

HACIA UNA FILOSOFIA DEL ESPIRITU CRISTIANO

A propósito de una traducción reciente

Por JUAN CARLOS SCANNONE, S.I. (San Miguel)

Hasta ahora el público de lengua castellana no tenía a su disposición ninguna traducción de las obras del filósofo francés Maurice Blondel, que tanto ha influido en la formación del pensamiento católico contemporáneo así filosófico como teológico. Esa carencia comienza a ser reparada con la traducción de su obra póstuma *Exigencias filosóficas del Cristianismo*¹. El traductor ha tenido el acierto de presentar la personalidad y la obra de Blondel en su prefacio, así como de agregar numerosas notas y bibliografía selecta que orientan al lector en el camino a seguir para una mayor profundización del pensamiento blondeliano.

El libro consta de dos estudios que había sido escritos por su autor unos 20 años antes de la revisión que de ellos hizo poco antes de su muerte, acaecida el 4 de junio de 1949. Como veía que no podría acabar el último tomo de su Tetralogía, es decir, el tercero de *La Filosofía y el Espíritu Cristiano*, se decidió a publicar este "opus que es *ultimum in executione* porque era *primum in intentione*" (p. 22). A la edición francesa (París, 1950) siguieron las traducciones italiana (Mesina, 1954) y alemana (Viena, 1954), sin contar la traducción parcial al inglés (*Cross Currents*, n° 3, 1954). Esta difusión se debe a que "estas meditaciones" son "más rápidas, más directas y accesibles a los no profesionales de la filosofía" y "proyectan nueva luz sobre las obras ya publicadas" por el eminente pensador (id.). Por eso su estudio y lectura pueden iluminar no sólo la comprensión de la Tetralogía sino aun la de la *intentio blondeliana* original y hacer ahondar el "problema inagotable" de las relaciones entre filosofía y cristianismo, que es el problema blondeliano por excelencia.

El primero de ambos estudios se titula "El Sentido cristiano". De su subtítulo original (se llamaba: "El Sentido cristiano; sus exigencias filosóficas y sus aportes vitales") los editores franceses

¹ Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del Cristianismo*, traducción y prefacio de Jorge Hourton, Biblioteca Herder de Teología y Filosofía, vol. 103, Barcelona, 1966, 294 págs. En nuestra nota los números entre paréntesis remiten a la traducción castellana. También se ha traducido últimamente el artículo de Blondel "La ilusión idealista" en la *Revista de Filosofía* (La Plata), n. 19 (1967), págs. 99-114 (trad. de O. Argerami).

tomaron el título del libro entero². El segundo ensayo —“De la Asimilación”— puede ser considerado como su complemento. En la presente nota vamos a limitarnos a tratar del primero.

Aunque el ensayo se titula “El Sentido cristiano”, Blondel nos habla ya desde la primera frase de la introducción de “estudiar desde un punto de vista filosófico al *espíritu cristiano*” (p. 23: subrayado por el recensente), y se refiere casi constantemente a éste, aunque también define su cometido como “el estudio filosófico del *sentido cristiano*” (págs. 40, 209: subr. por el rec.); aún más: usa indistintamente ambas expresiones (págs. 88, 99). Esto se explica porque el “*espíritu cristiano*” es también (y para la filosofía es sobre todo) “*sentido*”³ que ilumina la inteligencia que a él se abre y que puede ser deletreado por la reflexión filosófica, aunque no comprendido por ésta. Mejor dicho, ese “*sentido*”, puesto que es luz, hace nacer (también) una filosofía con la *exigencia* de intelección del espíritu cristiano que impone a la razón.

En nuestro comentario estudiaremos primero qué entiende Blondel por “*espíritu cristiano*”, teniendo especialmente en cuenta que éste es (aunque no exclusivamente) “*sentido*”. Para ello nos limitaremos por razones de espacio casi exclusivamente al ensayo del que tratamos. En segundo lugar consideraremos a la luz de lo dicho cómo Blondel concibe en ese estadio tardío de su itinerario filosófico una filosofía del espíritu cristiano. Por último concluiremos señalando, como resumen de nuestro comentario, uno de los aspectos más propios y originales del intento blondeliano.

I) EL ESPÍRITU CRISTIANO

En una carta del 9 de agosto de 1944 escribía el anciano Blondel a André Peraté: “¡El *espíritu cristiano*! Yo soñaba con ese título ya desde nuestro segundo año de Escuela Normal, desde enero de 1882”⁴.

² Según lo dice A. Bausola, en la recensión de la traducción italiana de *Exigences, Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 48 (1956), p. 390.

³ Se podría también hablar del “*sentido del Cristianismo*”, como traduce Robert Scherer el término francés al alemán. Sin embargo en castellano (y francés) “*sentido cristiano*” puede implicar, mediante el adjetivo, al mismo tiempo la doble significación (objetiva y subjetiva) de un genitivo. Del “*sentido cristiano*” (pero subjetivamente considerado) habla Blondel en su diario espiritual: él corresponde entonces al “*sentido practicante*” (ciencia práctica) en contraposición a la “*inteligencia especulativa*” (y su ciencia de la práctica): cfr. *Carnets Intimes*, I (1893-1894), París, 1961, p. 171 y II, París, 1966, p. 325; las expresiones “*ciencia práctica*” y “*ciencia de la práctica*” son de la primera *Action* (1893).

⁴ *Carnets Intimes*, II (1894-1949), p. 128, nota 1. Es de notar que esa primera idea del libro “*primum in intentione*” surge “en el segundo

Se trata de una de esas palabras-clave, que como “*acción*” y “*vínculo*”, le ayudan a expresar lo más íntimo de su pensamiento sintetizando así un sinnúmero de ideas y experiencias. Ese nombre irá reapareciendo en diversos ensayos inéditos y recién se concretará en la “*llave de bóveda*” de la Tetralogía, es decir, en *La Filosofía y el Espíritu Cristiano*⁵. ¿Qué intenta designar esa expresión blondeliana?

En el estudio que analizamos Blondel caracteriza al “*espíritu cristiano*” ante todo por su *unidad*. Es la unidad unificante del Cristianismo como historia, verdad y vida (p. 70). Es el “*vínculo*” del hecho, la doctrina y la práctica cristianas en su concreción más total y concreta. Por eso, cuando Blondel habla del “*método unitivo*” en la apologética, señala la “*inspiración de conjunto que justamente tratamos de definir bajo el nombre único de espíritu cristiano*”, que coordina, jerarquiza y vivifica las justificaciones parciales, las confirmaciones intelectuales y morales, los argumentos racionales (págs. 64-65), en una palabra, todos los “*elementos*” del Cristianismo, que sin esa “*in-spiración*” que lo anima carecería de unidad, sentido y vida. Asimismo habla Blondel de “*este conjunto, hecho de matices y claridad, de tacto espiritual y ordenación intelectual, el que bien puede llamarse espíritu cristiano*” (p. 31), conjunto internamente ordenado que *une* en sí la conexión *teórica* y la experiencia *práctica* de las verdades cristianas.

Los “*elementos*” del espíritu cristiano son los hechos cristianos, la trama de la enseñanza dogmática, los datos de la experiencia interior, el resto de misterio que esos tres niveles no abarcan (p. 37-42; cf. también los tres primeros capítulos). Sin embargo el espíritu cristiano no es la suma de ellos y no se lo comprenderá con su mera adición, sin haberse situado en el plano más profundo de la unión que a todos los unifica y los trasciende. De ese modo Blondel plantea la cuestión más allá y más hondamente que toda mera consideración de la “*esencia*” o “*el genio del Cristianismo*” (p. 24; 23): se trata de encontrar el “*sentido*” católico, pero comprendiendo ese adjetivo en su valor etimológico, como uno y universal (p. 65). Por eso el método analítico de la razón cartesiana es inadecuado para captar ese “*sen-*

año de la Escuela Normal”, cuando Blondel comienza a pensar en los temas de sus dos tesis doctorales: “*acción*” y “*vínculo*” (sobre el primero cfr. *L'Action*, I, 4ª ed., París, 1949, p. 239; y sobre el segundo cfr. *Une énigme historique - Le “Vinculum substantiale” d'après Leibnitz et l'ébauche d'une réalisme supérieur*, París, 1930, p. X).

⁵ Así llama a esa obra Blondel en la nota “*Idea animadora de la Tetralogía*”, publicada después de su muerte: cfr. *Archives de Philosophie*, 24 (1961), p. 119. Sobre los ensayos blondelianos de comienzos de siglo acerca del espíritu cristiano y la apologética cfr. Raymond Saint-Jean, *L'Apologétique philosophique*, Blondel 1893-1913, Théologie 67, 1966.

tido”, ya que deja evaporar el “olor” del espíritu cristiano (p. 23), deja escapar la “chispa” que realiza su síntesis (p. 102). Aún más, Blondel prefiere no usar esta última expresión, porque “esa unidad... es más que una síntesis, ya que una síntesis implica elementos descomponibles y realmente separados” (p. 81); pero “nuestra reflexión discursiva (no) logra descomponer o recomponer el espíritu cristiano, tal cual vive misteriosamente en las almas” (p. 99). Así que “en la medida que se ha pretendido diseccionar el sentido cristiano, desmontar sus órganos, rehacer su síntesis por un coocimiento enxplicito, antes de vivificarlo, se le ha matado” (id.).

Esa unidad trascendentemente simple no suprime la diversidad (de elementos, de pruebas, de personas...), sino que la funda: el espíritu cristiano es “simple, recto, sin embargo hay diversidad infinita, teniendo cada alma... su nombre único, propio e íntimo” (p. 68), pues sólo puede ser imagen de la simplicidad absoluta de Dios encarnando su simplicidad en una diversidad inmensa (p. 187). A pesar de ello todos sus múltiples elementos —histórico, intelectual y místico— “pueden componerse, unirse en una vida verdaderamente simple, que sobrepasa toda justificación y permanece accesible a los más humildes” (p. 42), ya que todas las justificaciones intelectuales son trascendidas por la simplicidad del “sentido” que las funda. Se trata entonces de “la verdadera unidad, la incomparable originalidad del espíritu cristiano que debe fundir en sí todos los matices, permitir todas las diversidades y, sin embargo, permanecer animado por una vida que no puede ser alimentada aisladamente por ninguno de los elementos que parecen componerlo” (p. 92).

Al conocedor de la obra blondeliana salta a la vista que Blondel aplica al “espíritu” y “sentido cristiano” su doctrina del “vínculo”, tomada de Leibniz, en la cual había él vislumbrado ya desde el principio de su itinerario filosófico la manera de pensar la unidad total unificante como trascendente a la heterogeneidad de los múltiples originales e irrepitibles que ella funda. El la piensa no según el esquema platónico de la participación o según la totalización sistemática de Spinoza o Hegel, sino según el prototipo cristiano de la Encarnación y de la Comunión: en éstas encuentra él la verdad que el panteísmo inútilmente quiere expresar y al mismo tiempo su superación por dentro⁶.

⁶ Según lo dice en carta a Victor Delbos del 6 de mayo de 1889 (cfr. Maurice Blondel, *Lettres philosophiques*, París, 1961, p. 19). Para expresar filosóficamente esa concepción va a servirse de la teoría leibniziana del “vinculum substantiale”, que había conocido ya en 1879, gracias a las clases dadas por H. Joly (cfr. *Le “Vinculum substantiale”*, p. VII). Por eso puede decir que en esa doctrina había descubierto “una suerte de refutación anticipada del espíritu alemán moderno, una extensión metafísica

El espíritu cristiano es por tanto universal y concreto, es verdad y realidad histórica, es total (católico) y trascendente y sin embargo encarnado en los hechos contingentes. Pues “la verdadera unidad consiste en la presencia en todos y en todo de una misma mediación real, de un universal concreto que, sin mezclarse con las imperfecciones de las criaturas y con sus modos finitos de existir, es, sin embargo, siempre él mismo y entero” (p. 186). Esa mediación de Dios que es al mismo tiempo fuente de subsistencia, de iluminación veritativa y de unión de los corazones por la caridad (id.) es unificante en esos tres órdenes y de ellos entre sí, siendo así el origen de la unidad del espíritu cristiano en cuanto que es realidad, verdad y vida.

Debido a la presencia en él de esa mediación que realiza la comunión universal (págs. 196-197), el espíritu cristiano —que es católico, es decir, total— “parece sobrepasar todo límite e identificarse así con el espíritu total y con la historia entera, ya que ninguna inteligencia y ningún hecho escapan de su jurisdicción (*judicature*)” (p. 199): Blondel parece acercarse así a Hegel. Pero sin embargo ese espíritu sólo puede ser católico si es apostólico (id.), es decir si es fruto de un don gratuito y nuevo de Dios (p. 124, *passim*) y enraizado en la historia contingente e histórica de Jesús de Nazareth. Su rasgo propio y único es la coincidencia de la verdad absoluta y la historia contingente (p. 29-30), que implica misión externa y transmisión eclesial (págs. 200-201). Pues “la letra de los hechos es al mismo tiempo el espíritu viviente, la realidad encarnada sin la cual ni la letra ni el espíritu seguirían siendo lo que deben ser” (p. 30). Ese espíritu que es universal y absolutamente verdadero se hace letra, historia, contingencia, pero sin suprimir la diferencia entre sí y la letra, por tanto sin renunciar a su libertad, gratuidad y trascendencia. También aquí se nota en Blondel el influjo de su doctrina del “vínculo”, pues éste es también pensado por él como don de una libertad que libremente se “encarna”, permaneciendo trascendente en su “encarnación”. El espíritu cristiano no es el “espíritu absoluto”.

Aún más, por su carácter incarnatorio “el espíritu cristiano desaparecería en la misma medida en que desembocara en una especie de ‘gnosis’ o en un idealismo desligado de las realidades encarnadas” (p. 106). Pues ni siquiera en el ápice del conocimiento metafísico y místico se llega al “Dios sin forma” dejando de lado, como simple medio superado, a la humanidad concreta y contingente de Cristo (id.): Blondel está también lejos de todo gnosticismo.

Así, aquello que a la razón abstrayente parece inconciliable: uni-

del panteísmo destructora del panteísmo mismo” (*Carnets Intimes*, I, p. 47). Esa contraposición con el panteísmo aparece también en el “opus ultimum in executione”, según diremos más adelante.

versalidad y concreción, necesidad y libertad, verdad e historicidad, unicidad y diversidad, espíritu y letra, se hace simplicidad de una misma luz donde se funden (y fundan) los contrastes (p. 106) y de una misma vida que hasta la niña ignorante puede vivir (p. 42): la simplicidad es más divina cuanto más rica (p. 68). Si los "aspectos (del espíritu cristiano) divergentes y aun contradictorios se confrontan y componen... en una luz más penetrante que la de una lógica abstracta... descubrimos que esos aspectos opuestos se compensan, se completan, se armonizan al unísono de un pensamiento y una vida" (p. 81), todo se reintegra "en esa unidad que es más que una síntesis" (id.), que sólo una perspectiva más original y profunda que toda síntesis (perspectiva que no es ni gnosis ni saber absoluto) puede percibir. Pues los contrarios que el evangelio presenta y concilia, aunque antitéticos a la mirada del entendimiento abstractivo, son complementarios para una "sabiduría más alta", como son "solidarios en la vida profunda de las almas" (p. 26). Se trata de "colocarnos, si no en el centro divino de la unidad, gracias al concurso de la razón y de la revelación, en un punto de vista en el que desaparecen las discordancias y las oposiciones que originaron las fundamentales objeciones contra el cristianismo" (págs. 104-105)⁷. Ya nos encontramos en ese punto de vista (es decir, éste nos ha sido dado) si, abriéndonos a la sabiduría que sólo el espíritu comunica a los que de él viven, la hacemos conscientemente punto de partida (y de llegada) de nuestra reflexión filosófica.

Pero antes de seguir adelante subrayemos que el espíritu cristiano no es sólo unidad simple y unificante, ni sólo sabiduría ("sentido") que se expresa en un orden inteligible (p. 31) aunque encarnado, sino que es también vida. Así es que Blondel describe "el estado de alma que constituye el espíritu cristiano en su plenitud...; ese espíritu no es sólo una idea, una teoría especulativamente definible como si pudiera conocerse enteramente desde fuera, sino una disposición total del ser espiritual en tanto que conoce, siente, actúa, espera, ama" (p. 79-80). "El espíritu cristiano, tal cual vive misteriosamente en

⁷ Es interesante comparar la expresión blondeliana "point de vue" al hablar de esa "sabiduría más alta" con la expresión hegeliana "Standpunkt" referida al del "saber absoluto". La unión de los contrarios (*hénosis epantiôn*: *Carnets Intimes*, I, p. 411), que se da y experimenta solamente en la acción, es una de las intuiciones originales de Blondel, que él alimentaba ya desde su estudio en la Escuela Normal, cuando veía en "el estado de alma de Pascal una disposición mal comprendida por sus contemporáneos, más bien análoga a las tendencias de los místicos alemanes, que, ellos también, por una suerte de presentimiento de las doctrinas panteístas modernas, habían encontrado en la conciliación *práctica* de los contrarios el secreto de la vida moral" (*Lettres philosophiques*, p. 155; subr. por el rec.).

las almas" (p. 99) que "de él viven" (p. 139), es una "realidad integralmente vivida" de la que se tiene una "experiencia personal" (p. 80), que permite describirla en el lenguaje de los sentidos espirituales por su suavidad (id.), su fragancia (p. 23), su sabor (*sapit*) (p. 68), su vista (p. 79):

Esa vida se da *in nobis*, pero no *ex nobis*, *ex natura* (p. 170). Por eso no se adquiere sino por un *denuo nasci* (p. 136) cuyo "precio de trueque" (p. 130) es la vida meramente humana que hay que ab-negar, trascender y sobrepasar ("dépasser") para recibir la vida nueva, que no suprime sino que transforma a aquélla. Esto es posible, aunque parece a la razón abstractiva otra de las "contradicciones" del espíritu cristiano, porque éste "sin desechar, sin mutilar las más diversas potencias del 'compuesto humano', anima al hombre entero, cuerpo y alma, con una inspiración siempre sobrenaturalizante y que por eso mismo es más humanizante" (p. 42).

En el centro del hombre, de la comunidad de los que viven de ese espíritu, y por ella en el centro del mundo y de la historia, es decir, en su "corazón" (en el sentido pascaliano de la palabra) se da por tanto "una escondida presencia de los dones divinos, que invisibles en sí mismos, son esclarecedores sin ser jamás esclarecidos" (p. 43). "Si no admitimos que Dios ocupe ese centro y haga en nosotros la unidad" se origina en nosotros la discordia que divide al ser como el fuego disgrega a los cuerpos (id.). Con su referencia a esa presencia escondida, así como a la misteriosa mediación real y trascendente de la que antes hablamos, Blondel apunta sobre todo a su "pancristismo" (expresión que se contrapone a "panteísmo")⁸. Pues a las antipodas del panteísmo, que no es sino su caricatura, "el catolicismo da simultáneamente al Dios en todos y al Dios en sí: sin comprometer la perfecta trascendencia, encarna el Verbo divino hasta las profundidades carnales y hasta cada uno de los seres singulares capaces de

⁸ R. Saint-Jean resume páginas inéditas de Blondel escritas en 1901 con las siguientes palabras: "El espíritu cristiano es otra cosa que el espíritu griego o que el espíritu germánico. Se trata de una vida nueva, que penetra la vida natural y produce un hombre nuevo. No es un espíritu que se contrapone a otro, sino que lo compenetra" (*L'Apologétique philosophique*, p. 279). El libro cuya traducción reseñamos se extiende también sobre la *mortificación* como apertura a esa "vida nueva", que corresponde a la *kénosis* divina en la creación (cfr. v.g. 136 ss.): no podemos aquí tratar esta idea tan típica de Blondel, quien insiste en la *negatividad* (no tanto de una dialéctica teórica, cuanto de una dialógica *práctica*).

⁹ En una carta de 1925 a P. Archambault contrapondrá Blondel su "pancristismo" al panlogismo hegeliano: cfr. Maurice Blondel - Auguste Valensin, *Correspondance* (1899-1912), I, París, 1957, p. 44. Sobre ese "pancristismo" véase la nota muy bien documentada de los editores de dicha correspondencia (id., pp. 43-48).

vida personal y de voluntad libre: nunca la diversidad queda tan respetada, y, sin embargo, nunca la unidad se obtiene tan plenamente" (p. 185). En esta mediación misteriosa y libre está la última razón de la unidad del espíritu cristiano, que es historia, verdad y vida: "en los hechos, en las ideas, en los sacramentos que constituyen la unidad funcional del cristianismo, hay una presencia real, el cuerpo y el espíritu mismo de Cristo" (p. 55).

II) ESPIRITU CRISTIANO Y FILOSOFIA

Aunque es función de la filosofía estudiar el espíritu de todas las filosofías, el de todos los pueblos y todos los cultos, sería un irreparable error estudiar al espíritu cristiano como se estudiaría el "espíritu estoico" o el "spinoziano" (p. 23), especialmente porque sería romper "la misteriosa unidad de una vida" de "carácter sobrenatural" (id.). Pero por otro lado parece que el cristiano no puede hacer una *filosofía* de ese espíritu sin profanarlo en ese carácter suyo, y que el no cristiano al hacerla dejaría "evaporar" precisamente aquello que hace su unidad y lo hace vida.

Sin embargo Blondel juzga que es posible y legítimo "estudiar desde un punto de vista filosófico al espíritu cristiano" (p. 23), "punto de vista que será el (suyo) hasta el fin" de su ensayo (p. 43), según varias veces lo repite y lo vuelve a decir en la conclusión (p. 209), pues "si, frente al cristianismo, la filosofía tiene un primer deber, es el de practicar el precepto de Spinoza: *haud admirari, haud indignari, sed intelligere*" (p. 205).

Al menos el cristiano puede realizar ese estudio sin caer en el semirracionalismo o el fideísmo, porque "la fe que no ve, hace ver" (p. 67). Por eso se puede hablar "sin contradicción y sin violar el misterio... de las luces de la fe, de un testimonio interno que hace brotar de la misma fe una credibilidad robustecida" (id.): se trata del momento *lógico* (en cuanto entraña al *logos* humano, aunque no la lógica cartesiana) de la fe, que la razón puede desgajar en su sentido, aunque no agotar en razonamientos. Lo que la fe "hace ver" no es "su objeto, sino lo que debe creerse de él, lo que nos da nuevas razones, una especie de cognoscibilidad y connaturalidad tales que hacen que las fórmulas de la fe no sean palabras vacías" (p. 68): así su mediación fructuosísima (p. 25) encuentra en ellas "un sabor que sobrepasa a todo sentimiento, porque ella (la cognoscibilidad y connaturalidad) es el fruto, en la misma naturaleza, del don sobrenatural de sabiduría" (p. 68). Distingamos con Blondel "cuidadosamente entre la falsa idea de una claridad que penetra al objeto propio de lo sobrenatural o en la acción inconsciente de la gracia, por una parte, y,

por otra, lo que podría llamarse la aureola de claridad y calor que irradia a su alrededor la invisible llama" (p. 67). Aún más, se podría distinguir en la expresión blondeliana (lo que Blondel no hace explícitamente) no sólo entre el misterio y la luz que irradia o entre lo sobrenatural y su fruto en la naturaleza, sino también entre el "testimonio interno" y la "credibilidad robustecida" que *brotó* de él, así como entre la "visión" de "lo que debe creerse" del objeto sobrenatural misterioso y la "cognoscibilidad" ("co-nascibilidad", según el texto francés insinúa) que es el *resultado* de dicha visión, distinguiendo así tres niveles: el del misterio inaccesible, y en la luz que éste irradia, entre "el testimonio íntimo que Dios se da a sí mismo en nosotros" (p. 123) y la credibilidad y cognoscibilidad supremas que son su reflejo en nosotros en cuanto iluminados por la fe. La expresión de esa aureola de luz en el lenguaje de la reflexión es para Blondel filosófica, pues no se trata de la fe, sino de su impronta en nuestro dinamismo espiritual. Así puede él determinar también aquellos "requisitos" de la fe, que "aunque... no pueden directamente esclarecerse o verificarse, no por eso son menos esclarecedores, razonablemente admisibles y, más todavía, aportan, como por reflejo de una llama invisible, una satisfacción que es también de orden eminentemente intelectual" (p. 67)¹⁰. Hasta allí llega el intento filosófico blondeliano de desentrañar todo lo que es *conocible* y *factible* por el hombre "para insertar y hacer fecundo en él el espíritu cristiano" (p. 60), es decir, hasta aquello que es el presupuesto humano *interior* al acto mismo de la fe en cuanto ésta misma se lo pre-sub-pone, pero que no es la fe misma.

Por lo tanto Blondel estima que se puede "justificar" al espíritu cristiano "filosóficamente hasta producir una convicción verdaderamente filosófica; pero esa visión por muy completa y decisiva que se la suponga, no constituye por eso mismo la adhesión requerida por la fe" (p. 212). Esa visión, sin embargo, él la tiene desde la fe y en ella y bajo esa luz desea mostrar filosóficamente la unidad y simplicidad del espíritu cristiano, pues "¿por qué no alumbrarnos con una luz más viva en aquello donde una claridad difusa no se nos rehusaba?" (p. 119), es decir, la claridad difusa que le es común con el no creyente. Así reconoce "que, al determinar los 'requisitos'... de la fe", lo hace "suponiendo resuelto, por así decir, el problema religioso" (p. 67).

Teniendo en cuenta lo dicho nos falta, para comprender en qué

¹⁰ Sobre los "motifs éclairants plutôt qu'éclairés" hablaba Blondel ya en el folleto firmado por su amigo F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi*, París, 1908, p. 30; véase acerca de ese tema: M. Ossa, Blondel et Rousselot: Point de vue sur l'acte de foi, *Recherches de Science Religieuse*, 53 (1965), (*Mémoires Pierre Rousselot*), p. 202 (538) ss.

consiste el “estudio filosófico del espíritu cristiano”, 1) analizar los momentos de ese estudio hecho desde el punto de vista en que Blondel está, es decir, el del creyente, y 2) determinar si también el *no creyente* puede hacer “filosofía del sentido cristiano”.

1) *Los dos momentos del “sentido cristiano”*

Aunque éste es uno y simple, sin embargo para entender sus relaciones con la filosofía es necesario distinguir en él dos momentos, por un lado “la preparación filosófica” (p. 120) de la fe, es decir, “el orden metafísico y los preámbulos de la fe” (p. 104) (tanto los racionales como los existenciales), y por otro “la unidad de la doctrina revelada” (id.), que él distingue sin separar, porque todas son “parte” del mismo espíritu cristiano que en su simplicidad inmanentemente trascendente no tiene partes. Se trata por lo tanto, en primer lugar, de la “claridad difusa” antes citada en cuanto desde la fe se ilumina de “una luz más viva” y una “credibilidad aumentada”, y en segundo lugar, de la conveniencia interna de las “verdades propiamente cristianas” (id.), sólo cognoscibles por revelación, en cuanto que implican también una “co-gnoscibilidad y con-naturalidad” (con nuestra naturaleza, aun en cuanto son dadas por las verdades mismas al darse), que las hace creíbles. En cierto sentido corresponden ambos momentos respectivamente al “hecho interior” y al “hecho exterior” (según la terminología de Dechamps adoptada por Blondel), pero en cuanto son distintos en la *unidad* del mismo sentido cristiano. La terminología de Dechamps podría tener el peligro de sugerir una dicotomía entre lo externo y lo interno, cuando es así que Blondel quiere recalcar la *unidad en la distinción* anterior a toda dicotomía y que la funda. Al estudiar la relación de ambos momentos con su unidad distinguiremos a) la “preparación filosófica” del espíritu cristiano y b) la filosofía de la religión cristiana.

a) *La unidad del sentido cristiano y su “preparación filosófica”*: Blondel, sin desechar ninguno de los “elementos” del espíritu cristiano, los une. El es consciente que sólo desde un “punto de vista” unitario y unitivo puede estudiar, cuanto es posible, al espíritu cristiano (p. 105). “Gracias al concurso de la razón y de la revelación” (p. 104) ya está en ese punto de vista. Su tarea va a ser abarcar desde él las dos vertientes arriba indicadas del sentido cristiano. En cuanto al primer momento, el de la “preparación filosófica”, Blondel va a hacer del punto de partida de su reflexión personal (el “punto de vista” unitario), el punto de llegada de una filosofía que sin presupuestos dogmáticos “vuelva a tratar desde los cimientos el problema del des-

tino humano” (p. 105)¹¹, partiendo por lo tanto no de la “llave de bóveda”, sino de los “cimientos” dados por la experiencia humana concreta y a todos asequible. Pues “todos los caminos de la filosofía, metódicamente recorridos en todas sus extensiones, convergen hacia ese punto central (*rond-point*)” (p. 116) donde ella sola no puede situar su observación.

Las tres líneas de investigación filosófica (pensar, ser, obrar) seguidas “sin parcialidad ni petición de principio” (p. 108) por Blondel en su Trilogía y que el estudio que ahora comentamos resume en sus rasgos esenciales (págs. 108-121) “espontáneamente convergen hacia ese centro único donde juntan sus puntos de mira” (p. 116). Así “la filosofía plantea desde abajo el problema en los mismos términos en que el cristianismo lo presenta desde arriba” (p. 115). Pero aquella sola no llega sino a mostrar, aunque por un proceso plenamente intrínseco y autónomo, “el hueco” que el Cristianismo puede llenar y rebalsar con su plenitud inesperada (p. 116). Pues por el camino del pensar, del obrar y del ser se llega a descubrir los “vacíos positivos”, “huecos reales” (págs. 118-119), que se dan en el “corazón” de toda nuestra realidad. La filosofía, que no puede llenarlos, puede sin embargo “examinar los bordes del abismo” (p. 105), ese “abismo de nuestros seres pronto a sumergirlo todo sin alcanzar el fondo firme” (p. 118), es decir, sin alcanzar el *fundamentum inconcussum* que buscaba Descartes. Pero esa nada y noche oscura (p. 105) nos abre al ser, pues “además de que ese vacío del que hablábamos no es ficticio, ya que se le encuentra como el punto de llegada de toda la realidad experimentada, hay que agregar que representa por contraste, lo contrario mismo de lo que finalmente nos pareció vano, inconsistente, desfulleciente. Por eso puede decirse que, no obstante el misterio y la

¹¹ “Verificar para sí mismo, el punto de dónde se ha partido, haciendo de ese punto de partida un punto de llegada, es el único medio de llevar allí a otros espíritus” (L’illusion idéaliste, *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, II, París, 1956, p. 99) decía ya Blondel poco después de escribir su primera *Action*. Ya había escrito lo mismo en la siguiente nota personal: “Es natural que en su investigación filosófica, el pensamiento que me ha inspirado desde el comienzo no pueda aparecer sino en la conclusión, mientras que yo he encontrado sólo al fin mi punto de partida aparente: pues se trata de ir a buscar y traer hasta el corazón de mi pensamiento a los espíritus que se encuentran más alejados de él” (*Carnets Intimes*, I, p. 324). En la primera *Action*, gracias a la *epoché* fenomenológica, podrá hacer fenomenología del hecho cristiano (en cuanto conocido por la historia) aun antes de la opción religiosa explícita; en los escritos de la época tardía distinguirá netamente la “preparación filosófica” (de la Trilogía) y la filosofía de la religión cristiana, de la cual hablaremos más abajo. Sin embargo permanece el deseo de que aun este último estudio sea filosófico y asequible al no creyente, pero dada la renuncia al método fenomenológico, se nota en esto cierta ruptura.

indeterminación en que nos aparece, ese abismo de oscuridad se concibe invenciblemente como portador del máximum de realidad, el término de nuestras aspiraciones, única plenitud que no defrauda" (id.).

"En la misma debilidad de nuestros pensamientos terrestres, es bueno... gozar un poco ya de la presencia de la bienaventurada visión de paz y de unidad", pues "no se participaría en el espíritu cristiano, no se podría hablar de él, si no se tuviese alguna intuición de esa armonía definitiva de la naturaleza, de la razón, de la fe y de la unión de gracia" (p. 107). Por eso Blondel, que participa de ella gracias a la razón y a la revelación (p. 104), puede, sin dejar ese "punto de vista" y porque lo tiene, llegar sin desviaciones ni falseos y sin detenerse antes de tiempo (p. 119) "hasta el término legítimo y completo del desarrollo normal de la filosofía" (id.). Esto lo realiza "sin parcialidades y sin petición de principio" aunque lo piense "desde arriba", porque en las tres investigaciones convergentes parte de la experiencia humana concreta (del "estado transnatural que es el nuestro", p. 140): y se basa en cada paso sólo en la razón fiel a la luz que se le da sin la "fides ex auditu". "Distingamos —dice Blondel— entre aquello que puede, aquello que debería estar al alcance de una razón bien dirigida y aquello que no podría ser sino revelación de verdades naturalmente inaccesibles" (p. 119). Para explicarse recurre a una comparación: sucede lo mismo que con el texto de una canción de cuyas palabras no percibimos el sentido exacto: si echamos una mirada al libreto discernimos enseguida todo el texto cantado. Con todo ya percibíamos las voces y las notas, y sin esa percepción el texto escrito no nos habría procurado el goce a la vez literario y musical que hace la belleza del canto (p. 119), pero sólo la lectura del libreto ha hecho que comprendamos sin dilación y sin error lo que ya oíamos. Así se explica cómo el no creyente puede "desde abajo" seguir el itinerario que Blondel ya había divisado "desde arriba" y que él mismo ha recorrido de abajo a arriba "retomando el problema desde los cimientos", sin poner la fe por presupuesto. Ese problema, como es el del destino humano (en cuanto repercute en la problemática del pensar, el obrar y el ser: p. 210), sólo se resuelve "desde la perspectiva religiosa".

b) *La unidad del sentido cristiano y la filosofía de la religión cristiana*: Pero Blondel no sólo quiere llegar hasta ese abismo de discontinuidad entre la filosofía y lo sobrenatural, que con sus misterios responde a los enigmas de aquella, sino hasta el centro del espíritu cristiano, para colocarse (ser colocado) si no en "el centro divino de la unidad" en Dios mismo (p. 104), al menos "de alguna manera, en el íntimo designio de Dios" (p. 139), participando así de la visión unitaria y armónica de la Jerusalén celestial (p. 106). Es

decir, quiere llegar con su investigación filosófica hasta el punto de convergencia de la vía analítica y la sintética, en el que la primera desemboca y desde donde una "exposición sintética" del espíritu cristiano es posible (p. 141 ss.), allí mismo donde se da "el cruce del plano histórico y del plano racional" (p. 140), desde donde se divisa "la lucha de las dos ciudades que, en cada uno de nosotros como en la humanidad y en el universo entero, debe conducir a un solo y único juicio", al cual la especulación filosófica en cierto sentido se adelanta (id.), anticipándolo (p. 212)¹². El pretende por tanto llegar hasta ese centro en donde "los contrastes habrán de fundirse en una misma luz y los rigores de las exigencias divinas habrán de brotar, según expresión de Dante, del primer e incomparable amor" (p. 106) desde donde se genera todo el Cristianismo (p. 141).

Pero para dar los últimos pasos en el camino ascendente del "análisis progresivo" (p. 139) debe "cambiar de observatorio" y "colocarse en una perspectiva opuesta a la que acaba de examinar" (p. 120) en las tres líneas ascendentes. Pues para ello tendrá que examinar "las invenciones de la caridad divina" (p. 122) que son inesperadamente nuevas aunque co-rresponden a la insuficiencia humana (y la desbordan). Sólo "a la luz de la revelación" (p. 121) histórica podrá conocerlas. Así encontrará que tanto los textos sagrados, como los comentarios y las experiencias que nos ofrece la tradición de la Iglesia se entrecruzan en una unidad convergente (p. 139), es decir en el centro de donde nace "la obra del primer amor" (p. 127), "el último designio de Dios" (p. 139), que es el *logos* del amor que se autocomunica. Al llegar a vislumbrar "gracias al concurso de la razón y de la revelación" ese centro del espíritu cristiano, tendrá que confesar que él, aunque lo unifica, ilumina y vivifica todo, es sin embargo inaccesible (p. 139). Pero eso no implica "un reconocimiento de desalentadora oscuridad" sino "una apercepción de inescrutables profundidades de las que sólo se sabe que son luminosas y buenas" (id.). El principio (*Anfang*) y fundamento (*Grund*) del espíritu cristiano es abisal (*Abgrund*); pero como es iluminante, unificante y fundante, la filosofía, sin violar su misterio, puede, usando también los datos históricos de la revelación, intentar expresarlo. Por eso, luego de haber "analizado" ascendentemente los "elementos" del

¹² Este sería el punto desde donde la filosofía blondeliana podría no sólo estudiar la historicidad sino la historia del espíritu cristiano (de las dos ciudades). La anticipación de la que se habla no quiere anticipar el futuro, que permanece abierto, sino develar el juicio del Futuro absoluto sobre el momento presente, pues "la especulación filosófica debe tender a adelantarse a ese juicio; ya que sólo previendo los fines últimos pueden ordenarse los pensamientos y las acciones" (p. 140).

espíritu cristiano, ella podrá también en forma “descendente” tratar de (re)-ex-ponerlo (Blondel habla de “exposición”) desde su origen abisal, para así “abrazar con una mirada sintética el camino recorrido” y “captarlo todo con una única visión contemplativa” (p. 139). Esto sólo es posible desde el “punto de vista” que es un don de arriba. Lástima que en esta obra Blondel no recalca suficientemente que éste se da solamente en el *hic et nunc* del acto, y que por eso esa “visión contemplativa” del camino recorrido es la expresión *analógica y abierta* en el lenguaje de la reflexión filosófica de aquel principio y fundamento que la ciencia no aprehende pero que la sabiduría *sapit*.

Pero la filosofía puede expresar esa “visión” unitaria sólo usando también el dato histórico que el Cristianismo le aporta *ex auditu*¹³.

2) La filosofía del espíritu cristiano y el no creyente

Esa concepción de la filosofía del espíritu cristiano hace más álgido el problema de su realización por el no creyente. Como éste participa de la “claridad difusa” de la que arriba hablábamos y de la misma experiencia humana concreta (aunque ésta se dé según Blondel en el “estado transnatural”), es comprensible que pueda seguir ascendentemente el itinerario de “preparación filosófica” del espíritu cristiano, aunque Blondel lo haya divisado “desde arriba”. Pero se hace más difícil comprender cómo el no cristiano pueda hacer ese estudio filosófico en su totalidad, incluidos los últimos pasos del análisis y la “exposición y marcha progresiva sintéticas” (p. 141). Sin embargo Blondel así lo cree, pues ambos, creyente y no creyente, están en el ámbito histórico del Cristianismo y lo conocen por la historia en que se encuentran. Por eso el segundo podrá apreciar la *no contradicción* del espíritu cristiano y “aceptar como *posibles* los datos de la fe” (p. 177: subr. por el rec.), estudiando su *conveniencia* entre sí y con los enigmas de la filosofía y la aspiración humana. Pero la comprensión del espíritu cristiano que tendrá será profundamente distinta de la que tiene el creyente: “es cierto que los observadores del exterior no pueden comprender tan bien como los fieles la unidad de esos contrastes, que es necesario experimentar por dentro para apreciar su armonía que sobrepasa a toda expresión” (págs. 210-211).

¹³ Cfr. en la nota del traductor castellano (166 s.) la bibliografía principal de la controversia entre H. Bouillard y H. Duméry acerca del valor solamente filosófico o también teológico del pensamiento de Blondel. Nosotros pensamos que se trata de una verdadera filosofía, pero que también, *en otra dimensión*, es “filosofía en la teología” (para usar la expresión de B. Welte, cfr. *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo-Basilea-Viena, 1965, p. 366).

Esto mismo es sin embargo conforme a la doctrina: ya que un conocimiento meramente especulativo guarda necesariamente una gran desproporción con una ciencia experimental (p. 211), pues no la lógica abstracta, sino la “razón viviente y concreta”, que no “permanece estática en el análisis de pruebas parciales”, sino que “considera el conjunto de las conveniencias y aun de las exigencias de una religión perfecta” (p. 67), es capaz de descubrir una unidad que está más allá de todo análisis y síntesis.

Tampoco al no creyente le basta el análisis abstractivo para estudiar filosóficamente al espíritu cristiano, ya que querer reducirlo a sus elementos racionales sería matarlo. Pero él puede también usar de “la razón viviente y concreta”, uniendo a la comprensión teórica de su unidad “una disposición íntima del ser espiritual” (p. 205), que no es sino la parte existencial (en sentido del vocablo alemán *existentiell*) de la “preparación filosófica” del espíritu cristiano. Pues la comprensión de cualquier doctrina (y mucho más la del Cristianismo: p. 212) supone la del doble elemento del que consta cualquier doctrina digna de ese nombre, es decir, la del elemento dialéctico que la hace un todo coherente, y la de su intención final que orienta la dialéctica a un término moral o religioso (p. 210). Para comprender esa intención es necesaria “una disposición espiritual” que va a incidir en la intelección concreta de la “razón viviente”. Por eso el filósofo, aun del lado de acá de la línea divisoria (de la fe) necesita para comprender al espíritu cristiano de “un acto de voluntad, una rectificación de intención, una resolución y una sumisión” (p. 212), que lo haga simpatizar con el creyente. Pero el Cristianismo exige esto en un grado tal cual no lo exige ninguna otra doctrina, precisamente porque éstas “no van al fondo del hombre, no toman ni asumen a todo el hombre y no tocan el punto supremo de su inserción en Dios o su deserción de Dios” (id.). Ya que la filosofía no es sólo reflexión, sino también *itinerarium mentis*, son también necesarias (aunque no suficientes) “las preparaciones interiores, los progresos morales, las purificaciones espirituales” (p. 74) para la intelección de la verdad, cuanto más para la del sentido cristiano. Porque como la visión y convicción filosófica del espíritu cristiano, “por muy completa y decisiva que se la suponga, no constituye... la adhesión requerida por la fe” (p. 212), el no creyente puede participar de ella por simpatía. Aun más, “para aquellos que no tienen la experiencia personal de esa realidad (del espíritu cristiano) integralmente vivida, es bueno apelar a una simpatía que les permita imaginar, por hipótesis, algo de ese misterioso estado que responde a la invitación: *vide quam suavis est Dominus*” (p. 80). Esa simpatía supone la actitud espiritual antes dicha que les permitirá abrirse a una comprensión, aunque imperfecta,

del sentido cristiano, aun permaneciendo (todavía) más acá de la línea divisoria que distingue al cristiano del no cristiano.

“Distinción y unión”¹⁴: ése es el lema de la empresa filosófica blondeliana, que se ha conservado a pesar de la evolución de su enfoque de las relaciones entre filosofía y cristianismo. En la conclusión de la obra que comentamos indica Blondel su intención de conciliar “los puntos de vista diversamente verdaderos” de san Buenaventura, para quien “nuestra filosofía es el cristianismo (p. 209) y de santo Tomás, quien recalca que “la filosofía tiene un dominio propio, un método racional, una autonomía relativa” (id.), pues hay “una manera independiente y verdaderamente crítica de abordar el estudio de la filosofía, planteados los problemas que sólo puede resolver la religión positiva. Pero esos problemas, que la filosofía separada erradamente aparta o pretende resolver ella misma, reaccionan sobre el conjunto de los métodos y de las conclusiones que constituye el dominio propio de la especulación racional” (págs. 209-210). Para él la filosofía no está “separada” del Cristianismo, pero tampoco confundida con él: se da en unión con él, pero *inconfuse et indivise*.

Por eso él puede hacer una filosofía del espíritu cristiano sin reducir ésta a la filosofía, sin “elevar a concepto” el misterio, como lo pretendió Hegel. La empresa blondeliana se puede considerar en *concordia discors* con la obra hegeliana¹⁵; pero Blondel filosofa en unidad y totalidad concreta sin suprimir (*aufheben*) la contingencia, la libertad y la historicidad del espíritu cristiano. Lo más original de su intento está precisamente en esa visión total y unitaria que respeta la diferencia como igualmente primordial que la identidad. Desde la identidad del *mismo* “punto de vista” (que ya en sí encierra la *distinción*, porque en él convergen razón y revelación, lógica e historia) la filosofía del espíritu cristiano abarca tanto el itinerario ascendente y analítico como el descendente y sintético. Pero ese “estudio filosófico” supone la *discontinuidad* entre ascenso y descenso, que en sí encierra sin embargo la identidad, porque ambos convergen en un *mismo* centro que los unifica e ilumina, es decir, en el *logos* “del primer amor”. La filosofía lo investiga en cuanto que es *oíble*, pero aun en la audibilidad que sólo tiene en el acto mismo de ser oído.

¹⁴ Cfr. Textes préparés par Maurice Blondel en vue de la réédition de “L’Action”, *Etudes blondéliennes*, I (1951), p. 16 (en una carta-prefacio dictada en 1927).

¹⁵ En su obra *Hegel und Blondel - Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der “Phänomenologie des Geistes” und der ersten “Action”*, Pullach bei München, 1958, habla P. Henrici de la *concordia discors*, o más bien, *discordia concors* entre la *Fenomenología del Espíritu* y la primera *Action* (1893). La misma expresión podría usarse al comparar el sistema hegeliano y las líneas-fuerza del pensamiento blondeliano.

Esa “distinción y unión” de filosofía y sentido cristiano se explica porque aquélla trata de expresar filosóficamente (en sus condiciones de audibilidad concretas) “el último designio” (*logos*) inteligible, pero indeducible (indeducible pero inteligible) del “primer e incomparable amor”, que por ser amor es imprevisible y gratuito. Esa palabra de amor que se encarna en experiencia humana es la unidad unificante del sentido cristiano.