

Introducción al problema del milagro en Blondel.

Blondel tenía que chocar en su obra con la idea y la realidad del milagro. Chocar no implica necesariamente escandalizarse, pero sí necesitar una crisis que encarnase la concepción usual del milagro -y sus contraconcepciones- en una filosofía como la suya, que no vive de los mismos supuestos que la de los defensores y atacantes del milagro en su triple vertiente de posibilidad, realidad y significado teológico. Es fácil ver por qué había de chocar con el tema en el doble sentido de tener que encontrarse con él y de sentirse rebotado en busca de una síntesis nueva. En efecto, el milagro como un posible hecho de la naturaleza le presentaba una excepcional oportunidad de discutir lo que es un auténtico conocimiento filosófico más allá de todo racionalismo pero también de todo empirismo. Por otro lado, el milagro en su vertiente teológica le centraba en otro de sus temas más característicos: el de la continuidad dialéctica entre la naturaleza del hombre y lo que, ~~perxxx~~ aun siendo su sobrenaturaleza, no puede suponer una ruptura extrínseca. Como introducción inmediata a su problemática del milagro vamos a desarrollar brevemente ambos puntos. Así la temática del milagro en Blondel será lo que es en el conjunto de su pensamiento: no una cuestión más sin significado especial, sino un problema sobre el que gravita la originalidad de su pensamiento cristiano.

La idea usual de milagro que se ve sacudida por la concepción racionalista es más tomista que agustiniana. San Agustín, y sobre ello se volverá a lo largo de este trabajo, el milagro es esencialmente signo religioso, un signo que no cobra su fuerza de tal sino frente al alma religiosa. Este será también un pensamiento muy blondeliano. Pero la cosmología sobreentendida en la interpretación de esa significatividad es muy típica en el caso de San Agustín: en el curso natural y uniforme de las cosas se nos patentiza inmediatamente la presencia operativa del Omnipotente; el gran milagro es y será siempre la creación por su magnitud maravillosa y por su permante docilidad a la Palabra divina. A nosotros, cuando se rompe el curso natural, nos sobrecoge la novedad del acontecimiento. Es que Dios sacude así nuestra rutina, para hacernos sentir la proximidad y la grandeza de su intervención.

Santo Tomás, en cambio, no salta inmediatamente al significado religioso que se encierra en el milagro, sino que estudia críticamente sus bases metafísicas. Sin negar la omnipotencia divina, antes por afirmarla de modo más pleno, Santo Tomás reacciona seriamente la presencia de las causas segundas, que por su propia naturaleza tienen un modo peculiar de ser que es a la vez su límite y su fuerza. Nosotros podemos conocer esa naturaleza y determinar entonces si un determinado hecho puede atribuirse a una causa segunda o es algo 'praeter ordinem totius naturae creatae' (I, 110, 4). Obviamente no todo signo que se da en la naturaleza es un hecho milagroso, y esto es lo que Santo Tomás precisa con rigor; pero, por otro lado, se le escapa a Santo Tomás una consideración sería de que todo milagro es signo y, sobre todo, que la lectura y la interpretación de los signos no es una tarea puramente racional, puramente notional para hablar con Newman ni puramente noética para hablar con el mismo Blondel. Con ello el milagro corría el peligro de ser considerado sólo en su dimensión filosófica, como una prueba racional extrínseca de suyo al hecho religioso mismo, como un tema sobre el que científicos y filósofos podían discutir como cualquier otro tema filosófico y natural. ¿No era esto una degradación del hecho milagroso? ¿No suponía que, por un lado, es menester la aceptación de un status legal en la naturaleza asaz discutible, y, por otro, el reconocimiento de una teoría de la inteligencia también discutible? En otras palabras, ¿no supone la aceptación indiscutida de los presupuestos mismos del racionalismo, no tanto porque éste se haya entrometido en el hecho religioso que supone el milagro, cuanto porque los defensores del milagro habrían disminuído la totalidad indivisible de lo que es el milagro? (Cfr. André Liégé, *Réflexions théologiques sur le miracle*, Recherches et Débats, nº 4, Mai 1953, Fayard, Paris, pp. 206-218).

Este planteamiento ha llevado, en la cuestión del milagro, a la polémica de fixistas y contingentistas: las leyes son inmutables, no es posible ninguna excepción; o, no hay leyes, luego cualquier excepción al curso ordinario carece de toda significación filosófica y religiosa. (Continuar en la línea sexta de la 'Introducción' hasta 'Dialéctica de la acción' exclusive).



Antes de entrar en la presentación de las dos coordenadas que dan sentido a su discusión sobre el milagro: el modo plenario de entender el conocimiento humano, y la abertura constitutiva del hombre a lo religioso y a lo sobrenatural, conviene esbozar ~~myy~~ generalmente lo que es para Blondel la dialéctica de la acción, siempre centrados en la perspectiva del milagro.

Blondel se atrevió a presentar en la Sorbona, a pesar de las risas compasivas de sus compañeros, su tesis doctoral sobre la acción, término que ni siquiera aparecía en el Dictionnaire de sciences philosophiques de Adolphe Frank. (Seguir en la p. 3 3ª línea 'Pretendía escapar...' hasta la p. 5 Plan del presente trabajo exclusive).

Alcanzada ya la trayectoria general y las vicisitudes del pensamiento blondeliano es hora de detenerse en los dos puntos capitales que van a dar originalidad a sus reflexiones sobre el milagro. Empecemos por su posición ante el problema del conocimiento.

Dondeyne, siguiendo en esto a Merleau Ponty, apunta dos formas fundamentales de enfrentarse filosóficamente a la realidad, el naturalismo y el intelectualismo. Estos dos movimientos son constantes ~~XXXXX~~ de la Historia de la Filosofía, pero en la etapa inmediatamente previa a la madurez intelectual de Blondel, el movimiento naturalista se presentaba bajo una forma concreta la del positivismo. Había en éste una clara oposición al racionalismo, un intento de vuelta a la realidad dejándose de elucubraciones puramente racionalistas. Esta vuelta a la realidad era su valor más serio, pero estaba gravada desde sus primeros pasos por una idea de la realidad hecha a imagen y semejanza de la obtenida a través de las ciencias, lo cual en definitiva situaba al empirismo en el mismo plano que al racionalismo y suponía una parecida ~~XXXXXXXXXX~~ limitación en lo que supone el conocer, no tanto en los objetos conocidos como en la delimitación de lo que debe entenderse por verdadero conocer. El modelo científico del conocimiento no exige tan sólo arrancar de los hechos empíricos sino concluir algo que sea asimismo controlable y verificable experimentalmente. Se reduce con ello el campo de lo inteligible y de lo explicable a lo que es explicable e inteligible científicamente. No sólo esto. El naturalismo positivista propende a explicarlo todo por aprioris cosmológicos. Por el apriori fundamental de pensar o, si se quiere, de ante-pensar, toda la realidad desde el punto de vista dado por los sentidos y posteriormente intelectualizado. Es decir, no sólo pretende que se debe arrancar de los sentidos, sino que configura todo posible conocimiento al modo de las realidades sensorialmente captadas. Lo que es la persona, la libertad, la intersubjetividad, la historia, etc...será entendido a modo de las cosas y de las causas que la experiencia extrovertida y vulgar tiene irresustiblemente de lo que es realidad. Tras ese apriori fundamental vienen después los aprioris derivados de constituir en categorías fundamentales y exclusivas un tipo de categoría puramente cosmológico. Como nota Dondeyne (pp.38-41), toda realidad se le hace al naturalismo cosa y toda causalidad queda reducida a un tipo de causalidad impersonal de tercera persona.

Algo similar le ocurre al racionalismo. Es verdad que en una primera apariencia representa el polo opuesto al naturalismo positivista, por cuanto no interpreta lo superior partiendo de lo inferior, sino al revés lo inferior a la luz de lo superior. En vez de una explicación por análisis reductivo que convierte al hombre en una simple pieza de la naturaleza, ve en la naturaleza como un reflejo que no puede valorarse sino desde su foco originante (ib.,33). Ese foco originante es el logos, la razón. Simplificando la cuestión podría decirse que en ambos casos, en el del naturalismo y el del racionalismo, se estima, aunque en distinto grado, que la realidad y el conocer tienen unas mismas estructuras, aunque el naturalismo explica este hecho básico porque ve en la mente el reflejo de unas estructuras reales, mientras que el racionalismo lo explica viendo en las cosas el reflejo proyectado de las estructuras mentales. Naturalmente al ser dos polos distintos, la mente y las cosas físicas, la explicación ~~XXXX~~ de las estructuras reales tiene que ser distinta, pero esto no obsta a que pueda apreciarse un parentesco fundamental, el parentesco precisamente de las posiciones estrictamente contrarias. En nuestro caso podría formularse ~~XXXXXXXX~~ este parentesco fundamental diciendo que toda la realidad tiene una estructura racional, pero interretando esta racionalidad sobre un patrón científico que en definitiva no ve razón sino en la idea clara y distinta lograda intuitiva o experimentalmente o a través de un proceso estrictamente discursivo. A pesar de todas las apariencias contrarias el identificar ser y pensar por un lado, y ser y experimentar por otro, viven



en parte de una misma visión de la realidad: no aceptar como tal sino lo que es clara y distintamente explicable por el hombre. Con Bergson podríamos hablar en ambos casos de abstracción reificante.

Blondel, como antes Newman, va a ver desde un principio la radical infecundidad y limitación de ambas posturas: una razón reducida a los límites del racionalismo en su forma intelectualista o en su forma positivista no es capaz de captar la realidad en toda su riqueza. Más aún, el conocer mismo en cuanto función estrictamente cognoscitiva no es desligable de la totalidad antropológica a la que pertenece y, por tanto, no puede ejercitarse, en cuanto es una concepción y posesión de la realidad, sino dentro de esa unidad y totalidad que es el hombre. Vida cognoscitiva no es lo mismo que idea clara y distinta. Sin querer hacer de Blondel un fenomenólogo, no puede dudarse que ya en él, como en Bergson, en Newman y otros muchos, hay una clara exigencia de volver a lo concreto. Quizá este mismo movimiento es el que movía al positivismo, pero éste al tener previamente empobrecida su posesión de la realidad al haberse acercado a ella con una formalidad puramente científica, no sólo empobrecía la realidad misma sino que caía en la cuenta de hasta qué punto abstraía lo que consideraba lo concreto por antonomasia. Pensar que lo concreto es el hecho científico no puede afirmarse sino a condición de acallar las voces de la realidad superficializando y formalizando nuestro contacto con ella. Es un aspecto que se relaciona con el empobrecimiento de la noción misma de experiencia, reducida a su dimensión sensible o científica. Pero a poco que uno viva con plenitud su realidad personal tiene que apreciar que la experiencia es algo mucho más rico y unitario, algo encardinado en la realización de nuestra existencia como libertad personal y encarnada, comprometida en el mundo y llamada a realizarse en la intersubjetividad. La formulación de Dondeyne (pp.193-194) puede parecer demasiado existencial para aplicársela a Blondel, pero sin duda la dirección que implica es sustancialmente blondeliana. Basta para probarlo pensar lo que supone en ella tanto la acción como la opción. Lo cual, conviene repetirlo con insistencia no es un abandono de la inteligencia en pro de otras funciones voluntaristas sino un colocarla en su situación primigenia y en el alcance no arbitraria y superficialmente reducido que le es propia. En definitiva "la opción de la fidelidad y de la fe es un consentimiento al ser, una manera de hacernos permeables al misterio del ser que nos lleva y envuelve (ib.,215). Blondel es, ante todo, un filósofo de lo concreto. "Su dialéctica de la acción no tiene de voluntarismo o pragmatismo más que las apariencias. La función de la acción no es hacer la verdad, sino contribuir a revelarla; por ella nos enraizamos en la realidad, realizamos nuestra presencia en el ser y manifiesta todo su sentido nuestra participación en el misterio del ser"(ib.,220).

El milagro es estudiado por Blondel precisamente en esta perspectiva. No es sólo algo concreto que alcanza su sentido pleno sólo dentro de una determinada situación y para un observador que necesariamente lo vive de forma muy determinada, sino que por su carácter de signo y no meramente de hecho implica además con mayor urgencia una opción que le dé su definitiva inteligencia. Es menester volver a repetir que no se trata de un voluntarismo fácil ni siquiera de un recurso formal a los juicios y certezas libres. Si se apela a la libertad no es para resistir a otros momentos subjetivos que impiden la aceptación de lo lógicamente claro y distinto, o para suplir con la voluntad lo que la inteligencia no alcanza, sino para hacer del conocer una dimensión plenaria del hombre en que sólo por la subjetividad plena nos ponemos en condición de alcanzar la plena objetividad. Buena esto a dialéctica, pero es que el de Blondel es un método dialéctico que analiza transcendentemente las condiciones necesarias de la vida y de la libertad hacia una síntesis que representa una verdadera lógica de la acción y una aceptación de la necesidad de la verdad. Supone esto aceptar la unión de todo conocer y manifestación del ser con la realidad de la subjetividad, donde la inmanencia excluye el objetivismo pero no la objetividad. Y esto siempre en marcha porque siempre habrá una ^{una} adecuación radical entre 'la volonté voulante' y 'les volontés voulues', o más radicalmente entre los principios aprióricos de la acción y sus resultados, lo cual impulsa dialécticamente a síntesis superiores, hasta llegar al Absoluto. Por la contradicción a la solución de la contradicción como escribe a este propósito Etienne Borne (Sur les Philosophies de la vie et de l'action, Recherches et Débats, Philosophies Chrétiennes, Fayard, Paris, Mars 1955, p.153). Por una profundización del conflicto resolver las antinomias que la experiencia concreta nos ofrece. Este carácter dialéctico de la filosofía de Blondel es también ineludible no sólo como abertura a lo sobrenatural sino como abertura a un conocimiento siempre progrediente que salta más bien que explica.

Ni el hombre ~~nixx~~ en general ni su conocer en particular pueden entenderse objetivamente sino desde dentro del movimiento que les es constitutivo y que va desplegando, explicando lo que son. Ese movimiento es la 'acción'. Recurrir a la acción no implica caer en el irracionalismo, sino tan sólo negar que el procedimiento analítico sea el único de que se pueda echar mano en el ejercicio intelectual, como si no hubiera más modo de conocer que reducir lo múltiple a lo uno y lo dinámico a lo estático con la consiguiente depapuperación de lo real que esto implica. Como nota E. Borne en la vuelta a la realidad que preconiza Blondel hay una busca de lógica viva que no es ya una lógica de la identidad sino la lógica del continuo salir de sí y superarse (ib., 156). Lo único que se pretende, pero esto sí muy seriamente, es conseguir una lógica que se acomode a la lógica de lo real, y lo real tiene claramente una textura dialéctica, en la que no es posible desligar unos aspectos de otros. No olvidemos que en definitiva ahondando los conflictos reales es como Blondel llega, precisamente para salvar la inteligibilidad de lo real, a exigencias cada vez superiores. Por eso reconocerá dos modos de conocer, uno que llamará noético o conceptual que trata de captar y manejar lo real olvidando lo concreto e individual que queda en su comprensión y en su manejo consecuentemente reducido a algo accidental. Junto a este modo de conocer necesario pero no suficiente está el conocer pneumático o concreto que trata de captar lo individual en su concreto y viva complejidad. Blondel no repudia el primer modo de conocer pero hace justicia también a la necesidad del segundo: la realidad es ambigua y no puede hacerse desaparecer esa ambigüedad sino a condición de disminuirla, de empequeñecerla. Son ideas que es menester tener muy en cuenta cuando ante la ambigüedad del signo milagroso, Blondel no pueda adoptar una posición estática, puramente noética.

La otra línea de referencia para entender el planteamiento de Blondel respecto del milagro es el de su postura ante lo sobrenatural. Es otro de los temas capitales de su filosofía y sólo se trae aquí a título de referencia necesaria y no de elucidación. Como es bien sabido, se trata de un punto de incesante polémica en la interpretación de su obra. Por no entrar en detalles basta recordar las interpretaciones del Padre Montcheuil contra las que Henry Duméry por expreso deseo de Blondel escribe unas pocas páginas, que dan lugar al debate todavía en pie del mismo Duméry con Henri ~~xxxx~~ Bouillard. (Cfr. Henry Duméry, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action, du Seuil, Paris, 1963, pp. 640*). Aquí nos bastará con presentar la abertura a lo sobrenatural que es como la cúspide del pensamiento blondeliano sin decidir si ese 'sobrenatural' debe de entenderse en un sentido o en otro, ni si, en caso de que deba entenderse con todo rigor, supondría el negar la gratuidad esencial al orden de lo sobrenatural. Esa abertura es fácil de ver cómo deberá actualizarse de modo muy concreto frente al signo milagroso por el que Dios parece acercarse a cumplir la necesidad de lo sobrenatural que es el hombre.

El análisis de la acción humana nos lleva a esta conclusión: "Toutes les essais d'achèvement de l'action humaine échouent; et il est impossible que l'action humaine ne cherche pas à s'achever et à se suffire. Il le lui faut, elle ne le peut pas" (*L'Action*, p. 321). Es pues una situación dialéctica. Toda solución naturalista que se quiera dar a este conflicto fracasa, aunque pretenda ser una solución religiosa. La superstición y la idolatría no ~~consistex~~ yerran al pretender alcanzar el infinito, sino a lograrlo desde un puro nivel natural haciendo así necesariamente del infinito un finito y empenado, por tanto, una fuerza que busca al verdadero infinito al servicio de lo que es finito con el consiguiente necesario fracaso. El hombre desde sí mismo está más allá de sí mismo. En su inmanencia vive de la trascendencia, en ella y por ella. (Cfr. Duméry 41 ss.). Su primer movimiento ante Dios no es sólo probar su existencia sino apoderarse de él. Para probar quizá bastara con seguir las reglas de una demostración, pero para apoderarse de él, para alcanzarlo realmente será preciso vencer toda forma de naturalismo. En otras palabras, la verdadera acción quiere infinitamente el infinito, pero sin poderlo conquistar. No puede uno apoderarse de Dios, sino tan sólo esperar a que él se dé. La dialéctica blondeliana no pretende mostrar desde la acción humana que la sobrenaturalización es necesaria y que por tanto se nos debe dar, sino que lo natural es completamente insuficiente y que por tanto es preciso situarse más allá de lo natural y de lo inmanente esperando la llegada del don. Toda religión que pone a Dios a merced del hombre es inferior al hombre y falsa; en cambio, la religión que haga del hombre un buscador de la gracia en el olvido de sí, habrá que aceptarla como verdadera.

El desciframiento patético de lo que es la acción, de la insuficiencia natural, de la inconsecuencia supersticiosa imponen necesariamente al filósofo la hipótesis de la sobrenaturalización y le permiten investigar la noción de lo sobrenatural que es, en primera instancia, un movimiento inmanente al hombre precisamente bajo la forma de impulsarle fuera de sí a la espera del don divino, siempre libre por parte de Dios. Lo que se requiere, pues, lo que es necesario no es la sobrenaturalización efectiva, sino el repudio del naturalismo, de la superstición y, en este sentido, de una religión natural. Querer lo sobrenatural es querer esperar de Dios la divinización, en vez de buscarla por nuestro propio esfuerzo. Lo que al filósofo le compete no es determinar en qué consistirá la sobrenaturalización si es que de hecho se da, sino investigar ~~la~~ el conjunto de estructuras racionales que implica la idea de la salvación por la gracia. Y para ello no tiene sino seguir hasta el fondo la dialéctica de la acción para ver que como tal queda inacabada si no sale de sí esperando ser acabada por la gracia. En este sentido Blondel afirmará al estudiar en la quinta parte de *L'Action* precisamente l'achèvement de l'action que se da "une incurable disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action" (p.390).

Se alcanza así lógicamente no la necesidad de sobrenaturalización sino la condición de toda sobrenaturalización real. Si el cristianismo explica, y sólo él explica, el cumplimiento de esa condición, será la única religión verdadera. El esquema probatigo es claro: sólo hay una manera de llevar a cabo la dinámica de la acción y es la de rechazar todo naturalismo para abrirse sobrenaturalmente al don de Dios; sólo una religión la cristiana cumple con esa condición necesaria de la acción humana. Luego sólo en ella se alcanzará la religión verdadera como cumplimiento real no debido de la acción humana. En este sentido el sobrenatural que necesita la acción humana no se presenta sino como la condición ideal de la acción, condición necesaria y suficiente, que no prejuzga su posible realización (Duméry, 60). El sobrenatural formal, establecido sobre un a priori racional, es un sobrenatural concebido. No un sobrenatural percibido, ni un sobrenatural poseído o realizado. Es necesariamente concebido porque el naturalismo implica su negación, porque todo fin natural queda sobrepasado aun cuando se proclama su suficiencia, pues el espíritu de por sí va más allá de su propia naturaleza y de toda naturaleza. Los fines naturales por el mero hecho de ser concebidos como tales abren un más allá, un más allá concebido precisamente como sobrenatural, pues nada de lo natural a arece como fin suficiente de la acción humana. Para escapar a la contradicción del naturalismo ese fin sobrenatural es concebido como necesario o, mejor, es necesariamente concebido, pero concebido como irrealizable por el hombre. Su realidad tiene que ser gratuita: es el don divino como fin de la aspiración humana. Por tanto, la necesidad de lo sobrenatural significa la necesidad de sobrepasar los fines naturales, de concebir un fin sobrenatural y de concebirlo necesariamente como gratuito. Según Duméry esto no pone en peligro ninguna tesis teológica, porque el sobrenatural formal no es una realidad sino una concepción necesaria, y el fin sobrenatural que sobrepasa todos los fines naturales insatisfactorios es sólo un fin supuesto, un fin puesto hipotéticamente porque su realización depende de lo que Dios libremente quiera hacer (ib., 65). En otras palabras la necesidad de lo sobrenatural no implica la necesidad de la sobrenaturalización. Se concibe necesariamente lo sobrenatural, y por eso se trata de una cuestión puramente filosófica, pero se lo concibe necesariamente en su realización como algo gratuito en su existencial y el modo de su existencia. Lo sobrenatural es una condición necesaria pero sólo una condición de posibilidad. Nada de lo que hay en la naturaleza es sobrenatural, a lo más podría llamarse trans-natural. Pero aun en el caso de una naturaleza pura el espíritu quedaría cerrado en sus realizaciones dentro de sí, pero sus aspiraciones quedarían rotas si se lanzaran más allá de lo que pudiera realizar.

En este contexto deben entenderse las famosas formulaciones de Blondel que empujan al hombre a una opción: el hombre siente una necesidad invencible de apoderarse de Dios, aspira a hacerse dios. Y aquí viene la elección o ser dios sin Dios y contra Dios, o ser Dios por Dios y con Dios. Si se escoge la primera parte del dilema la acción humana fracasa, si se escoge la segunda es que se ha situado en el plano más allá de lo natural, en el plano sobrenatural, en el recto camino para esperar de Dios como don gratuito la sobrenaturalización real.



En este contexto se le plantea a Blondel el problema del milagro. Por un lado el conocer no llega a su plenitud captativa sino como momento de una acción; por otro lado, esta acción cuando va llegando a su plenitud va sintiendo que todos los fines naturales le resultan insatisfactorios, que han de ser tras pasados si es que la acción ha de ser fiel al impulso más profundo que le anima. Solo cuando se logra la adecuación entre lo que el impulso inmanente ha logrado y lo que se nos presenta desde fuera como objeto de conocimiento puede darse ~~es~~ un verdadero conocimiento. Desde luego puede hablarse de un conocer notional para el que ciertos hechos puedan ofrecer una interpretación unívoca, pero en ese caso es porque se trata de un conocer insuficiente, incapaz absolutamente de poner en juego la acción sin la que, a su vez, no se da verdadero conocer. Cuando, por tanto, de lo que se trata es de conocer el hecho milagroso que no es simplemente un hecho sino un signo tras el que Dios se acerca al hombre para responder libre y gratuitamente a la necesidad de lo sobrenatural que es la potencialidad última de la acción, sólo si el hombre ha llegado a vivir esa última potencialidad estará en condición de adecuarse con lo que el hecho milagroso se le ofrece como significación, y sólo entonces estará en condición de conocer el milagro como prueba de la presencia de una sobrenaturalización ofrecida al hombre. Se trata de algo que compromete de tal forma y con tal profundidad al hombre que sería utópico querer llegar a ello por un puro juego notional. "C'est par la développement de l'activité pratique et grâce à l'effort de la volonté pour s'égaliser à son propre élan, qu'est né... le besoin d'une correspondance extérieure et d'un complément nécessaire à notre action intime" (L'Action, 393).

Hace falta una correspondencia exterior y un complemento necesario a nuestra acción cuando llega a su plenitud, pero a su vez esa correspondencia y complemento no serán entendidas y aceptadas como tales sino a condición de que la acción nos hay situado más allá del naturalismo, porque de lo contrario no tiene las condiciones previas indispensables para que el signo le transmita su significación. Blondel se refiere al fenómeno tan fácilmente constatable de que los mismos signos reveladores producen efectos y provocan interpretaciones opuestas. Ante los signos hay que tener en cuenta "que la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié" (ib., 395). Los signos del infinito por muy llamativos que sean siempre serán finitos y su finitud siempre será pretexto e impedimento para ver tras ella al infinito. "Les grandeurs spirituelles" nunca la evidencia que quita la libertad al corazón. "Ce qui en est visible aux yeux, ce qui en est clair à la pensée, semble en contredire et en cacher l'invisible beauté" (ib.). Blondel no olvida que Dios ha de pensarse siempre como lo otro, sobre todo respecto de lo sensible. El signo de lo sobrenatural es por ello un signum contradictionis. De ahí la conclusión de Blondel: los signos aunque sean necesarios no serán nunca de por sí suficientes, "c'est le besoin intérieure qui est tout, puis que sw cette preparation depend que la lumière soit aveuglante o que les ténèbres fassent ressortir plus vive la clarté" (ib., 396). Blondel no se cansará de repetir esta idea: ni de la revelación misma ni de los fenómenos naturales puede venir al hombre la idea de preceptos o de dogmas revelados. "C'est d'une initiative interne que jaillit cette notion" (ib., 397). Y esa iniciativa interna como antes de expuso consiste en esperar de Dios lo que no somos, lo que ni podemos ser ni podemos hacer dejados a nosotros mismos, haciendo el gran esfuerzo del corazón que consiste en creer en el amor de Dios al hombre. Todo conocer presupone una adecuación entre sujeto y objeto, una adecuación previa para que se pueda dar el fenómeno mismo del conocer, una adecuación subsiguiente cuando el cognoscente se hace de algún modo lo que es lo conocido. La originalidad de Blondel estriba en haber hecho hincapié en que esa adecuación no es meramente de carácter intelectual. Para llegar efectivamente a captar lo concreto es menester que previamente haya necesidad inmanente de ese concreto; sólo en esta previa adecuación es posible un auténtico conocer. Como en el caso concreto de los signos milagrosos se trata de una adecuación con lo sobrenatural es preciso que la acción haya llegado a su término colocando al hombre en la urgencia de superarse a sí mismo, de sobrepasar todo lo que es natural. Por eso era menester introducir el problema del milagro en Blondel con estas breves reflexiones de lo que para él supone el conocer por un lado y el orden sobrenatural por otro.

(Sigue en 'Plan del presente trabajo p. 5).

