

FILOSOFIA EXISTENCIARIA Y DIALOGICA CRISTIANA

Por R. CAPURRO, (San Miguel)

Dada la profunda influencia en Blondel de Kant, y con él de la filosofía de la subjetividad, su obra se presta, leída superficialmente, a una interpretación "moderna" y voluntarista del hombre. Ella no habría superado de hecho, y mucho menos reflexivamente, la subjetividad moderna. Esta crítica desde el punto de vista de la filosofía existenciaria (M. Heidegger, en especial) no ha sido tal vez formulada explícitamente, pero se prestarían a ella muchas de las interpretaciones de la obra blondeliana. Era necesario pues un estudio que mostrara el trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blondel y que hiciera dialogar de una forma fructífera a la filosofía existenciaria con la dialógica cristiana¹. Me propongo en estas líneas comentar el trabajo que Juan Carlos Scannone ha escrito sobre este problema y que se titula *Ser y encarnación*. Hacia el trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blondel².

En primer lugar presentaré una síntesis de esta obra, mostrando su problemática, el modo de desarrollarla y la originalidad del enfoque. Luego sugeriré otras posibles relecturas de la obra desde distintos ángulos: teológico, espiritual, social, etc.

I

La historia de la filosofía occidental, nos dice el autor en la introducción, es la historia del encuentro de la metafísica griega con el cristianismo. Con ello se abrían al pensamiento dos experiencias aparentemente contradictorias: la que busca en el *Ser* como espíritu y fundamento la unidad de lo real y la que la experimenta en la *libertad*

¹ Tomamos la palabra "dialógica" no en el sentido de la llamada "filosofía del diálogo" (Buber, Ebner y otros), sino contraponiéndola a la "dialéctica" que Blondel asume desde un ámbito más radical en el que la apertura ontológica de la libertad co-rresponde al llamado del Logos, (y del "logos") que se dice en la diferencia (*dia*).

² J. C. Scannone, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Alber, Freiburg, München, 1968, 254 pp.

Destacamos las siguientes reseñas aparecidas hasta la fecha: *Teoresi und Theologie*, Frühjahr 1970; *Selecciones de libros* 6 (1969), pp. 508-9; *Religion Theologie und Philosophie* (1970), pp. 454-455; *Eidos* 2 (1970), pp. 191-193. *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970), pp. 1.110-1.111; *Pensamiento*, 26 (1970), p. 331.

misma como abismo y comienzo absoluto. En M. Blondel se da la conjunción de estas dos experiencias: pues en él la pregunta por el fundamento se abre a la experiencia del abismo de la libertad. ¿Puede surgir de aquí una nueva metafísica?

Scannone busca en los primeros escritos de Blondel y, en particular, en *L'Action* un trasfondo ontológico. Pero esto no indica que no considere desde el comienzo el carácter ontológico de la fenomenología blondeliana, sino que intenta explicar una ontología implícita que permanece a menudo en el trasfondo de su obra. El título de la obra *Ser y encarnación* señala la encarnación del ser en el ente, buscando el vínculo entre ser y ente, que acontece en y a través de la acción. El autor da una importancia central en su interpretación de la experiencia ontológica blondeliana a la noción de vínculo, que Blondel toma de Leibniz y que él mismo señala como núcleo de su pensamiento.

Los dos primeros capítulos de la *parte introductoria* los dedica el autor al estudio del "Vinculum" en los primeros escritos de Blondel, en particular, sus *Carnets intimes*, sus cartas, y, sobre todo, la tesis sobre Leibniz. No se trata, sin embargo, de un análisis de la génesis de *L'Action*, sino de un camino para la comprensión del trasfondo ontológico de la misma. El *Vinculum* no intenta expresar meramente una experiencia personal e intransferible, pues precisamente "lo propio de Blondel como filósofo es que pudo percibir en este llamado personal (neumático) lo general y noético, y que experimenta la unidad original de la presencia noética y neumática del ser (sin eliminar la diferencia) y la busca expresar conceptualmente" (p. 32). Un tercer capítulo está dedicado a *La autocomprensión de Blondel sobre el lugar de su pensamiento en la historia de la filosofía*. Los seis capítulos restantes integran la *parte principal* de la obra.

El capítulo 4 muestra a la acción como unidad originaria que fundácticamente en su unión y diferenciación a todas las dicotomías del entendimiento (dicotomías entre ser, pensar, actuar; alma y cuerpo; yo, tú, nosotros; obra y operante; sujeto, objeto; fe y ciencia; naturaleza y gracia). La acción se relaciona con el todo, ella es el absoluto realizado, la encarnación del ser. Ella no tiene el sentido de praxis de la filosofía moderna, ni tampoco es simplemente "cogito existencial" (Duméry) pues en su Fuente no es sólo el espíritu (nous) humano sino también el "pneuma", la persona como expiración original del *Todo*, que es como aspirado por ella. El autor aproxima este concepto al *Dasein* de la filosofía existencial, mostrando (con E. Przywara) que la filosofía de la acción es una filosofía del Ser y que su objetivo no es sólo la pregunta por el sentido de la vida humana sino también por el sentido del Ser. El "renversement" que acontece con la Opción es paralelo a la "Kehre" heideggeriana, pero, a diferencia de Heidegger, Blondel destaca más la Persona y la nueva actitud existencial del cora-

zón respecto al Ser: la filosofía no es sólo reflexión sino también "filosofía practicante".

En el capítulo siguiente estudia Scannone el método blondeliano, señalando su "con-versión filosófica", i. e. la búsqueda de un plano común para el creyente y el no creyente. Al describir el método de *L'Action* señala que a pesar de la reducción fenomenológica hay una ontología implícita desde el comienzo que se hace explícita en la cuarta parte y en el último capítulo de la quinta parte. Se trata de una fenomenología dialéctica y ontológica. La ciencia de la práctica (vía indirecta) busca en último término abrirse directamente a la ciencia práctica. La Verdad viva está más allá de ambos métodos y aparece en la pericóresis de ambos. El capítulo 6, *La presencia inicial del Ser* en la acción, señala esa presencia que se da y se retira y que se descubre luego como la mediación del "Unique nécessaire", y se ofrece libremente al hombre. Este *Movimiento de la mediación del Ser* (cap. 7) tiene una estructura dialéctica pero libre, siendo sus tres momentos: la prospección, la retrospección y la sustracción; la acción es la pericóresis triunitaria de ellas y se muestra así dialógicamente como interpelación mutua de una Libertad que se media y otra que la recibe. La Lógica de la acción es la del "logos" como palabra de la libertad,

"La Norma de las normas es, por tanto, para Blondel, absoluta, pero sin embargo histórica, no sólo en cuanto ella es la verdad del acto libre de la creación (la «vérité de l'amour créateur» A. 464), que se «encarna» en el Factum de la acción, sino también en cuanto que ella se manifiesta de una forma progresiva e inabarcable" (p. 194). De este modo la historia no es el retorno de lo igual sino el advenimiento irreplicable de lo mismo: "pues la novedad neumática de la libertad penetra íntimamente la mismidad noética de la Verdad y vice-versa" (p. 195).

El capítulo siguiente *La opción y la lógica de la acción* muestra a la opción como el punto central del movimiento del ser, del sentido y de la unidad. En la opción acontece la "énosis epantion" (la unión de los contrarios) que trasciende todas las antinomias del entendimiento. La lógica de la acción tiene tres dimensiones, pues la libertad posibilita una tal lógica tridimensional. De este modo la opción es el punto central de la dialéctica, y el acontecer de la unidad de los contrarios. "En esta dialéctica dialógica hay lugar para el discernimiento de espíritus" (p. 216), pues se trata de un diálogo entre una Libertad incondicionada y otra condicionada, pero que la acoge libremente. "La Norma de las normas no puede ser considerada como «una receta dada de una vez para siempre» (I. id. 119). Ella es la Verdad *viviente*" (p. 217). De este modo al conocimiento de la Verdad después de la opción mortificante lo llama Blondel "ciencia práctica", que el autor contrapone al "saber absoluto" de Hegel. El último capítulo, dedicado a su vez al

último capítulo de *L'Action* resume los temas fundamentales de la ontología blondeliana destacando una vez más que para Blondel el movimiento de mediación del Ser tiene estructura-de-vínculo, es decir, triunitaria, encarnatoria, dialógica e histórica, y que, en último término, el Ser es Amor. Pues a través de la mediación libremente dada y recibida de la Acción acontece la comunión del todo en el universal concreto en el que el "es" de la afirmación del Ser se dice primeramente con sentido pleno: "Nous sommes des êtres dans l'Être" (A. 463). El vínculo del Ser que es, del Ser de los siendos en su totalidad y de los siendos singulares acontece por la mediación de la acción" (p. 18).

Como podemos apreciar, la riqueza de este trabajo no se deja sintetizar fácilmente y mucho menos la originalidad de sus enfoques. Destaquemos solamente algunos puntos. En primer lugar el concepto *filosófico* de *encarnación*, como una nueva manera de pensar la participación que supera (asumiendo) el sentido metafísico de ésta en una dialéctica de libertades y por tanto en una historia. La acción es vínculo, es participación, pero ella acontece fácticamente y se ofrece libremente a la libertad del hombre, y por eso es radicalmente histórica. Esto último no niega el carácter absoluto de la verdad del ser (su necesidad), pero no es un Absoluto abarcable por el "nous" del hombre, sino que se da (y se retira) al "pneuma" como luz que ilumina cada paso ("lucerna pedibus", Ps. 118). Este modo de pensar la dialéctica como *dialógica* ontológica es también un enfoque original del autor, que hace así explícita en un diálogo fecundo la más genuina "intención" blondeliana desde la luz de la filosofía existenciario-ontológica. Pero también es éste un diálogo fecundo para esta última, pues el autor recalca repetidas veces el sentido personal y "pneumático" de la filosofía blondeliana, pudiendo interpretarse a "la acción como núcleo de la *persona* humana" (p. 81). No se trata de una trasposición de la ontología a una filosofía personalista, pero sí se puede afirmar que en Blondel coinciden una filosofía de la persona y una filosofía del Ser.

En un artículo donde el autor presenta una reciente traducción de *Gelassenheit* de Heidegger³, señala también la unidad y la diferencia de Blondel y Heidegger con respecto a su concepción de la libertad y de la verdad del Ser. En Blondel ésta puede ser llamada des-escondimiento (*A-létheia*), pero como Palabra de Amor del Misterio. "Si la *A-létheia* es movimiento de amor (genitivo subjetivo y objetivo) es comprensible que la respuesta a la Verdad como Palabra sea «acción» de gracias (agregando un momento «óntico» —entre comillas— al

³ Cfr. J. C. Scannone, ¿Un tercer Heidegger?, *Stromata* (Ciencia y fe), enero-mayo 1968, pp. 15-21.

Dank heideggeriano)". Con las comillas, agrega el autor en una nota, no quiere indicar una vuelta a una metafísica pre-heideggeriana de la sustancia y del sujeto, ni tampoco busca negarla plenamente, sino trascenderla para que reencuentre en su fundamento su verdadero sentido. La palabra "personal" tiene por tanto un sentido analógico.

II

Las perspectivas que abre esta obra para el pensamiento (¡y la acción!) son múltiples y abarcan muy diversos campos, además del filosófico del que ya hemos hablado. Señalaré únicamente algunos de ellos a los que el autor se refiere a menudo explícitamente en su obra.

En primer lugar es notoria la importancia de este enfoque para la *Teología*. No sólo se insinúa en ella una nueva manera de pensar los dogmas fundamentales del cristianismo (Trinidad, Encarnación, Iglesia), sino también de vivirlos. La filosofía de Blondel es también un *testimonio* filosófico y no mera especulación, lo cual no quita que sea auténtica filosofía. El mismo Blondel la llama "filosofía práctica". Ella señala un camino para superar la crisis de la teología, i. e., la separación entre teología especulativa y teología pastoral; un camino que sin reducir una a otra, busca en la acción como unidad originaria el vínculo de ambas. Se trataría, por tanto, de una Teología encarnada abierta al acontecer imprevisible de la Verdad viviente en el diálogo histórico de la comunidad ("koinonía") eclesial y universal. Podríamos hablar también de "Teo-práctica" si la entendemos no como algo contrapuesto a la Teo-logía, sino incluyendo al "logos" como momento de la práctica en donde acontece la identidad y la diferencia de la Teo-logía. Esta no sería tanto un saber (logos) sobre Dios, sino una "sagesse" cuyo núcleo es el "pneuma" personal que aspira el don de Dios y lo expira de una manera original. La acción humana es precisamente "el Medio ("Mitte") y la mediación de este aspirar y expirar" (82).

Con respecto a la *Espiritualidad*, Scannone señala expresamente la influencia en Blondel de San Ignacio de Loyola (p. 215) y de otros autores espirituales. Puntos tan importantes como la "indiferencia", la "elección" y la "discreción de espíritus" encuentran un claro paralelo con muchas páginas de *L'Action* y con su intuición fundamental. Por otra parte, la problemática de una espiritualidad comprometida con el mundo y la historia, la relación íntima del encuentro con Dios y la relación interpersonal, el sentido social e histórico de la opción fundamental, etc., se presentan como posibles campos de investigación para una espiritualidad que busque sanar la neurosis fundamental del hombre contemporáneo: la separación entre la fe y la vida. Hablando en términos blondelianos diríamos que la Verdad es "adaequatio realis.

mentis et vitae”, i.e. “la adecuación de la *mens* con el Ser que se “encarna» en la *vita* (que está *allí* como «axis» aceptada por ella o como «stéresis» que la juzga) y la adecuación de la *vita* con la Verdad viva que en la *mens* expande su luz” (p. 216).

Finalmente, la filosofía de Blondel que Scannone nos enseña a leer en su horizonte ontológico abre el campo para una nueva reflexión sobre el problema del diálogo con los *no cristianos*. Este problema se presenta acuciante en un mundo donde la injusticia cuestiona por encima de las interpretaciones que de ella se hagan. La tentación de separar teoría y praxis, o de subordinar una a otra, el peligro de hacer del Mensaje cristiano sólo un testimonio trascendente olvidando el “logos” (y el “Logos”!) que lo encarna en cada situación histórica, el intento de la técnica de transformar al futuro en un objeto manejable por la voluntad del hombre, y muchos otros problemas, adquirirían una nueva luz desde la radicalidad ontológica y la apertura dia-lógica de la filosofía blondeliana. Scannone señala en Blondel ese plano común entre creyente y no creyente, esa situación fundamental que exige un reconocimiento libre y razonable del acontecer inobjetivable (pero tematizable desde y hacia la experiencia) de la Verdad viviente. La lucha por la justicia y el sentido de la historia están íntimamente unidas de tal modo que la primera no es verdadera si pretendo realizar por mí mismo ese sentido, en vez de dejarlo acontecer en mí desde él. Pero también la apertura al Sentido encuentra su norma, i.e., se encarna fácticamente, en la dia-lógica de la praxis que no busca imponer a la sociedad y a la historia su propio “logos”, sino que lo deja vivificar desde la diferencia (dia) y, por lo tanto, desde el diálogo como encuentro interpersonal.

He destacado solamente algunos aspectos de esta obra que se nos ofrece así no como un estudio más *sobre* Blondel sino como un pensamiento original *desde* él, donde Scannone hace fructificar el encuentro de la filosofía existenciario-ontológica con la dia-lógica (¡y no sólo dialéctica!) cristiana de Blondel.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, 493 págs. “Si quisiera encerrar en unas preguntas lo que busca este libro, tendría que decir algo así: *¿es posible, aún hoy, una Metafísica?* Y, si es posible, *¿cómo?* No se trata pues de hacer una entera metafísica. Sino sólo de resolver la previa cuestión “fundamental”. Se trata de *fundamentar la metafísica*” (p. 12). La tonalidad kantiana y heideggeriana de la pregunta del autor saltan a la vista, aun cuando su enfoque y elaboración apunten —desde lo trascendental y ontológico— más a la persona y a la historia. Gómez Caffarena, profesor por vocación y tarea durante muchos años, intenta así esbozar los fundamentos de un “saber radical e integral”. El libro se esfuerza por asumir en vigorosa síntesis los aportes más variados del pensamiento humano. Es una de sus cualidades, pero —y por lo mismo— uno de sus defectos. Por momentos el libro parece “concordista” y en todas sus páginas trasunta, ciertamente, “concordia”. Escrito con la pasión española, el rigor alemán y el pragmatismo inglés, el libro nos recuerda el estilo de Ortega, que —por otro lado— es de los inspiradores de la obra.

El autor cree poder responder a la pregunta planteada distinguiendo, con marcado acento kantiano, entre una metafísica vivida y una metafísica como conocimiento y ciencia. En la inquietud radical, en la experiencia ética y en el amor humano discierne la presencia de un saber (muchas veces a-temático) radical, último y absoluto. Y sobre el suelo de esta “metafísica vivida” Gómez Caffarena muestra cómo es posible hacer ciencia metafísica, siempre que hagamos menos unívoca y más analógica la noción kantiana de ciencia, y podamos así extenderla al campo de las ideas y principios de la “razón pura”. En discusión con la filosofía analítica del lenguaje muestra cómo es posible, también, un lenguaje metafísico, siempre y cuando extendamos, también analógicamente, el alcance de la significación y lo significativo más allá de los principios de validez y verificabilidad. Esta extensión, no es sólo un “postulado” de la metafísica vivida, sino que es una necesidad inherente al mismo pensamiento y lenguaje humano, según trata de mostrarlo el autor partiendo de los análisis de Maréchal sobre el juicio y la afirmación (superando desde dentro a Kant) y los análisis ontológicos del lenguaje (superando desde dentro al positivismo lingüístico). Todo esto muestra la riqueza de la obra, particularmente como esbozo de una enorme tarea por hacer: fundamentar la metafísica, que es como decir, fundamentar la exigencia de respuestas radicales que tiene el hombre, él mismo pregunta radical, ex-sistencia cuestionante, inquieto “apetito de transparencia”. Por eso la obra tiene que ver, en la intención del autor, con la antropología filosófica y con la