

# EL ANTIEXISTENCIALISMO DE MAURICE BLONDEL

P O R J . P A L I A R D

**E**NTRE otros estudios sobre historia de la filosofía, debemos a Maurice Blondel dos artículos impresionantes que, bajo un título paradójico, tienden a poner de relieve dos verdades poco reconocidas: «El anticartesianismo de Malebranche» y «El antijansenismo de Pascal». Que se me permita dar también forma de paradoja a lo que creo ser también una verdad, hablando de un antiexistencialismo en Maurice Blondel.

Este filósofo remitió al Congreso celebrado en Roma en el año 1946 una comunicación sobre la inoportunidad de admitir la palabra «existencialismo» en el vocabulario filosófico. Bajo el título «El existencialismo, ¿es una filosofía una y legítima?», planteaba el problema en los términos siguientes:

«En cada generación, o incluso en cada espíritu nacional,

siempre en proceso de evolución, una especie de moda intelectual atrae las preferencias, y conquista, al menos verbal y temporalmente, a ciertos espíritus jóvenes, siempre dispuestos a creerse los descubridores de un nuevo vuelo de la actividad y el pensamiento humanos. En nuestros días de perturbación y múltiples escisiones, era, sin embargo, necesario encontrar un vocablo bastante nuevo, bastante impreciso, bastante equívoco, para permitir a la joven generación una diversidad que se resumiese bajo una denominación también nueva, debidamente altisonante, y de una elasticidad universal, para decirlo así: el existencialismo.»

Tuve el honor de leer en la sesión plenaria del Congreso esa comunicación, que en realidad no analizaba concretamente ninguna filosofía precisa, pero que, con esa perspicacia que alcanza más allá de la letra y con esa preocupación por las incidencias sociales de las doctrinas, advertía al pensamiento contemporáneo el peligro de ciertos aspectos y ciertas tendencias del existencialismo, que, para comprender más puramente la existencia, suelen representarla algunas veces en lo que tiene de más impuro, y le restan todo cuanto le da dignidad, valor y significado.

El autor concluía severamente con estas líneas:

«El sentido aceptable que se había dado a este vocablo de existencialismo no parece suficientemente preciso y claro para evitar los riesgos evidentes de una denominación que no trae a la *philosophiae perennis* ninguna connotación aclaratoria o saludable. Por este motivo, aun cuando pueda parecer injusto o excesivamente severo, será prudente y justo descartar este neologismo, que se presta fácilmente a confusiones e incluso a abusos peligrosos, no fuera más que porque puede parecer que elimina lo que hay de verdadero, profundo y

normativo en la idea de esencia, para atribuirlo todo a la ligera al dinamismo de una audacia dispuesta a todas las licencias.»

Si bien es imposible evitar completamente la multiplicidad de voces, si existe quizá en todo ello un complejo intelectual en el que se resumen varias orientaciones, más o menos vagas, del pensamiento contemporáneo, queda, sin embargo, cierto que es posible alcanzar en esta materia una precisión mayor, aunque esta precisión no produce tampoco la unidad de vocablo que es de desear.

Cuando Victor Delbos caracterizaba la filosofía biraniana por el afán de especificar exactamente unas modalidades irreductibles de la existencia antes que por el afán de determinar las condiciones de posibilidad de estos modos de existir y obtener una coherencia racional en la organización de las ideas, no estaba muy lejos de presentar al biranismo bajo una luz existencialista en una época en que esta palabra era casi desconocida en Francia, pero que hoy designa esta moda y esta ola. Pues lo que aquí importa no es tanto la forma, bien nocional o sugestiva, de un pensamiento, como el significado que da a la palabra *ser*. Si distinguimos el *ens* y el *esse*, la existencia y la esencia, podemos decir que el existencialismo conserva la existencia y descarta la esencia. Sin duda, se dirá que esta distinción, tomada literalmente, está llena de equívocos. Porque si por filosofía de las esencias se entiende una especulación sobre un mundo de ideas puras, es fácil observar que tal especulación, tradicional desde Platón y seguida a través e incluso en función de las doctrinas que se sitúan en oposición a las esencias, y esto en todo el pensamiento medieval y hasta Kant, se rompe en este momento desde el que el hombre empieza ya a encerrarse en lo hu-

mano. Pero aunque hoy, no obstante las renovaciones y las transposiciones, el esencialismo sea raro en los filósofos y no subsista más que en la mayoría de los teólogos, este esencialismo halla, sin embargo, un sustituto en muchas mentes en la idea de un orden racional o de una especificación legal, fuera de las cuales los existentes no serían lo que son. Es precisamente esta idea de orden de la que ciertas formas extremas del existencialismo parecen emanciparse, aun cuando no se trata de hacer depender esta idea de un universo de las esencias o de una sabiduría soberanamente ordenadora. Y una de las fórmulas que resumen y aclaran mejor el existencialismo puede quizá ser tomada de Hume: «Cualquier cosa puede producir cualquier cosa», lo que hace «sensible al corazón» uno de los trozos más nauseosos de la *náusea*. Esto debe relacionarse también con el angustioso acto de llegar a tener conciencia de lo posible, según Kierkegaard. ¿Qué queda entonces? Únicamente los seres o los *entia* en su presentación adventicia a la conciencia. Porque si se suprime todo el *esse* del *existere*, hay que cuidar de no entender éstos existentes en el sentido en que la ontología tradicional los tomaría como existentes en sí o fundados en el ser en sí, conceptos estos todos de los que el análisis existencial cree agotar el significado confuso, aparente, arbitrario, para descubrir el vacío bajo las palabras que lo disimulan. En este sentido, estos seres son seres que se aparentan con la fenomenología, es decir, no *en sí*, pero a título de presentación al *para sí* de la conciencia, ese *para sí* que no puede plantearse a sí mismo como *en sí*, y que, por esta razón, fué en un Maine de Biran el objeto de una inquietud sin calmar y de una especulación siempre reanudada sin interrupción. Es preciso reco-

nocerlo: hay aquí un problema que el Sr. Sartre ha visto con profundidad.

¿Es necesario hacer constar que esta disociación entre *esencia* y *existencia* no es en absoluto un carácter de la filosofía blondeliana, la cual, más y más al contrario, se ha dedicado a determinar lo que, fuera y por encima de las realizaciones subjetivas, constituye la esencia del pensar, la esencia del ser, la esencia del actuar? Su intención es, por el contrario, volver a encontrar una lógica secreta, un orden racional, no sólo en el desenvolvimiento normal de la acción y el pensamiento humanos en todos los grados de su ascensión, sino aun a través de las desviaciones que, aun cuando comprometen el orden, siguen refiriéndose a él y aportan testimonios en su favor; hay más, aun en aquello que no es todavía humano, pero que trabaja por el advenimiento de la conciencia.

Se deriva de esto que si en el proyecto de existir se ve una libertad pura, una creación *ex nihilo*, como si cada existente no fuera más que ese existente y absolutamente dueño de sí mismo, no teniendo que contar con ninguna esencia, ninguna naturaleza humana —y este parecer es quizá uno de los más característicos del existencialismo—, no hay nada más lejos de la concepción blondeliana de la libertad. Lejos de estar incorporada en una creación anómica, la libertad humana presupone la existencia de una primera voluntad esencial, y consiste en una alternativa moral que nos manda, o bien ratificar todas las exigencias de esta voluntad, dar hasta lo último lo que reclama de nosotros, o bien doblarla, pervertirla, sumirla en satisfacciones mezquinas que no corresponden a su verdadera grandeza.

La intención blondeliana de evitar el racionalismo seco y abstracto no es de ningún modo un antiintelectualismo. No

representa más que el aspecto negativo del deseo muy positivo de hacer crecer la razón, y asimismo volver a encontrar el orden en todas las cosas, volver a encontrarlo a través de los fallos, las imperfecciones, las incoherencias que nos presenta el mundo, y que adquieren un significado superiormente racional por el hecho de ser para nosotros el lugar y la ocasión de un *sursum*. El existencialismo, al contrario, es más bien un *sum*, que no pretende dar un sentido al mundo que lo supere en altura, pero que, situándose al nivel del mundo para mirarlo, se detiene ante las incoherencias que le ofrece, y sólo puede afirmar que es absurdo. No busca su inteligibilidad parcial y parcelaria con referencia a una inteligibilidad más allá. Al contrario, a favor de la existencialidad —entiéndase de lo existente en proyecto y en devenir—, rompe la imagen inmóvil del objeto, que no es más, para él, que la antigua ficción de los metafísicos. Destruye la noción de un determinismo de la naturaleza, que no es más que un artificialismo científico, una ilusión de una familiaridad entre el mundo y nosotros, cuando lo existente está ahí, en el mundo, pero extraño al mundo. Y la relación ilusoriamente objetivista que la ciencia establece entre el hombre y el mundo nos oculta nuestra libertad verdadera, total y pura, aquella libertad agobiante que va absolutamente a donde quiere, y finalmente a nada, a la muerte.

La libertad blondeliana es radicalmente distinta, tendiendo, si queremos, a hacer florecer la parte de ser indestructible que ya llevamos dentro de nosotros. El equilibrio y la sabiduría de la doctrina nos obligan a desconfiar y no dejarnos arrastrar. Esta libertad también reconoce el artificialismo de las visiones que inmovilizan y, en relación con ello, la primacía de la prospección que arrastra hacia una actuación

nueva a los *στοιχεία τοῦ πράττειν* de la fórmula aristotélica, los ingredientes, los determinismos parciales, de los cuales la retrospcción *fijista* y analítica no logra acabar el inventario, precisamente porque es una visión que descompone. Pero, al parecer de un Blondel, la objetividad es algo real de otro modo que una inmovilización de la existencia, una imagen fijativa. Simboliza para el sujeto pensador todo lo que hay por superar y, a la vez, todo lo que hay por conquistar. Pero esta superación no se hace solamente al nivel del devenir; no es sólo existencialidad, proyecto indefinido por el cual los existencialistas, empleando la palabra *trascendencia*, no entienden nada más que trascendencia de sí por sí en un movimiento de temporalización opuesto a toda eternización. La trascendencia blondeliana, por el contrario, es ascensional. Y sean cuales sean los terribles problemas que se plantean en relación con esto, se trata del deseo de nuestro ser de unirse con el *ser*, de la orientación hacia un objeto supremo. Deseo, y más que deseo, pues no se forma arbitrariamente en la superficie de nuestra conciencia; es nuestra actividad constituyente.

Sin duda, se hará observar que hay unas filosofías existencialistas que, lejos de nivelar la superación, haciéndola consistir en lo existencial en devenir, reconocen un existencial efectivamente intemporal y trascendente, a la vez en las profundidades de nosotros mismos y en el ambiente de nosotros mismos, como un *englobante*. Esto ocurre, contrariamente al existencialismo de Heidegger, con la filosofía existencial de Jaspers, cuya doctrina reconoce el misterio, conceptualmente inexpresable, y que no excluye la fe. Y se acerca bastante a esta posición la de Gabriel Marcel, cuyos análisis en profundidad de los sentimientos humanos se sujetan

al misterio ontológico y cuya adhesión a la fe religiosa es cierta. Sin embargo, aun en este aspecto, es preciso mantener una oposición entre la síntesis blondeliana y las filosofías existenciales. Pues lo que afirma Blondel no es solamente un misterio global y totalmente inexpresable por el pensamiento, como en Jaspers, y ni siquiera se puede decir que se trata, como en Marcel, del desvanecimiento de los problemas, de su transformación en misterios, como si en último término se abandonara la racionalidad. Se trata más bien de una dialéctica muy original, desconocida hasta entonces, en la que la inteligencia humana, lejos de detenerse ante las dificultades, no vacila en abrazarlas, en acentuarlas, en emplear todos los recursos de la razón, obligándola a superarse, por decirlo así, con miras a lograr, no una penetración total del misterio que resultaría en su desvanecimiento, sino una especie de aclimatación en la zona fronteriza entre ella misma y lo que la supera, una formación de conciencia lúcida, a la vez exigente y severa, audaz y prudente. He ahí lo que se encuentra en el examen minucioso de las aporias del Ser y las aporias del puro Actuar, y esta dilatación de la razón va más lejos aún en el *espíritu cristiano*. No es, repetimos, que el misterio sea sustituido por la razón. Muy al contrario, el acercamiento racional no marca nunca más respetuosamente la especificidad del misterio. Pero estando éste diversificado en los dogmas que propone la Revelación, se establece una correspondencia entre los misterios, por una parte, y, por otra parte, los enigmas en los que acaba una razón llevada al extremo de sus posibilidades; un lugar preparado, si no por la acogida efectiva que es la gracia, al menos por la posibilidad y la justificación racionales de esta acogida.

En tal especulación objetivista nada se parece al desvane-



cimiento de los problemas ni a su reabsorción en un abismo de subjetividad. No hay nada de la angustia existencialista. Y si en el pasado un sano afán pudo estimular la búsqueda y hacer más vivaz el problema del sentido de la existencia, en la actualidad, en este acercamiento del Ser o del Actuar trascendentes no hay más afán que el de la justa medida.

Puede existir posiblemente un existencialismo cristiano, que es existencialismo menos por la novedad de la solución dada al problema del sentido de la vida que por la manera de mirar este problema, por el clima de inquietud, por no decir angustia, pero que no priva de ningún modo a la existencia humana de su corona, ni la separa de la realidad espiritual que la jujeta y puede darle su pleno florecimiento, y que, incluso por los caminos de una marcha hacia la interioridad, recoge, al contrario, en la intimidad del sujeto, los signos de la realidad, ya no exterior y anónima, sino superior, del Bien en que espera. Ni Biran, ni Blondel ni Gabriel Marcel son extraños a esta orientación. Y puede haber, por el contrario, un existencialismo ateo, cuyo carácter de angustia está ligado principalmente a esta visión de una existencia carente de significado, privada de destino en el sentido fuerte y tradicional de la palabra. Pero entonces precisamente el esfuerzo dramático, que constituye quizá una de las características más notables del existencialismo —y así visto el existencialismo no es nunca cristiano—, consiste, tras tocar el fondo de la desesperación (o aparentar hacerlo literariamente), en intentar hacer resurgir de este abismo una nueva claridad, una nueva esperanza, específica y exclusivamente humanas. No se encuentra ningún sentido en la existencia; se pretende darle un sentido a pesar de todo, corresponder al *proyecto de existir* que se encuentra en todo existente, y tal vez sea

entonces cuando se deba escribir dinámicamente «Existencia» («Existance»), con «a», y no estáticamente «Existencia» («Existence»), con «e». Como se puede constituir una responsabilidad moral en una perspectiva estrictamente humanista y arreligiosa que no pretende relacionarse con ningún principio de regulación de las existencias, no entra en mi propósito exponerlo, ni criticar con tal motivo el pensamiento del Sr. Sartre. Pues no he perdido de vista mi preocupación, que es muy distinta: ¿Diremos o no al final que Blondel es existencialista? Pues bien, no dudo en afirmarlo: Blondel no es existencialista, ni siquiera en el sentido no necesario, pero tampoco no ilegítimo, en que se puede hablar de un existencialismo cristiano. Es más: si se quiere caracterizar la filosofía blondeliana en relación con esta tendencia contemporánea, hay que reconocer que, más allá de las primeras apariencias y las analogías fáciles, esta filosofía es un antiexistencialismo. Porque una de sus características más destacadas, que no he cesado de hacer resaltar a lo largo de este estudio, consiste en la exigencia de razón que la anima. Para un existencialista, la existencia no puede presentarse como objeto de una comprensión inmediata sino en cuanto se plantea expresamente o se supone implícitamente el primado del dato de conciencia, aun cuando, diferenciándose de Bergson, uno piensa someter este dato a un análisis, que finalmente revela su inconsistencia o niega su valor. Al final, toda existencia, incluso la existencia concienical, no es más que un brote ininteligible. Y no cabe plantearse un problema de inteligibilidad. El pensamiento blondeliano, al contrario, se apoya firmemente en los dos aspectos: es una filosofía de la existencia, porque lo es también del sentido de la existencia, y no separa la búsqueda de este significado del

problema de la inteligibilidad. Su antinacionalismo es una protesta contra el racionalismo estrecho que se encierra en ciertas formas y ciertas fórmulas de razón, pero que, por esto mismo, limita la razón en lugar de dilatarla yendo tan lejos como es posible en la exigencia de racionalización. Por cierto, al final, el encuentro con los dogmas de la Revelación, la conveniencia observada entre esta «onda exótica» y la voluntad fundamental o el primer amor, que son el fondo de la existencia humana, incluso la posibilidad para nuestro pensamiento de recoger algunos rayos del misterio esclarecedor y de ampliar estas claridades en meditaciones filosóficas, no implican de ningún modo la racionalización, es decir, la violación, del misterio. Es, al contrario, en la aceptación de una palabra cuya plenitud supera las posibilidades del hablar humano, que la vida humana acaba de racionalizarse. Acaba, pero ya en sus cimientos, lo mismo que en su coronación; un esfuerzo para analizar las condiciones revela el orden racional que se anuncia y se prepara. En su estructura actual, la conciencia humana no es más que un momento: el pensamiento la desborda por acá, por allá, y la sostiene. En esto la filosofía blondeliana, diferente en este aspecto de la biraniana, se niega a tomar como primado un dato de la conciencia, sea cual sea. Por tanto, y por una doble razón, no puede ser un existencialismo: porque la presentación existencial a la conciencia no es, para Blondel, sino un recorte artificial, y porque, en todos los grados de su ascensión, la existencia humana encierra una norma que es inmanente en ella, que la llevará más allá de sí misma, relacionándola con lo trascendente, y es tal, que nada, absolutamente nada, es puramente existente; toda realidad encierra ese elemento normativo que, de grado en grado, le da

un significado cada vez más sintético y recapitulativo de los significados parciales e inferiores. Así se constituye una ciencia del hombre concreto, lo que podría llamarse, en oposición con los antropomorfismos cerrados e idólatras, «un antropomorfismo consistente y en serie», pero que sólo puede ser así porque, aun antes del despertar y el desarrollo de la vida consciente, los cimientos y las etapas preparatorias de esta vida esbozan ya el orden racional que se expresa, sin poder aún estabilizarse en ella, en esta toma de conciencia, y que pone de manifiesto toda la grandeza de una razón a la vez crítica y exigente. Esta razón no puede acabar de contentarse con el hablar discursivo de que es capaz el hombre; se somete a un peso de luz y de gracia, en el que reconoce su bien. Y, conservando un derecho a contemplar aquello que es incapaz de darse a sí misma, llega a reconocer, en el último término de esta serie, que en un modo de experiencia que con justicia puede llamarse existencial, «el místico es el más razonable de los hombres».

