella”, sería el criterio de la verdad de la fe. Basado en esta interpretación, el jesuita relacionaba al filósofo de Aix con la postura que sostenía la “*sola interna cuiusque experientia*”, condenada por el Concilio del Vaticano I.

Pero para Aubert, en realidad, la experiencia de la práctica ponía el punto final a toda la serie de recorridos de las que las investigaciones intelectuales no eran excluidas de ningún modo. “Sin duda su importancia ha sido minimizada en la perspectiva idealista de las primeras obras de Blondel. Pero una vez admitidas sus correcciones en materia epistemológica, su doctrina se vuelve muy coherente y muy admisible, y así ha sido comprendida por la mayor parte de sus discípulos”<sup>43</sup>.

Para Blondel el trabajo de reflexión era imprescindible, una vez que el alma estuviera despierta y a la búsqueda de una revelación que le pareciera indispensable. Esa reflexión consistía en un examen de los motivos de credibilidad, que la llevaban a concluir que la vida sobrenatural que buscaba se encontraba en la religión cristiana. Llegada a este punto, el alma no podía afirmar que la vida no tuviera sentido. Esta conclusión no era el efecto de un “golpe de estado” de

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 284.

<sup>43</sup> “L’expérience de la pratique vient mettre le sceau final à toute une série de démarches dont les enquêtes intellectuelles ne sont nullement exclues. Sans doute leur importance est-elle minimisée dans la perspective idéaliste des premières œuvres de M. Blondel. Mais une fois admises ses mises au point en matière épistémologique, sa doctrine devient très cohérent et très admissible, et c’est ainsi qu’elle a été comprise par la plupart de ses disciples” (Ibid., p. 285 nota 15).

la voluntad, sino de la decisión de probar la única vía que permanecería abierta. Ésta era la actitud razonable.

De ahí que Aubert concluyera que “la acción permitirá sólo constatar efectivamente la verdad de una solución que el razonamiento ya dejaba presentir”<sup>44</sup>. E inmediatamente, se enfrentaba a la interpretación de Tonquédec. El jesuita había manifestado en *Immanence* que para Blondel la práctica era “la fuente de la creencia”<sup>45</sup>; y luego había atacado esa postura: “la práctica debe ser proporcionada exactamente a la creencia y se convierte en inmoral en la misma medida que la sobrepasa”<sup>46</sup>. Y para confirmar su postura, Tonquédec había citado unos versos de Mons. d'Hulst, referentes a la posibilidad de rezar al Dios en el que no se cree: “si el cielo está desierto, no ofendemos a nadie. Si alguien nos escucha, que nos tenga compasión”<sup>47</sup>. Aubert le reclamaba al jesuita su mala interpretación, y con ironía afirmaba que “Blondel no podría pues más que declararse completamente de acuerdo, cuando el P. de Tonquédec le objeta que la oración deseosa del poeta: “si alguien nos oye, que nos tenga compasión”, no es una práctica anterior a la fe, sino por el contrario una aplicación de lo que se cree, a saber, que “quizá existe alguien”<sup>48</sup>.

## b. Las disposiciones morales en el conocimiento de Dios

Más adelante, Aubert exponía las aportaciones de Blondel en el campo de la apologetica. Se trataba de la orientación religiosa en el origen de la fe; del carácter más personal del acto de fe; del énfasis

<sup>44</sup> Ibid., pp. 285-286.

<sup>45</sup> TONQUÉDEC *Immanence*, p. 236.

<sup>46</sup> Ibid., p. 237.

<sup>47</sup> Ibid., p. 237 nota 1.

<sup>48</sup> “M. Blondel ne pourrait donc que se déclarer complètement d'accord quand le P. de TONQUÉDEC: *Immanence*, p. 237, n. 1, lui objecte que la prière hésitante du poète: “Si quelqu'un nous entend, qu'il nous prenne en pitié!” n'est pas une pratique avant la foi, mais au contraire une application de ce qu'on croit, à savoir qu' “il y a peut-être quelqu'un”” (AUBERT, R.: *Le problème de l'acte de foi*, p. 286 nota 19).



en que la iniciativa divina, cuya acción era captada por la psicología humana, llevaba la parte preponderante en el acto de fe; de la percepción de los motivos de credibilidad; del milagro, y del papel de la voluntad en el acto de fe<sup>49</sup>.

En cuanto a la percepción de los motivos de credibilidad, Blondel pensaba que había unas condiciones indispensables para que tales motivos pudieran ejercer una influencia verdadera en el espíritu humano. Las pruebas en materia religiosa, según el filósofo, no se presentaban de la misma manera que en materia científica. La filosofía de la acción mostraba que las ideas no estaban separadas de la vida, de modo que hacían falta buenas disposiciones morales para aceptar la revelación, bajo la forma que se presente.

Y en este tema, una vez más Aubert se enfrentaba a la postura del P. Tonquédec. El jesuita rechazaba que hicieran falta estas disposiciones morales para el conocimiento de Dios: "Lo que hay que negar aún, categóricamente, es la necesidad de una rectitud moral perfecta para el discernimiento de una verdad religiosa cualquiera"<sup>50</sup>. En referencia a las disposiciones morales para aceptar la revelación que el filósofo proponía, Tonquédec afirmaba que "la simple psicología no nos ha permitido ratificar sus exigencias. Desde el punto de vista teológico aparecen muy insostenibles"<sup>51</sup>. De modo que un hombre podría conocer a Dios sin llevar en sí el Espíritu de Dios, ni su Voluntad, ni su Amor. "En definitiva, hay una diferencia entre la convicción religiosa y la santidad"<sup>52</sup>.

Aubert se extrañaba de que el P. de Tonquédec declarara que "la simple psicología no nos permite ratificar estas exigencias". El historiador de Lovaina le daba la razón en cuanto a la distinción entre la convicción religiosa y la santidad. Pero le hacía ver que no se trataba aquí de santidad, sino únicamente de una buena voluntad,

---

<sup>49</sup> Ibid., pp. 288-291.

<sup>50</sup> "Ce qu'il faut nier encore, catégoriquement, c'est la nécessité d'une rectitude morale parfaite pour le discernement d'une vérité religieuse quelconque" (TONQUÉDEC: *Immanence*, p. 232).

<sup>51</sup> Ibid., p. 232.

<sup>52</sup> Ibid., p. 233.

reconocida como una condición primordial de la conversión por toda la tradición teológica y espiritual. "Blondel no pide de ningún modo la caridad perfecta sino simplemente un sincero *amor boni repomissi*, que S. Tomás consideraba como indispensable en el origen de toda fe sobrenatural"<sup>53</sup>.

#### 4. La influencia de Blondel en la teología: H. Bouillard

En el número de julio-septiembre de 1949 de la revista *Recherches de Science Religieuse*, el jesuita H. Bouillard publicaba su artículo *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*<sup>54</sup>. Se trataba de un importante estudio que contenía la base de la interpretación bouillardiana sobre Blondel. Respecto al tema de lo sobrenatural el autor manifestaba su desacuerdo con algunas interpretaciones a la filosofía Blondel, entre ellas, la de Tonquédec.

Unos meses más tarde, en enero de 1950, la misma revista publicaba, bajo el título *Maurice Blondel et la Théologie*, tanto las aclaraciones de Tonquédec<sup>55</sup> como la contrarréplica de Bouillard<sup>56</sup>.

##### a. El valor del conocimiento

En su escrito *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, después de exponer el contenido de *L'Action*, el P. Bouillard salía al paso de las principales críticas que había recibido Blondel. Se trataba del valor del conocimiento y de la gratuidad de lo sobrenatural. El primer tema conduciría al subjetivismo y el segundo

<sup>53</sup> AUBERT: *Le problème de l'acte de foi*, p. 289 nota 25.

<sup>54</sup> BOUILLARD, H.: "L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie", en *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) pp. 321-402.

<sup>55</sup> DE TONQUÉDEC, J.: "Maurice Blondel et la théologie", en *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) pp. 98-105.

<sup>56</sup> BOUILLARD, H.: "Maurice Blondel et la théologie (Réponse au P. de Tonquédec)", en *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) pp. 105-112.

al naturalismo. En ambos aspectos, uno de los principales objetores era Tonquédec.

Por su teoría del conocimiento, Blondel había sido acusado de neokantiano por el P. Schwalm<sup>57</sup>. El autor de *L'Action* había desarrollado una fenomenología con una terminología similar a la de Kant, pero, según la interpretación de Bouillard, Blondel “rechazaba sus conclusiones limitantes”<sup>58</sup>. Para el filósofo, la acción era la síntesis del querer, del conocer y del ser. De este modo restablecía el vínculo entre la metafísica, la ciencia y la moral que Kant había puesto bajo un dualismo irreconciliable.

La acción no excluía la idea. Blondel no limitaba el pensamiento a mera representación, sino que intentaba que el acto mismo de pensar estuviera reintegrado en la totalidad de la vida. En cambio, para el filósofo tomar el pensamiento como una parte aislada del todo sería caer en el *intelectualismo*<sup>59</sup>.

A continuación, Bouillard presentaba la objeción de Tonquédec. Según el autor de *Immanence*, el filósofo contraponía “una prueba que no es más que un argumento lógico”, a lo que “resulta del movimiento total de la vida”. Como ese movimiento vital —y no el argumento lógico— era lo que llevaba al ser, no podía efectuarse un

---

<sup>57</sup> Cfr. SCHWALM, M.-B.: “Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi”, en *Revue Thomiste* 4 (1896) pp. 413-441 (en la p. 413 lo llama “jeune apologiste néo-kantien”). El dominico estaba convencido de que Blondel era un kantiano; así se lo manifestó al P. A. Gardeil en una carta del 3 de julio de 1907: “Je crois pour ma part que plus ou moins complètement la *Critique de la raison pure* est en quelque sorte intégrée dans les fondations de la *Philosophie de l'Action*” (carta citada por Henri de Lubac, en BLONDEL - VALENSIN, *Correspondance, II: (1899-1912)*, Texte annoté par Henri de Lubac, Paris: Aubier-Montaigne 1957, p. 183 nota 178,2).

<sup>58</sup> BOUILLARD: “L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, p. 340.

<sup>59</sup> “Le dynamisme spirituel qu'analyse la science de l'action engendre et dirige toute l'activité humaine, y compris la pensée. Couper celle-ci, c'est en faire une abstraction, c'est-à-dire une partie artificiellement isolée du tout auquel elle appartient; c'est donc s'interdire de la comprendre. Voilà l'erreur que Blondel a critiquée parfois, en ses premiers écrits, sous le nom d'intellectualisme” (Ibid., p. 341).

“uso trascendente y ontológico del razonamiento”. Por eso, la razón blondeliana quedaría “encerrada en el puro fenómeno”<sup>60</sup>. Pero según Bouillard, Blondel no se quedaba en un puro fenomenismo. El argumento lógico no se oponía al dinamismo espiritual al que se integra, sino que de él sacaba su fuerza. Lo que el filósofo hacía era relacionar el argumento racional “a la totalidad concreta de donde surge”<sup>61</sup>.

En la interpretación de Bouillard, Blondel reconocía el valor objetivo del pensamiento. Pero su papel como filósofo le llevaba a fundar reflexivamente esta objetividad espontánea del pensamiento, para definirla y conocer sus implicaciones. El método consistía en considerar los objetos del pensamiento como fenómenos, sin pronunciarse todavía sobre su realidad objetiva. Una vez vista la solidaridad necesaria entre ellos, el siguiente paso consistía en la afirmación de la realidad objetiva del conjunto, que llevaba a “reconocer no una incognoscible cosa en sí detrás del fenómeno, sino el ser mismo de los fenómenos. Así el dualismo kantiano es superado; el valor ontológico del conocimiento se encuentra fundado”<sup>62</sup>.

## b. La gratuidad de lo sobrenatural

Blondel había sido acusado de sostener un naturalismo. Esas imputaciones también provenían de Tonquédec. Aunque sin mencionarlo explícitamente, Bouillard escribió un apartado en su artículo para refutar esta interpretación tonquedequiana<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> DE TONQUÉDEC: *Immanence*, pp. 95-96.

<sup>61</sup> BOUILLARD, “L’intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, p. 341.

<sup>62</sup> “Elle conduit à reconnaître non pas une inconnaissable chose en soi derrière le phénomène, mais l’être même des phénomènes. Ainsi le dualisme kantien est dépassé, la valeur ontologique de la connaissance se trouve fondée” (Ibid., p. 342).

<sup>63</sup> En cuanto al tema de la gratuidad de lo sobrenatural en “L’intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, Bouillard confesaría más tarde que “les références [à Tonquedéc] ont été intentionnellement omises, de peur que la répétition des mêmes noms ne parût signifier une polémique personnelle: les pages 344-346 de l’article s’opposaient à l’interprétation donnée dans *Immanence*, pp.

El punto de partida era el método de inmanencia, que aplicado al despliegue integral de la acción humana, llevaba a considerar lo sobrenatural como *indispensable* y al mismo tiempo como *inaccesible*. Inmediatamente se presentaba una objeción. Establecer desde la filosofía la necesidad del don divino sería querer mostrar que en la naturaleza hubiera una exigencia de lo sobrenatural; y como consecuencia, se caería en el bayismo, que negaba la gratuidad del don de Dios.

Bouillard admitía que la terminología de Blondel no era siempre perfectamente clara, y que no resolvía todos los problemas que presentaba<sup>64</sup>. Pero afirmaba que Blondel no negaba la gratuidad del don sobrenatural. Al contrario, el filósofo no pretendía ni producirlo ni definirlo, sino sólo reconocerlo y recibirlo.

La dificultad consistía, más bien, en que el movimiento del pensamiento que concebía lo sobrenatural como *inaccesible*, era el mismo que lo concebía como *necesario* para el hombre. Esta paradoja tendría sentido en la doctrina blondeliana porque la filosofía de la acción “es una fenomenología de la existencia y una descripción del universal concreto. Cuando [esta filosofía] habla de la necesidad de lo sobrenatural, no se trata pues de una necesidad lógica que vincularía dos esencias: la naturaleza humana y el don de Dios”<sup>65</sup>. La fenomenología garantizaba la independencia de órdenes porque suspendía provisionalmente toda afirmación de existencia. El método trazaba “cuadros vacíos”, pero no establecía la realidad que contendrían.

---

161-163 (BOUILLARD: “Maurice Blondel et la théologie (Réponse au P. de Tonquédec)”, p. 106).

<sup>64</sup> Cfr. BOUILLARD: “L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, pp. 342, 343 y 347.

<sup>65</sup> La philosophie de l'action “c'est une phénoménologie de l'existence et une description de l'universel concret. Quand elle parle de la nécessité du surnaturel, il ne s'agit donc pas d'une nécessité logique ou ontologique qui relierait deux essences: la nature humaine et le don de Dieu. Il s'agit de l'enchaînement nécessaire de nos pensées et de nos actes (...)” (Ibid., p. 344).

El método tampoco pretendía establecer el contenido de la revelación. Pero la investigación blondeliana no trataba sobre abstracciones, sino que analizaba "las exigencias de la voluntad, pero en presencia del dogma cristiano"<sup>66</sup>. Consistía en poner entre paréntesis, ante el increyente, la realidad objetiva de lo sobrenatural; luego esta idea de lo sobrenatural se conservaba como hipótesis de trabajo, para intentar demostrar que ésta correspondía a una aspiración fundamental del hombre. El método de inmanencia, según Bouillard,

considera un *hecho* que desea *comprender* y justificar. Para este fin, pone provisionalmente su realidad objetiva entre paréntesis y no la conserva más que a título de apariencia, de fenómeno. Poniéndola en relación, con la totalidad de la actividad humana, observa que se inserta en su lugar en el despliegue de la acción, que tiene una significación necesaria. Cuando aparece, al final, que la cadena de necesidades constituye una realidad, el hecho es, a la vez, afirmado y entendido. Así sucede con lo sobrenatural. Después de haber puesto su realidad entre paréntesis y conservada la idea sola, se muestra su necesidad hipotética. Cuando se quita el paréntesis, esta necesidad aparece no como necesidad lógica, sino como necesidad de hecho"<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 346.

<sup>67</sup> "Il considère un *fait* qu'il veut *comprendre* et justifier. A cette fin, il met provisoirement sa réalité objective entre parenthèses et ne le garde qu'à titre d'apparence, de phénomène. Le rapportant à la totalité de l'activité humaine, il remarque qu'il s'insère à sa place dans le déploiement de l'action, qu'il y a une signification nécessaire. Quand il apparaît, au terme, que la chaîne des nécessités constitue une réalité, le fait est à la fois affirmé et compris. Ainsi va-t-il pour le surnaturel. Après avoir mis sa réalité entre parenthèse et gardé l'idée seule, on montre la nécessité hypothétique. Quand la parenthèse est levée, cette nécessité apparaît non pas nécessité logique, mais nécessité de fait" (Ibid., p. 346).

### c. La intervención de J. de Tonquédec

En el número de enero de 1950 de las *Recherche de Science Religieuse*, aparecía el artículo *Maurice Blondel et la Théologie*, firmado por el P. de Tonquédec. El jesuita respondía a las objeciones que le había planteado Bouillard en su estudio sobre Blondel. Al igual que en escritos anteriores, Tonquédec volvía a mezclar demostraciones especulativas con argumentos *ad hominem*<sup>68</sup>.

En cuanto al valor del conocimiento, Tonquédec no refutaba las pruebas proporcionadas por Bouillard. Solamente insistía en que Blondel negaba todo valor de verdad en las pruebas lógicas, y sostenía que el filósofo las desproveía de toda eficacia para convencer. Rechazaba el argumento de Bouillard, según el cual Blondel no negaría los argumentos lógicos, sino que simplemente los pondría en relación con el todo del que forman parte, para no caer en el intelectualismo<sup>69</sup>. Según Tonquédec, Bouillard tenía cierta confusión acerca del “medio psicológico donde nacen los argumentos, que es, en efecto, la vida espiritual del hombre, con su contenido formal”<sup>70</sup>. Todos los argumentos lógicos nacían del dinamismo interior, incluyendo los sofismas; por eso, el *valor* probatorio de los argumentos no dependía de percibir su *génesis*, sino de captar su propia evidencia<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> DE TONQUÉDEC: “Maurice Blondel et la théologie”, p. 99: las causas del cambio de opinión sobre Blondel entre algunos clérigos (refiriéndose a Bouillard) se debería a “les atténuations que ses scrupules religieux lui dictèrent”. Esto mismo había expresado en el *post-scriptum* de su artículo “Pourquoi j’ai critiqué Maurice Blondel”, en *Revue Thomiste* 49 (juil.-sept. 1949) pp. 563-580 (el texto aludido se encuentra en p. 580).

<sup>69</sup> “Cela veut dire simplement que l’argument logique puise sa force au dynamisme spirituel auquel s’intègre, et qu’on ne peut fonder philosophiquement sa valeur spontanée qu’en le rapportant au tout dont il fait partie” (H. BOUILLARD: “L’intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, p. 341).

<sup>70</sup> DE TONQUÉDEC: “Maurice Blondel et la théologie”, p. 100.

<sup>71</sup> “Qu’est-ce qui distingue ceux-ci [des sophismes] des arguments valides, sinon une *constitution intrinsèque* différente, correct ici, et là difforme? Sans doute, pour apercevoir la *genèse* des uns et des autres, faut-il considérer la vie totale, mais non pas pour “fonder philosophiquement” la *valeur* probante des premiers qu’ils tiennent exclusivement de leur propre évidence” (Ibid., p. 101).

Tonquédec insistía en que, según Blondel, “antes de la opción final, estamos encerrados en el pruo fenómeno”<sup>72</sup>. Rechazaba la explicación de Bouillard, que afirmaba que la realidad se ponía entre paréntesis sólo metodológicamente. Según Tonquédec al quitar esos paréntesis, no habría realidad objetiva. “Si alguna cosa clara hay en las obscuridades del último capítulo de *l'Action* (...) seguramente es ésta: que no podemos afirmar legítimamente la realidad de nada, antes de haber abarcado el conjunto todos los anillos del determinismo fenoménico coronado por la idea de Dios y de la religión revelada. *Entonces, hasta ahí, de derecho, no hay para nosotros más que fenómenos*, cualesquiera que sean nuestras afirmaciones espontáneas e irreflexivas”<sup>73</sup>.

Luego Tonquédec relacionaba, una vez más, la postura de Blondel con la de Kant. “El fenómeno tiene también, en Blondel como en Kant, su verdad ineluctable, es decir, su necesidad, *pero sigue siendo fenómeno*. El determinismo fenoménico es conocido necesariamente, tenemos su “inevitable representación”, ya que la acción realizadora se debe cumplir para esta intención (...). Hay pues en cada uno de nosotros una realidad, pero subjetiva, vacía”<sup>74</sup>.

Por esta razón, Tonquédec afirmaba que la filosofía blondeliana se asemejaba a la kantiana, porque Kant había revalorizado “por la razón práctica lo que había devaluado en nombre de la razón pura”<sup>75</sup>. Coincidió con Bouillard, respecto a que la causa de la rotura que había separado las dos razones en Kant, no se encontraba en Blondel.

<sup>72</sup> Ibid, p. 102. Cfr. J. DE TONQUÉDEC: *Immanence*, p. 95.

<sup>73</sup> “En effet, s'il y a quelque chose de clair dans les obscurités du dernier chapitre de *l'Action* (...), c'est assurément ceci: nous ne pouvons affirmer *légitimement* la réalité de quoi que ce soit avant de avoir embrassé d'ensemble tous les anneaux du déterminisme phénoménal couronné par l'idée de Dieu et de la religion révélé. *Donc jusque-là, en droit, il n'y a pour nous que phénomènes*, quelles que soient nos affirmations spontanées et irréfléchies” (Ibid., pp. 102-103).

<sup>74</sup> “Le phénomène a, lui aussi, chez B. comme chez Kant, son inéluctable vérité, c'est-à-dire sa nécessité, *mais il reste phénomène*. Le déterminisme phénoménal est nécessairement connu, nous en avons “l'inévitable représentation” (*L'Action*, p. 437), puisque c'est à son propos que doit s'accomplir l'option réalisatrice (...). Il a donc en chacun de nous une réalité, mais subjective, mais vide” (Ibid., p. 103).

<sup>75</sup> Ibid., p. 103.



Pero a pesar de esta concesión, Tonquédec seguía afirmando que el desarrollo de las exigencias de la acción —la causa de aquella separación— no poseía un valor ontológico<sup>76</sup>.

Respecto a la gratuidad de lo sobrenatural, el P. de Tonquédec tampoco aceptó la interpretación de Bouillard. Pero no dirigió sus críticas al método de inmanencia. Se limitó a repetir el dilema que ya había planteado en *Immanence*, y que Bouillard resolvía en su artículo. Se trataba de saber si el punto de inserción del don divino era de orden natural o era una gracia. Según Tonquédec, la doctrina estaría cercana al error de Bayo<sup>77</sup>. Por su parte, Bouillard había afirmado que no era necesario aceptar tal dilema porque el punto de inserción no era la naturaleza ni la gracia, sino la *relación* entre ambas: “es el hombre, no la gracia, quien está destinado a lo sobrenatural, pero no está destinado sino por la gracia”<sup>78</sup>.

#### d. La contrarréplica de H. Bouillard

Junto con el artículo de Tonquédec, las *Recherches de Science Religieuse* publicaban la defensa de Bouillard. El autor de *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie* contestaba punto por punto a las objeciones de Tonquédec<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Ibid., p. 104.

<sup>77</sup> Cfr. DE TONQUÉDEC: *Immanence*, pp. 160-162.

<sup>78</sup> “Le point d'attache entre deux éléments n'est ni l'un ni l'autre de ces éléments, mais leur rapport, l'insertion de l'un dans l'autre. C'est l'homme, et non la grâce, qui est destinée au surnaturel, mais il ne l'est que par grâce” (H. BOUILLARD: “L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie”, p. 346).

<sup>79</sup> BOUILLARD: “Maurice Blondel et la théologie (Réponse au P. de Tonquédec)”, pp. 105-106: el autor manifestaba que su anterior artículo no había pretendido ser un ataque personal a Tonquédec y se lamentaba de haberlo citado, pero no había tenido otra opción: “Je regrette vivement d'avoir causé au P. de Tonquédec la peine que trahit le ton de sa note. Dans l'article qui lui a déplu, j'avais failli taire son nom, par égard pour un confrère et un aîné. Mais, citant les articles du P. Schwalm et de l'abbé Gayraud, il était difficile d'omettre sa contribution, beaucoup plus sérieuse. Le fait même qu'elle était mentionnée parmi d'autres manifestait qu'elle n'était pas visée plus que d'autres: l'article n'était pas dirigé particulièrement contre elle”.

En cuanto al valor del conocimiento. El P. Bouillard, en su contrarreplica, sostenía que cuando Blondel había afirmado la necesidad de conectar la prueba lógica con el movimiento total de la vida, no buscaba fundar el contenido formal de los argumentos en el "medio psicológico", donde estos nacían. "Se trata siempre de lógica, de una lógica que asocia la prospección sintética a la reflexión analítica. No excluye, sino que incluye la lógica formal"<sup>80</sup>. La lógica formal *regulaba* el conocimiento de la verdad y permite descubrir los sofismas, pero no era suficiente para *procurar* la verdad al hombre. Por eso era "función del filósofo relacionar todo dato, incluso un argumento lógico, con la totalidad concreta (espiritual, mas no psicológica) donde se encuentra su significación profunda"<sup>81</sup>.

Bouillard además explicaba de nuevo la relación del fenómeno con el ser. Blondel no era un kantiano, como pretendía Tonquédec. Su doctrina no establecía un corte de la realidad en dos partes, una pseudo-real y la otra verdaderamente real. "Sin duda, Blondel declara que antes de la opción, el conocimiento, incluso de lo que está necesariamente presente en el pensamiento, es puramente subjetivo. Eso quiere decir no que aquél [conocimiento] no sería conocimiento de la realidad, sino que no nos pone aún en posesión de la realidad conocida (*Action*, p. 437)"<sup>82</sup>.

Tampoco se trataba de una verdad puramente fenoménica. "Es una misma verdad, un mismo ser, lo que se impone necesariamente como fenómeno y lo que, libremente aceptado o rechazado, se convierte en

---

<sup>80</sup> "C'est toujours de logique qu'il s'agit, d'une logique associant la prospection synthétique à la réflexion analytique. Elle n'exclue pas, mais inclut la logique formelle" (*Ibid.*, p. 108).

<sup>81</sup> "C'est le rôle du philosophe de rapporter tout donné, même un argument logique, à la totalité concrète (spirituelle et non psychologique) où il trouve sa signification profonde" (*Ibid.*, p. 108).

<sup>82</sup> "Sans doute, Blondel déclare qu'avant l'option, la connaissance, même de ce qui est nécessairement présent à la pensée, est purement subjective. Cela veut dire non pas qu'elle ne serait pas connaissance de la réalité, mais qu'elle ne nous met pas encore en possession de la réalité connue (*Action*, p. 437)" (*Ibid.*, p. 109).

posesión real o privación positiva”<sup>83</sup>. Por eso, la reserva inicial respecto al ser, su “puesta entre paréntesis”, era simplemente metodológica.

Respecto a la gratuidad de lo sobrenatural. El P. Bouillard retomaba el dilema de la inserción de lo sobrenatural. Tonquédec le había pedido a Bouillard que no evadiera la solución, sino que optara por un extremo: o la naturaleza o la gracia. Consideraba como una contradicción que Bouillard sostuviera que el punto de enlace de lo sobrenatural fuera no uno de los extremos (o naturaleza o gracia) sino la *relación* entre ambos, y que luego admitiera que tal relación fuera obra de la *gracia*<sup>84</sup>.

Bouillard replicaba que su argumento había consistido en unir la naturaleza y la gracia en su *relación*, “que es una relación de destino”. Esta relación era el medio entre los otros dos términos de la aporía. Y luego, como explicitación de la premisa anterior, transcribía su texto original, pero con unos subrayados: “*Es el hombre*, no la gracia, quien está *destinado* a lo sobrenatural, pero no está destinado sino *por gracia*”<sup>85</sup>.

## 5. Hacia una valoración desde la visión contemporánea de la doctrina blondeliana

Transcurridos cincuenta y cinco años desde la muerte del Filósofo de Aix, la óptica para realizar una valoración sobre la polémica entre Blondel y Tonquédec sobre la inmanencia ha dado un giro de ciento ochenta grados. Ahora la filosofía blondeliana goza de un reconocimiento casi general, y no pesa sobre ella la sombra de las condenas pontificias que se le quisieron atribuir. Esto nos permite intentar realizar un balance que reconozca los méritos y las limitaciones de ambos autores.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 109. Por *privación positiva* se entiende que incluso en quien rechaza optar por lo trascendente, la verdad está presente, pero bajo la forma de privación.

<sup>84</sup> DE TONQUÉDEC: “Maurice Blondel et la théologie”, p. 101.

<sup>85</sup> BOUILLARD: “Maurice Blondel et la théologie (Réponse au P. de Tonquédec)”, p. 110.

Por una parte, Tonquédec comprendió desde el primer momento que la doctrina blondeliana no era igual a las otras filosofías modernas. Aunque apreciaba el intento apologético de Blondel, sostuvo que su filosofía presentaba problemas desde el punto de vista gnoseológico. El diálogo con la filosofía moderna que el autor de *Immanence* estaba dispuesto a entablar se resumen en su frase: “conocer [la] no es aceptar[la], comprender[la] no es aprobar[la]”<sup>86</sup>. De ahí surgieron grandes dificultades que impidieron superar la controversia.

La metodología con la que Tonquédec juzgó la doctrina blondeliana quizá no fue la más adecuada, pues la evaluó desde una categorías ajenas a las de la filosofía de la acción. Además, conocía algunas obras del Filósofo de Aix, pero no todas, en parte porque el autor de *L'Action* utilizaba pseudónimos, como el de Bernard Aimant, bajo el cual firmó *L'évolution du spinozisme*, en el que se muestra la diferencia entre doctrina de inmanencia y método de inmanencia.

Aunque el jesuita cita abundantes pasajes de los escritos blondelianos, se puede afirmar que no entendió plenamente la argumentación que los anima. Por el contrario, a partir de fragmentos construyó un sistema que atribuyó a Blondel. Intentó sintetizar el pensamiento blondeliano, según el método escolástico, en una serie de proposiciones. Pero las síntesis conseguida no corresponde a la realidad del método ni del contenido de la filosofía de Blondel.

Tonquédec no realizó una verdadera crítica al conjunto del pensamiento blondeliano, sino que ataca pasajes aislados, en general sacados de contexto y empleados como si fueran tesis. Tomó como conclusiones algunas partes del proceso argumentativo que no son conclusiones definitivas y que, por eso, no se pueden entender fuera de su contexto, como por ejemplo, la práctica literal (que el autor de

---

<sup>86</sup> JUGNET, L.: “Traditionnel et moderne: le R. P. de Tonquédec”, en *La Pensée Catholique* 84 (1963) 24-43 (cita en p. 33). Jugnet fue discípulo de Tonquédec desde el curso 1933-34 hasta su muerte.

*Immanence* entendió como práctica sacramental (sin fe), la noción de verdad como adecuación entre el pensamiento y la vida, etc.

Además de los errores metodológicos, Tonquédec presenta una postura *a priori*, desde la que evaluó la filosofía de Blondel. El Profesor parisino identificó la ortodoxia con el exclusivismo doctrinal, de modo que buscó todas las diferencias entre la doctrina blondeliana y la tomista, e intentó reconducir esa "filosofía blondeliana" resultante hacia las condenas pontificias contra el modernismo. Tampoco conoció el ambiente filosófico al que se dirigía Blondel, y emprendió una defensa contra una supuesta agresión hacia el tomismo.

Como consecuencia de esos errores metodológicos y de su precomprensión filosófica, Tonquédec confundió los planos fenomenológicos y ontológicos de la filosofía de la acción. Además, sin reparar en que Blondel hacía un estudio de la fenomenología del sujeto en su *apertura hacia el objeto*, el autor de *Immanence* le dirigió una crítica desde la capacidad natural para conocer el objeto. Blondel acentuaba la *apertura* del sujeto, mientras que Tonquédec subrayaba el *objeto*<sup>87</sup>.

Tonquédec no aceptó la distinción entre principio de inmanencia y método de inmanencia. Pero no proporcionó ningún argumento, sino que se basó en la convicción de que si un autor empleaba la inmanencia como método, necesariamente habría de basarse en un principio de inmanencia. Además, como hemos mencionado, Tonquédec no conocía un trabajo clave de Blondel para la

---

<sup>87</sup> Tonquédec consideraba a Santo Tomás como "el más intelectualista de los autores". Quedaría pendiente de estudiar, aunque no corresponde al objetivo que nos hemos propuesto, si esa visión intelectualista de la doctrina tomista corresponde con el pensamiento del Aquinate. Lo que podemos afirmar es que tal intelectualismo fue uno de los puntos donde se apoyó la crítica del jesuita a la noción de pensamiento y de verdad de Blondel. Pero hay una diferencia fundamental entre la filosofía de Santo Tomás y la de Blondel, que Tonquédec no consideró: la historia; no conocemos cosas aisladas y estáticas, sino acontecimientos. Pero analizar esa categoría no es la finalidad de nuestra investigación.

comprensión de esta problemática como es *L'évolution du spinozisme*.

Sin embargo, el autor de *Immanence* tiene algo de razón en afirmar que la filosofía blondeliana no se entiende hasta el final del proceso, como en la doctrina hegeliana. Se refería a que en la fenomenología de la acción, todo el conocimiento se justifica hasta el último paso, cuando se hace la afirmación ontológica de ese algo que *est*. Según Tonquédec, esto implicaría la negación del valor del conocimiento de lo concreto e inmediato. Sin embargo, consideramos que esta afirmación está viciada por no distinguir entre el momento fenomenológico y el ontológico, porque en todo momento la filosofía de la acción presupone el ser: siguiendo a Bouillard, el primer momento consiste en poner entre paréntesis la realidad de lo sobrenatural como una hipótesis ante la que se contrasta la necesidad interior del sujeto y, al final, cuando se muestra que tal necesidad es llenada por lo sobrenatural cristiano, se quita el paréntesis (es decir, vistas las pruebas el sujeto tiene que el salto a la realidad mediante una opción: cuando afirma) y se hace la afirmación ontológica de la existencia de lo sobrenatural.

Por su parte, Blondel tiene el mérito de elaborar una filosofía dirigida a un ámbito intelectual cerrado a la fe. Conocedor de la filosofía racionalista, el filósofo de Aix usó el mismo punto de partida de la modernidad. No obstante, la noción de inmanencia que utilizó el autor de *L'Action* no es la misma que la empleada por el resto de los filósofos modernos. Aunque la inmanencia blondeliana es fiel a la modernidad pues es utilizada como punto de partida, no está cerrada *a priori* a la trascendencia. Su punto de partida es la inmanencia ética, no en la ontológica (como se ve en *L'évolution du spinozisme*).

Sin embargo, Blondel no se limita a mostrar fenómenos, sino que afirma también la realidad misma. El análisis fenomenológico de la acción —a través del estudio del dinamismo de la voluntad (*volonté voulante* y *volonté voulue*)— hace ver que esa inmanencia está abierta a la trascendencia, como la constatación de una necesidad en el interior mismo del sujeto. Y en el acabamiento de la acción,

mediante la elección el sujeto alcanza la realidad de aquello que le era propuesto como necesario pero inalcanzable.

Sin embargo, la terminología que Blondel empleó al inicio fue desafortunada, pues es parecida al léxico kantiano y además muy tajante respecto al aristotelismo y al tomismo (especialmente en la *Lettre*). Por estas razones, sus publicaciones provocaron una áspera reacción por parte de los teólogos que seguían la doctrina tomista. Así se iniciaron las polémicas y las sospechas de heterodoxia.

Como fruto de esta polémica el filósofo de Aix empezó a matizar su postura. Expresó la intención de su filosofía (entre otros escritos, en la *Lettre à la Revue pratique d'Apologétique*<sup>88</sup>), hizo la exégesis de algunos de sus propios pasajes (por ejemplo, en *Explications nécessaires*<sup>89</sup>), delimitó el alcance de sus afirmaciones aclaró qué es lo que no quiso decir, acreditó a sus intérpretes y moderó sus modos de expresión hacia la filosofía neotomista. En nuestra opinión, la moderación en el estilo y en la terminología no representan un

---

<sup>88</sup> BLONDEL, M.: "Lettre à la Direction de la Revue", en *Revue pratique d'Apologétique* 15 (15 janv. 1913) 591-593. Reproducida en *Annales de Philosophie Chrétienne* 165 (févr. 1913) 549-551. Sobre el contexto y el contenido de esta carta, vid. VALDÉS: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", pp.150-151.

<sup>89</sup> BLONDEL, M.: "Explications nécessaires et simples remarques sur les "Observations" du P. de Tonquédec", en *Annales de Philosophie Chrétienne* 165 (1913) separata, Bloud et Cie, Paris 1913, 22 pp. Reproducido en VIRGOULAY, R. - TROISFONTAINES, C.: *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, II: *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, Lovaina: Institut Supérieur de Philosophie 1976, pp. 771-788. Tonquédec publicó una réplica a la "Lettre à la Direction de la Revue" de Blondel, en el mismo número de la *Revue pratique d'Apologétique* (15 [1913] pp. 594-599), bajo el título de "Observations" a la carta de Blondel. Vid. VALDÉS: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", pp. 151-152 (además, ahí, en la nota 197, se da noticia de la historia posterior de este texto). Blondel veía que esas "Observations" volvían a desacreditar su postura, anulando su defensa. Por eso, publicó las *Explications nécessaires et simples remarques sur les "Observations" du P. de Tonquédec*. En VALDÉS: "La apertura del espíritu a lo sobrenatural. El planteamiento blondeliano y su recepción", pp. 152-153 se encuentran las vicisitudes de la publicación, el contexto y el contenido de este artículo, que apareció como una separata de los *Annales de Philosophie Chrétienne*.

cambio de postura; sin embargo, la idea fue adquiriendo nuevos matices, debidos quizá a la madurez y de la experiencia.

Sin embargo, la polémica fue desgastante y las continuas clarificaciones del filósofo de Aix no llevaron a Tonquédec a profundizar ni en la doctrina ni en la noción de inmanencia blondelianas. El autor de *Immanence*, al inicio de la disputa, elaboró un "sistema blondeliano" y nunca más volvió a repensar su concepción de la doctrina del filósofo de Aix. Probablemente se perdió una buena oportunidad para entablar un diálogo entre dos filosofías diversas, que pudo haber mostrado la legitimidad de diversas tradiciones de pensamiento en el seno de la Iglesia Católica.



Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana 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.