

Blondel frente a Heidegger, 100 años después. La génesis del debate postmoderno acerca de la noción de mundo, historia y filosofía

Carlos Ortiz de Landázuri

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA

RESUMEN La comunicación analiza el impacto que acabó teniendo en la *postmodernidad* el debate que inicialmente mantuvieron Blondel (1861-1949) y Heidegger (1889-1976) acerca de la noción adecuada de *historia, mundo o filosofía*. Además, se analiza este debate 100 años después, cuando la *postmodernidad* ha acabado cuestionando las raíces cristianas del peculiar uso trascendente dado por Blondel al moderno sentido inmanentista de estas tres nociones, generando una segunda crisis de mayores proporciones a la generada en un primer momento por el *modernismo* filosófico en 1907.

PALABRAS CLAVE Modernismo, postmodernismo, inmanentismo, método histórico.

SUMMARY *The communication analyses the impact that finished having in the post-modernity the debate that initially kept Blondel (1861-1949) and Heidegger (1889-1976) about the suitable notion of history, world or philosophy. Besides, it analyses this debate 100 years afterwards, when the post-modernity has finished questioning the Christian roots of the peculiar use transcendent die by Blondel to the modern sense inmanentist of these three notions, generating a second crisis of greater proportions to the generated in a first moment by the philosophical modernism en 1907.*

KEYWORDS *Modernism, postmodernism, inmanentism, historical method.*

I. EL LUGAR DE BLONDEL Y HEIDEGGER EN LA CRISIS MODERNISTA Y POSTMODERNISTA

La filosofía de Blondel podría desempeñar hoy día un papel decisivo en la resolución de la actual *crisis postmodernista* respecto de la noción de

historia, mundo y filosofía. De igual modo que 100 años antes las propuestas de Blondel permitieron superar la *crisis modernista* de la noción de “lo sobrenatural”, hoy día se podría esperar un efecto similar respecto de estas otras tres nociones, a pesar de las evidentes diferencias existentes entre ambas crisis. En cualquier caso se trata de una tarea hoy día especialmente urgente cuando se comprueba como el *postmodernismo contemporáneo* ha radicalizado aún más las críticas que a comienzos del siglo XX el *modernismo* filosófico formuló respecto de “*lo sobrenatural*”, aunque con una diferencia: Hoy día se habrían extrapolado estas críticas a un ámbito previo tomado hasta ahora como estrictamente *natural*, por considerar que también podría estar contaminado por una visión interesada de lo “sobrenatural”. Al menos así habría sucedido con las tres nociones ahora mencionadas, cuando la *postmodernidad* las consideró tres residuos periclitados de épocas cristianas hoy día ya obsoletas, que a su vez se habrían visto necesitados de una justificación aún más radical. A este respecto la *postmodernidad* habría radicalizado de un modo programático la crítica de todos aquellos presupuestos “naturales” típicamente cristianos de los que a su vez depende la existencia de “lo sobrenatural”. Hasta el punto de llegar a cuestionar los presupuestos racionales más básicos de los que depende la visión cristiana de la vida humana, como ahora también sucede con la noción de *historia de la salvación*, con el principio de la *legibilidad* o *inteligibilidad del mundo* y con la posibilidad de una *filosofía perenne*¹.

El *postmodernismo actual* también habría cuestionado aquel tipo de *tránsitos metafísicos* o simplemente *teológicos* hacia un ámbito transcendente de carácter estrictamente “*sobrenatural*” o “*suprarracional*”, radicalizando aún más las críticas a este respecto formuladas por el *modernismo* racionalista y positivista, aunque con una diferencia. El *modernismo* habría seguido propugnando una progresiva *naturalización* de “*lo sobrenatural*”, de modo que aquel tipo de principios transcendentales de matriz cristiana fueran sustituidos por otros meramente naturales o secularizados, como en muchos de estos casos ocurrió con la noción de historia, mundo o filosofía. Sin embargo el *postmodernismo filosófico* contemporáneo ha radicalizado aún más la crítica que ya Heidegger formuló en *Ser y tiempo* (1927) a este peculiar modo tan paradójicamente edificante de interpretar el papel del cristianismo en la historia del

1 C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Maurice Blondel y la crisis modernista, 100 años después. A través de Oliva Blanchette”: *Acta Philosophica* 2/20 (2011) 307-334.

progreso humano, sin tampoco admitir la posible existencia de este nuevo tipo de residuos secularizados de procedencia cristiana².

En su lugar Heidegger habría rechazado sin más cualquier referencia secularizada a “*lo sobrenatural*”, por tratarse de una pretensión religiosa, inviable, absurda y sinsentido. Hasta el punto que la supresión de estos últimos residuos secularizados del cristianismo debería traer consigo la entrada en una nueva época totalmente distinta, donde ya no se admitiría el uso secularizado trascendente del principio de inmanencia como había sido habitual en la modernidad. Al menos así fue como algunos seguidores de Heidegger llegaron a postular la futura llegada de una *postmodernidad* aún más radicalizada, con el propósito declarado de lograr una efectiva superación de la mentalidad *mítica cristiana* donde todavía seguiría anclada la *modernidad*. De ahí que Heidegger postulara la sustitución de un principio de inmanencia abierto a “*lo sobrenatural*”, al modo cristiano propuesto por Blondel, sin tampoco admitir su sustitución por un principio natural meramente secularizado, como ocurrió en muchos casos. En su lugar más bien exigió la aplicación de un principio de *autenticidad* a todas las posibles *acciones intencionales* del “Dasein” o ser-ahí del existente concreto, de modo que su realización ya sólo debería depender de ejercicio de libre arbitrio por parte de uno mismo, sin necesidad de mantener ningún tipo de dependencia respecto de un principio externo a nosotros mismos, como sucedería con “lo sobrenatural”. Hasta el punto de que ya no sería posible elevarse a un ámbito infinito, permanente y trascendente previo, dado que tampoco “lo sobrenatural” podría ya estar definitivamente dado en el interior del sí mismo personal³.

Heidegger en *Ser y tiempo* –ST⁴– (1927) radicalizó aún más el rechazo del uso trascendente metafísico que anteriormente Blondel en *L'Acción*⁵ (1893) había propuesto del principio moderno de inmanencia. En efecto, Blondel había pretendido justificar el horizonte interpretativo hacia el que se orienta la *acción intencional*, tratando a su vez de garantizar la posibilidad de un efec-

2 R. VIRGOULAY et al., *Le Christ de Maurice Blondel* (Desclée, Paris 2003).

3 M.-J. RUBENSTEIN, *Strange Wonder. The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe* (Columbia University, New York 2009).

4 M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (FCE, Madrid 1951).

5 M. BLONDEL, *Action (1893). Essay on a Critique of Life and Science of Practice*, tr. O. BLANCHETTE (University of Notre Dame, Notre Dame 1984).

tivo tránsito hacia un ámbito sobrenatural existente en el interior de uno mismo. Por su parte, Heidegger formuló una severa crítica a la formulación que Blondel había hecho del uso moderno del principio de inmanencia por pretender dejar de lado las razones de tipo naturalista, racionalista o simplemente secularizado que hasta entonces habían sido habituales en este tipo de propuestas. A este respecto Heidegger formuló un tipo de críticas *metafísicas* donde trató a su vez de poner de manifiesto la imposibilidad absoluta de una *acción intencional* de tipo *sobrenatural* que tratara a su vez de superar la *diferencia intransitable* que la propia metafísica debe establecer entre lo finito y lo infinito, entre la inmanencia y la transcendencia, entre lo contingente y lo permanente, entre los entes en general, incluido el “Dasein”, y el denominado *ser de los entes*, anteriormente denominado Dios. Además ahora, a estas razones de tipo estrictamente metafísico, se añaden otros motivos de tipo *antropológico* que justifican la absoluta inviabilidad, lo absurdo y el sinsentido de este tipo de propuestas por parte de Blondel. En concreto Heidegger resalta la imposibilidad de afrontar este tipo de enigmas sin respuesta que ahora plantea la propia existencia, al menos en el caso de Blondel. En su lugar más bien se deben seguir afrontando estos sinsentidos desde una actitud verdaderamente *auténtica*, dado que en ese caso tampoco deberían tener cabida los numerosos subterfugios o falsas razones basadas en consuelos meramente superfluos a los que con frecuencia sigue recurriendo Blondel⁶.

Blondel habría tratado de justificar la inevitable inserción que simultáneamente *lo sobrenatural* mantiene en el desarrollo espontáneo de la propia razón natural. Pero a la vez habría tratado de evitar por su parte dos posibles extremos: por un lado, las pretensiones del naturalismo o positivismo científico *moderno* cuando propone sustituir esta noción por otro tipo de simulacros meramente secularizados o racionalizados, como podrían ser la historia, el Cosmos, la ciencia u otros similares. Por otro lado, las pretensiones de Heidegger y del posterior *postmodernismo radicalizado* que desde un principio concibió la noción de lo “sobrenatural” como una pretensión absurda y sinsentido, dada la reconocida incapacidad por parte del *Dasein* o *ser-abí* del existente concreto, de acceder al *ser de los entes* a partir de estos mismos entes, incluido uno mismo. En cambio Blondel habría tratado de justificar en

6 HEIDEGGER, *Ejercitación en el pensamiento filosófico* (Herder, Barcelona 2011).

L'Action de 1983 la posibilidad de un efectivo tránsito hacia lo “sobrenatural”, dado que cualquier *acción intencional* humana hace una referencia inmediata a la felicidad, a lo infinito y, en definitiva, a un *Absoluto transcendente*, sin necesidad de tomar este tipo de actitudes como absurdas o carentes de sentido, al modo como por entonces habría sostenido Heidegger, al igual que más tarde el *posmodernismo filosófico*⁷.

II. HEIDEGGER, 1927: LA INVIABILIDAD DEL PRINCIPIO DE INMANENCIA EN BLONDEL

La propuesta de Blondel de recurrir al principio moderno de inmanencia para justificar un posible tránsito a “*lo sobrenatural*” recibió muchas críticas. Especialmente estas críticas procedían de los filósofos tomistas que seguían estimando más adecuada para la efectiva consecución del deseo natural de felicidad la vía aristotélica de la experiencia a partir de los sentidos. De todos modos la crítica más directa a este posible uso transcendente del principio de inmanencia, no vendrían del tomismo, sino fundamentalmente de Heidegger. Y en este sentido cabría plantearse: dado que Heidegger acabaría siendo el artífice principal de la *crisis postmodernista*, y dado el fuerte enfrentamiento que ya entonces hubo entre ambos, ¿no se podría atribuir a Blondel un papel catalizador de “*bestia negra*” o *enemigo a combatir* en el posterior desarrollo de la *crisis postmodernista*, con un papel similar al que anteriormente también habría tenido en la *crisis modernista*?⁸

De todos modos un proceso de este tipo requiere un tiempo de maduración más bien largo, sin poder decir con precisión cuando Blondel empezó a desempeñar este papel, aunque en su caso puede fijarse con bastante precisión. En efecto, ya en 1927, en *Ser y tiempo*, Heidegger había considerado que el recurso a un principio de inmanencia por parte de la conciencia para justificar así un posible salto desde lo finito a lo infinito, no dejaría de ser un paso equivocado de tipo esencialista, por mucho que lo preconice el cristianismo y esté avalado por una larga tradición de *filosofía perenne*. Máxime si

7 R. T. CIAPALO, *Postmodernism and Christian philosophy* (Catholic University of America Press, Washington 1997).

8 K. LOWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (Fondo de Cultura Económica, México 2006).

ahora se añade la problemática del *lenguaje* adecuado que se debería usar para expresar este posible *tránsito histórico*, con dos posibilidades igualmente negativas, a saber. O bien se otorga una primacía a la llamada del “ser de los entes”, o bien a la llamada proveniente de un “se-ahí” de cada “Dasein” en concreto, sin que en ningún caso sea posible reconciliar estos dos polos de reflexión en sí mismos opuestos. En efecto, en el primer caso la reflexión especulativa fomenta una genérica llamada al seguimiento de una vocación filosófica muy predeterminada de antemano, mediante la que se debería mostrar una disponibilidad *plena* a escuchar la voz del ser por parte del “Dasein”, o ser-ahí del existente concreto, al modo como propone la filosofía cristiana. De todos modos ahora se objeta que este seguimiento siempre acabe silenciando de un modo arbitrario los interrogantes existenciales más acuciantes que ahora se plantea el “Dasein”, sin poderse hacer ya ilusiones de una conciliación entre ambos polos de suyo imposible. En cambio, en el segundo supuesto, se otorga una primacía a la insistente llamada del “Dasein” a fin de interrogarse por su peculiar *ser-ahí* arrojado entre los demás entes, como un existente concreto, sin poder ya hacerse falsas ilusiones de conciliación mediante subterfugios como los preconizados por las filosofía cristiana, teniendo que afrontar en toda su radicalidad el dramático enigma de su propia existencia. Hasta el punto que en este segundo caso se tendrá que reconocer el inadecuado *seguimiento histórico* que habitualmente se ha hecho de la llamada proveniente del “Dasein” o “ser-ahí” del existente concreto, presentándolo como si se tratara de una exigencia derivada de la “deuda” a su vez contraída con aquella otra llamada o “voz” de la conciencia, como si se tratara de un segundo caso de llamada aún más básica, cuando en realidad se trata de un mero subterfugio típicamente cristiano para no tener que afrontar la pregunta por el ser y el dramático enigma de la existencia⁹.

Heidegger afirma en *Ser y tiempo*, refiriéndose de un modo genérico al *tránsito histórico* promovido por aquellas filosofías ahora tachadas de esencialistas, refiriéndose no sólo a San Agustín y Santo Tomás, sino también a todos los filósofos que anteriormente habían justificado la existencia de Dios o del Absoluto en virtud de este deseo o llamada innata respecto de la felicidad, desde Descartes, Espinosa, Kant, Hegel o ahora también Blondel. En todos los casos Heidegger les reprocha que presenten este tipo de tránsitos

9 R. BULTMANN – M. HEIDEGGER, *Correspondencia, 1925-1975*, eds. A. GOSSMANN – C. LANDMESSER (Herder, Barcelona 2011).

hacia la trascendencia como una posible respuesta al dramático enigma de la existencia, cuando en el mejor de los casos simplemente manifiestan la deuda contraída respecto de un hipotético opositor meramente supuesto, dada la imposibilidad de justificar este tipo de tránsitos mediante una argumentación adecuada. A este respecto afirma Heidegger:

Pero lo que atestigua la conciencia sólo llega a quedar determinado por completo cuando se ha acotado con suficiente claridad qué carácter no puede menos de tener el *oír* que responde genuinamente al *vocar* (por parte del “Dasein”). El comprender que es propio del “seguimiento” de la vocación (por parte del “Dasein”) no debería ser un mero accesorio que se adiciona al fenómeno de la conciencia, un fenómeno que se inicia y que puede también no producirse (como sucedería en el caso de dar por respuesta a Dios o a un Absoluto). Únicamente partiendo del comprender la invocación (acerca de la pregunta por el ser) y a una *con* ello es posible adueñarse de la *plena* vivencia de la conciencia (del propio “Dasein”). Si el vocador y el invocado es en cada caso el peculiar “ser ahí” *mismo a la vez*, entonces se tiene en todo que dejar oír la vocación (acerca del peculiar ser de los entes), con todo oírse mal, conformándose con oír a una *determinada forma de ser* del “ser ahí”. Una vocación flotante en el vacío en la que nada se sigue es, existencialmente vista, una ficción imposible (...) Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia son unánimes en reconocer que la “voz” de la conciencia “habla” en alguna forma de una “deuda” (respecto del ser, imposible de saldar)¹⁰.

Se localiza así una *deuda constitutiva* que en cada caso el Dasein o ser-ahí contrae respecto de un hipotético opositor, dada la imposibilidad de justificar este tipo de presupuestos mediante una argumentación adecuada. De todos modos en estos casos la conciencia se ve obligada a remitirse a unos presupuestos *mundanales* previos que ella misma no pone, sino que de algún modo le son dados, como ahora sucede con estas tres nociones de *historia*, *mundo* y *filosofía*. Desde Kant estos presupuestos previos se concretan en las formas

10 HEIDEGGER, *ST*, 304; J. A. ESCUDERO, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (Herder, Barcelona 2011).

‘a priori’ de espacio y tiempo que le vienen dadas a la conciencia, configurándose como una mediación inevitable que se interpone en todo proceso de conocimiento, sin que el hombre pueda hacer nada por modificarlas. Máxime si ahora se produce de un modo “a priori” un entrecruzamiento inevitable entre las respectivas formas de espacio y tiempo, sin tampoco poder evitarlo. En cualquier caso ahora Heidegger radicaliza esta *deuda constitutiva* que la conciencia sigue manteniendo con las categorías “a priori” de espacio y tiempo, debido a la imposibilidad de proponer un argumento válido ante un posible oponente a favor de un sustituto que pudiera hacer sus veces. Hasta el punto que ahora se debe reconocer la incapacidad por parte del “ser-ahí” del hombre para alcanzar una apertura espontánea a su correspondiente *historia*, a su respectivo *mundo entorno* y a la propia filosofía, como debería efectivamente ocurrir si no se hubiera vuelto enormemente paradójica su pretensión inicial de justificar desde un punto de vista estrictamente fenomenológico su peculiar “ser-en-el-mundo”¹¹.

Heidegger considera que la imposibilidad de elaborar una noción metafísicamente adecuada de *historia*, *mundo* o *filosofía* se debe sustancialmente a la imposibilidad de remitirse a unas nociones *espacio-temporales* que estén a la altura de estas nociones, sin que a su vez no contraigan una deuda previa aún mayor frente a un posible oponente, dada la imposibilidad por demostrarlas. Es más, en los tres supuestos ahora mencionados se hacen presentes unas exigencias opuestas y contradictorias, de modo que si se pretende satisfacer las exigencias de un supuesto, no se podrán satisfacer las del otro, y viceversa. En efecto, sólo serían posibles satisfacerlas todas por igual si se le otorgara al “Dasein” un carácter estrictamente espiritual, aún al precio de negarle la corporalidad que simultáneamente se le debe asignar. A este respecto Heidegger afirma en *Ser y tiempo*:

El análisis temporal-existencial parece llegar, por ende y con la espacialidad del “ser ahí”, a un límite, de tal manera que este ente que llamamos “ser ahí” deba calificarse correlativamente de “temporal” y *también* de espacial. (...) Por otra parte, el mostrar que esta espacialidad sólo es existencialmente posible por obra de la temporalidad no puede tender a deducir el espacio a partir del tiempo o a resolverlo en puro tiempo. (...) Se trata de preguntar en sentido analítico-exis-

11 B. GARRETT, *¿Qué es eso llamado metafísica?* (Alianza, Madrid 2010).

tenciario por las condiciones temporales de la posibilidad de la espacialidad peculiar del “ser-ahí”, la cual es por su parte el fundamento del descubrir el espacio intramundano. (...) Antes bien, por ser “espiritual”, y *solo por ello*, puede ser el “ser ahí” espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso¹².

Heidegger localiza así una paradoja en el modo de constituirse del “ser-ahí” *intramundano* del sujeto humano desde un punto de vista espacial y a la vez temporal. Se genera en estos casos un desdoblamiento que sólo sería posible para un ser de naturaleza espiritual, capaz de desdoblarse adoptando alternativamente cada uno de estos puntos de vista, pero nunca en un ser material donde el tiempo y el espacio deben concebirse como las dos caras de una misma moneda. De todos modos esta incapacidad de integrarse en una unidad de tipo espacio-temporal genera a su vez otra laguna todavía mayor a la hora de proyectarse sobre el *mundo histórico*. En efecto, en la medida que el *ser-ahí* histórico va logrando un efectivo progreso en el modo de superar las anteriores limitaciones de tipo espacio-temporal respecto del modo de articular sus relaciones de “unos con otros” en el respectivo *mundo entorno*, de algún modo se concibe como un ser espiritual que analiza este mismo proceso desde fuera. Sin embargo, al adoptar esta actitud, Heidegger hace notar como se aborda esta empresa desde un punto de vista histórico exclusivamente temporal, basándose preferentemente en las categorías de “pasado” y de “tradicición” efectivamente vigente, sin que en ella ya tenga cabida el punto de vista espacial, como a su modo de ver también ocurre con otras categorías autorreferenciales habitualmente postergadas, como sucede con el “ser-aquí”, “ser-ahí” u otras semejantes¹³.

Heidegger considera que la noción de historia, de mundo y la propia filosofía se encuentran lastradas recíprocamente entre sí, sin poder evitar el círculo hermenéutico vicioso que se establece entre ellas, dada la imposibilidad de elaborar una noción de espacio y tiempo que no esté condicionada por sus correspondientes condicionantes históricos, mundanales o simplemente filosóficos. Con el agravante de que en estos casos siempre acabará primando una

12 HEIDEGGER, *ST*, 396-398; E. J. LOWE, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action* (Oxford University Press, Oxford 2010).

13 H. BARTH, *Philosophie der Praktischen Vernunft*, Hrsg. A. WILDERMUTH (Schwabe, Basel 2010).

respectiva visión del pasado histórico, que a su vez impone el sometimiento a las exigencias de una determinada tradición filosófica, sin poderse hacer muchas ilusiones a este respecto. En este sentido afirma Heidegger en *Ser y tiempo*:

Si recogemos en una las cuatro significaciones mencionada, el resultado es éste: historia es aquel específico gestarse del “ser ahí” existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en el sentido preferente de gestarse “pasado” y al par “tradicional” y aún actuante, todo en el “ser uno con otro”. (...) De aquí que deba preparar la explicación de la constitución fundamental de la historicidad una caracterización de la notable primacía del “pasado” dentro del concepto de historia¹⁴.

Por su parte esta dependencia paradójica que presenta el *mundo histórico* de un modo unilateral respecto del pasado inmediato podría superarse si se pudiese disponer de un lenguaje efectivamente conmensurable con el utilizado por los demás interlocutores. Es decir, si efectivamente se pudiera disponer de un *habla* que a su vez se pudiera contraponer a la correspondiente *contrahabla*, como habitualmente sucede en todo diálogo entre opositor y ponente. De todos modos se trata de una posibilidad desechada a su modo de ver desde hace mucho tiempo, dado el radical “ser deudor” que se hace presente en la conciencia respecto del ser de los entes, cuando se reconoce la absoluta incapacidad de otorgar una primacía, ya sea al “ser de los entes” o al “Dasein”, debido a su vez a dos razones: a) debido a la imposibilidad de garantizar una efectiva conmensuración efectiva entre el *habla* y la correspondiente *contrahabla* de los diferentes interlocutores, según se otorgue una primacía a uno u otro punto de vista, en efecto cualquier tipo de habla que se arbitre siempre se tratará de un mal simulacro respecto de la *contrahabla* correspondiente que debería provenir del ser de los entes, cuando en realidad en ambos casos sigue siendo un simple *habla* proveniente del propio “Dasein”; b) debido a la distancia efectivamente intransitable que ahora se establece entre el “Dasein” o “ser-ahí” al que se asigna el peculiar “estado de abierto” propio del *habla*; y, por otro lado, el “ser de los entes” al que supuestamente se formulan unos interrogantes como si efectiva-

14 HEIDEGGER, *ST*, 409-410; A. G. VIGO, *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos* (Biblos, Buenos Aires 2008).

mente poseyera un *contrahabla*, al modo ahora exigido en la resolución de una deuda entre opositor y ponente, a pesar de saber de antemano la imposibilidad de alcanzar en ningún caso la prometida respuesta¹⁵.

De este modo el pretendido hablar metafísico respecto del “ser de los entes” se acaba convirtiendo en un eterno soliloquio del “Dasein” consigo mismo. Sólo así se puede desdoblarse el sí mismo personal de cada uno haciendo el papel alternativamente de “ser de los entes” o de un simple “Dasein” solipsista espiritual, sin poder despojarse en ambos casos de las categorías de espacio y de tiempo, a pesar de saber de antemano que ambas situaciones son de suyo imposibles. Hasta el punto que en una situación tan paradójica sólo cabe reconocerse incapacitados para llevar a cabo una empresa de tan altos vuelos, haciendo notar la deuda que en cada caso se contrae con las ficciones que en cada caso inevitablemente se deben elaborar, por tratarse de la única estrategia posible a fin de poderse rescatar a uno a sí mismo de sus propios sinsentidos y paradojas. A este respecto también se afirma en *Ser y tiempo*:

Un elemento esencial al “estado de abierto” es el *habla*. A la vocación como habla original del “ser-ahí” no le responde una “contrahabla” – algo en el sentido de un hablar y hablar, conversando, como en un negocio, de aquello que dice la conciencia. (...). Ésta pone ante sí el constante “ser deudor” y rescata al “sí mismo” de las altisonantes “habladurías” de la comprensividad de uno¹⁶.

Finalmente, no sólo la propia *habla* se volvería paradójica, sino la propia noción tradicional de *filosofía* se acaba volviendo un sinsentido. En efecto, la pretensión eterna de la filosofía de elevarse por encima de las limitaciones del propio conocimiento se vuelve inútil, cuando se comprueba que no sólo está limitado por un lenguaje convencional incapaz de superar sus propias insuficiencias, hasta el punto de considerarse a sí mismo como una simple *habladuría*. Pero, además, la filosofía se debe enfrentar a un problema previo aún mayor, a saber: la incapacidad de alcanzar un conocimiento unitario de historia, de mundo o de sí misma, que fuera a su vez capaz de integrar las diversas perspectivas que

15 P. STAMBOVSKY, *Inference and the Metaphysics of Reason. An Onto-Epistemological Critique* (Marquette University Press, Princeton 2009).

16 HEIDEGGER, *ST*, 322; T. BAYNE, *The unity of Consciousness* (Oxford University Press, Oxford 2010).

en ella confluyen, al menos por lo que respecta a la integración de esta anterior doble perspectiva espacio-temporal antes mencionada¹⁷.

Pero esta misma situación paradójica generada respecto de la noción de ser, ahora también se proyecta sobre la noción de historia, mundo y la propia filosofía. En efecto, según la metafísica clásica, la noción de historia y mundo deberían aparecer como un conjunto indiferenciado de posibilidades a las que la filosofía debería poder otorgar un significado unitario realista. Sin embargo ahora se comprueba como en ambos casos se trata de unas formas particulares de conocimiento que simplemente proyectan una configuración ya dada o dispuesta, sin que tampoco la filosofía tenga mucho que decir al respecto. Por eso se afirma en *Ser y tiempo* respecto del mundo, aunque algo similar también se podría decir respecto de la historia:

La cuestión de si el mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo” – ¿y quién, si no, podría plantearla? – es una cuestión sin sentido. Encima, resulta gravada con un cierto equívoco. Se mezclan de mala manera (...) el mundo que es esencialmente abierto con el ser del “ser ahí”; y, por otro lado, el “mundo” que en cada caso ya está descubierto con el “estado de abierto” del mundo (...) Se cuestiona la cuestión de la “realidad” del “mundo exterior” sin aclarar previamente el fenómeno del mundo en cuanto tal. (...) Por eso empujan estas discusiones a problemas casi inextricables ontológicamente¹⁸.

III. BLONDEL, 1927-1948: EL INMANENTISMO RADICALIZADO LATENTE EN HEIDEGGER

Por su parte Blondel no dejará de criticar a lo largo de su trayectoria intelectual la visión tan radicalizada que Heidegger siguió haciendo en *Ser y tiempo* del principio de inmanencia, como si verdaderamente el *ser-ahí* estuviera radicalmente incapacitado para acceder a la transcendencia desde dentro de sí mismo. De todos modos no fue un proceso sencillo, dado el des-

17 M. DEVITT, *Putting Metaphysics First. Essays on Metaphysics and Epistemology* (Oxford University Press, Oxford 2010).

18 HEIDEGGER, *ST*, 223; G. GUTTING, *Thinking the Impossible. French Philosophy since 1960* (Oxford University Press, Oxford 2011).

conocimiento mutuo que hubo a lo largo de esta época entre los dos filósofos. Según Blanchette, en la biografía dedicada a Blondel –MB¹⁹–, el conocimiento que en su caso tuvo de Heidegger procede de un amigo común, Ernesto Grassi²⁰, quien a su vez habría analizado los rasgos comunes a Heidegger y al filósofo idealista Gentile, llegando a conclusiones un tanto sorprendentes.

En este contexto Blondel habría llegado por su parte a una conclusión muy precisa. En efecto, en su opinión Heidegger formaría parte de aquellos autores radicalmente imanentistas que seguirían estando cerrados a la posibilidad de abrirse de un modo efectivo a la trascendencia. Al menos así sucede cuando Heidegger rechaza una posible apertura por parte del “Dasein” o ser-ahí del existente concreto, hacia “*lo sobrenatural*”, el infinito o el simple deseo de felicidad. Hasta el punto que Blondel reinterpretó el “estado de abierto” de Heidegger por parte del ser-ahí, como un simple proceso creativo previo de pensar metafísico donde el modo de ser de cada ente pudiera depender del mayor o menor grado de *autenticidad* adoptada en cada caso por *ser-abí* en este tipo de procesos. De ahí que ahora Blanchette afirme: “(Blondel siempre) menciona a Heidegger en la línea de aquellos filósofos que se introducen en un camino de pensar el ser real de un modo puramente immanente respecto de nuestra capacidad creativa de pensar”²¹.

Por su parte Blondel siempre justificó el posible uso *transcendente* dado al principio de imanencia, sin admitir dudas a este respecto. Sólo así sería posible un reconocimiento de “lo sobrenatural”, de lo infinito o del propio deseo de felicidad, como un principio que ya estaría inserto dentro de nosotros mismos, constituyendo el modo de apertura más espontáneo hacia la metafísica. Además, Blondel también habría sacado las consecuencias oportunas de las sucesivas críticas ahora formuladas por Heidegger a un posible recurso al principio de imanencia. Habría reconocido así que el camino de acceso al primer Ser a partir del principio de imanencia está erizado de dificultades. A su modo de ver algo similar también le ocurre al resto de los procedimientos para garantizar un posible *acceso al ser*, sin que tampoco las dificultades ahora señaladas por Heidegger sean verdaderamente tan decisivas²².

19 M. BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A Philosophical Life* (Erdmanns, Grand Rapids, MI 2010).

20 W. BÜTTEMEYER, *Ernesto Grassi – Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus* (Alber, Frankfurt 2011).

21 BLANCHETTE, MB, 333; BLONDEL, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel* (Aubier, Paris 1966) 142.

22 B. SAINT-SERNIN, *Blondel. Un univers chrétien* (J. Vrin, Paris 2009).

En efecto, en *Ser y tiempo* se aduce como justificante de la inutilidad de una empresa metafísica de esta naturaleza la imposibilidad de lograr una deseable conmensuración recíproca de tipo espacio-temporal entre los diversos tipos de entidad estudiados por la filosofía, como sucede con la noción de historia o mundo. Se comprueba así como la espacialidad del “ser-ahí” en ningún caso se puede conmensurar con la correspondiente temporalidad del “ser-ahí” histórico, sin introducir a su vez una fractura entre ellos. Sin embargo Heidegger sólo aduce un argumento como motivo principal de la inviabilidad de una propuesta de este tipo, a saber: el consiguiente determinismo físico de tipo mecanicista que supondría la supeditación de las categorías temporales a las meramente espaciales, como si necesariamente un tipo de paradigma tuviera que supeditarse al otro, cuando a lo largo de la historia ha habido muchas formas posibles de articular este tipo de paradigmas espacio-temporales, sin necesidad de desconectarlos totalmente entre sí²³.

El punto de vista de Blondel a este respecto es muy distinto al de Heidegger. Otorga una prioridad a la necesidad de lograr una efectiva articulación o *ultra-conmensuración* (circumcession) recíproca entre las tres propiedades *transcendentales* del ser, como son la entidad, la verdad y la bondad, al modo como ya había postulado el pensamiento clásico, desde San Agustín a Santo Tomás de Aquino. En efecto, sólo en el caso de que efectivamente los entes en general se puedan remitir a las tres facultades principales del ser humano, como son la inteligencia y la voluntad y la acción vital resultante, también será posible postular una posible conmensuración recíproca entre ellos, incluyendo ahora también la temporalidad y la espacialidad, sin que ningún ente pueda quedar disociado respecto de aquellos fines y propiedades que son comunes a todos ellos. De ahí que ahora se postule una nueva forma de *ultra-conmensuración* recíproca aún más profunda entre la inteligencia, la voluntad y la unidad vital de la acción resultante, sin que ninguna de ellas pueda actuar separadamente del resto²⁴.

Blondel admitió a este respecto un principio de *unidad de acción*, que se sitúa por encima de la indudable interacción que ahora también ejercen el

23 T. L. S. SPRINGGE, *The Importance of Subjectivity. Selected Essays in Metaphysics and Ethics*, ed. L. McHENRY (Oxford University Press, Oxford 2011).

24 R. GUARDINI, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret* (du Cerf, París 2010).

pensamiento y el lenguaje. A este respecto Blanchette ha afirmado respecto de Blondel:

Para insistir en la unidad de la acción no es necesario salirse fuera del pensamiento, como si el pensamiento sólo fuera el contorno de la acción, un modo de canalizarla en una dirección o en otra, quedándose fuera de lo que es su fuerza, su energía y vitalidad. Por el contrario, el pensamiento abre nuevas vías para las iniciativas de la acción, enseñándonos de que todo el pensamiento influye en la ejecución de aquellas iniciativas.

A este respecto Blondel afirmó:

Esta historia acerca de las acciones humanas discursivas con su recíproca causalidad sólo puede justificarse a menos que se suponga desde el principio hasta el fin una constante iniciativa dominante a través de todas las series, a fin de garantizar una más o menos confusa prospección de lo que al final se persigue.

De ahí que ahora Blanchette concluya:

La verdad de todo esto resulta más cierta y necesaria cuando se tiene en cuenta que este actuar absoluto (del ser humano) requiere una conmensuración recíproca mas compleja (“circumincession”) que ya antes ha sido sugerida como el triple actuar dentro de una unidad perfecta²⁵.

IV. LA GÉNESIS INMANENTE DE LA NOCIÓN DE HISTORIA, MUNDO Y FILOSOFÍA EN BLONDEL

Para Blondel la efectiva conmensuración recíproca entre las diversas facultades y fines de la actividad humana no se poseen de un modo definitivo desde un principio. En su lugar más bien se requiere el transcurso de la tem-

25 BLANCHETTE, *MB*, 570-571; BLONDEL, *L'Action I* (Alcan, Paris 1936) 149.

poralidad e historicidad humana, así como de la correspondiente espacialidad donde se sitúan las acciones humanas. En cualquier caso no se trata de una temporalidad o historicidad carente de sentido que a su vez genere continuos absurdos y contradicciones, como ocurriría si careciese de un lugar donde sucede la acción. A este respecto Heidegger habría concebido el *ser-abí* como un “ser para la muerte” al que se asigna un destino inexorable, sin que ya sea posible la existencia de un Dios que nos salve, por mucho que se añore, al modo como el mismo habría reconocido en *Ser y tiempo*. En cambio ahora Blondel postula más bien una temporalidad histórica situada espacialmente y abierta a un horizonte de posibilidades absolutamente ilimitadas, donde también tendría cabida una noción de *historia como salvación*. De todos modos no se trata de un concepto inherente a la noción genérica de historia, sino más bien de un añadido por parte de la cultura occidental cristiana. Se trata en concreto del modo como la Biblia justifica el *círculo hermenéutico virtuoso* que en su caso se establece entre la *historia* y los *dogmas* o *creencias*, en la medida que cada uno tiene por separado su propio procedimiento de justificación, saliendo a su vez ambos profundamente reforzados de su mutua compenetración. De todos modos ahora también se reconoce como esta nueva noción de *historia de la salvación* está profundamente enraizada en las distintas *tradiciones culturales*, en virtud de la creencia en cada caso depositada sus respectivas raíces religiosas, como el mismo hará explícito de un modo aún más preciso en *Historia y dogma –HD–*²⁶.

En efecto la noción de *dogma* en Blondel siempre está enraizada en una determinada historia de salvación, sin que por ello salga relativizada de un modo historicista. Más bien la *historia* y el *dogma* se refuerzan mutuamente en la medida que los hechos acaecidos justifican la génesis antropológica de una determinada creencia, mientras que la doctrina aporta la justificación sistemática de la interpretación otorgada a los hechos acaecidos, sin poderse prescindir de ninguna de ellas. A cualquier caso Blondel afirmó en aquella ocasión:

Entre los hechos y las creencias siempre hay un doble paso, tanto hacia atrás, como de nuevo hacía adelante, a través de un oscuro intervalo: por eso, si bien es cierto que los hechos históricos son la base de la

26 BLONDEL, *Historia y dogma. Sobre el valor histórico del dogma* (Cristiandad, Madrid 2004).

fe católica, por si solos no son suficientes para justificarla totalmente; y recíprocamente, la fe católica y la autoridad de la Iglesia se vuelven hacia atrás cuando tratan de garantizar ciertos hechos, para a su vez extraer de ellos una interpretación doctrinal que se impone a los creyentes como una realidad histórica, aunque en el fondo se justifica en virtud de otros motivos más decisivos que los meros juicios históricos²⁷.

En este contexto, Blondel extrapoló la noción de *historia de la salvación* para el conjunto del género humano, en virtud de simples creencias previas comunes a todas las culturas, sin justificarla meramente en virtud de los dogmas o de la fe judeo-cristiana. Con este fin admitió la posibilidad de un *lenguaje compartido* que, ya tenga un origen exclusivamente racional o innato, debería poder garantizar la efectiva *legibilidad* e *inteligibilidad de la historia y del correspondiente mundo en torno* del que el hombre forma parte. Sólo así será posible llevar a la práctica a largo plazo los anteriores ideales de verdad, de bondad y de unidad de acción antes mencionados, evitando así que la existencia humana se vuelva un sinsentido cada vez más absurdo, donde ya no tendría cabida la formulación de un principio de esperanza, salvo en la forma de una pura añoranza, según el conocido principio: “sólo un dios puede aún salvarnos”, como acabó ocurriendo en Heidegger²⁸.

A este respecto Blondel afirmó:

En este lenguaje efectivamente conocido por todos (...) se deberían encontrar las verdades elementales sobre las que se eleva la atmosfera intelectual de la inteligencia y a las que no prestamos más atención que al aire que respiramos, aunque nosotros no podemos vivir sin ellas. Suele parecer que este tipo de truismos son pobres, imprecisos o extravagantes; bien, esto no es así. Mi objetivo es mostrar que estas “implicaciones”, sobreentendiendo los más diversos usos del pensamiento o las teorías más opuestas, forman una serie continua, coherentemente ensamblada, donde la riqueza de la vida o de la ciencia no puede ser reemplazada por otra que sea al menos similar, ya que nunca he encontrado a un filósofo que en la ejecución inicial de un complejo pro-

27 BLANCHETTE, MB, 193; M. ILARIA, *Per un'ontologia drammatica". La normativa nel pensiero di Maurice Blondel* (Padova 2004).

28 T. HOLDEN, *Spectres of False Divinity* (Oxford University Press, Oxford 2010).

yecto de este tipo, lo culmine alcanzando una unidad que sea inteligible de un modo total²⁹.

Finalmente, la existencia de un lenguaje básico de verdades elementales que permita seguir confiando en la aplicación correcta de un principio de *legibilidad* o *inteligibilidad de la historia y del mundo*, también le exigió reconocer la posibilidad de una *filosofía perenne* que habría garantizado la correcta instalación del hombre en ambos casos, sin tener que postular una radical desorientación a este respecto, como ocurrió en Heidegger. En cualquier caso mantuvo la pretensión de que era posible dejarse orientar por el deseo de felicidad, de infinitud, de “lo sobrenatural” que el hombre descubre en su interior. Sólo así se podrá reflexionar volviendo la mirada atrás para reconocer así el previo camino recorrido, ver hasta donde se ha llegado e indagar por lo que aún nos falta por recorrer³⁰.

Blondel se propuso elaborar una filosofía cristiana o más bien católica, al terminar el tercer volumen acerca del espíritu cristiano. En su caso, según Blanchette, “ir más allá significó un volver atrás, respecto del itinerario del tiempo anterior que ya se ha vivido, haciendo frente a los riesgos que volverán a surgir, y optando por aquellas soluciones positivas hacía las que se debe encaminar la acción”. Pero, además, “ir más allá en esta reflexión acerca del espíritu cristiano inmanente a la historia significa volver a aquel tipo de acción concreta, a aquel estado del mundo en el que la acción humana tiene lugar concreta e históricamente, con sus recurrentes problemas de guerra y violencia, como fue evidente en el paroxismo que rodeó al final de la segunda guerra mundial”³¹.

Y en este sentido Blondel siempre emplazó a la *filosofía cristiana* a que aporte una efectiva solución a la extrema crisis donde se encuentra la humanidad, especialmente respecto del logro de un tipo de bien verdaderamente universal para toda la humanidad, sin quedarse en meras propuestas particularistas.

29 BLANCHETTE, MB, 342; Maurice Blondel – Auguste Valensin: *Correspondance III (1912-1947)* (Aubier, París 1965) 176.

30 A. M. GONZÁLEZ – A. G. VIGO (eds.), *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency* (Olms, Göttingen 2010).

31 BLANCHETTE, MB, 774-776; BLONDEL, *La philosophie et l'Esprit chrétien II* (PUF, 1946) 249.

V. DE LUBAC, 1970: LA RESOLUCIÓN DE LA CRISIS MODERNISTA EN BLONDEL

Las propuestas de Blondel en 1948 justo al final de la contienda mundial no pudieron ser más oportunas. Al menos así lo reconoció Henry de Lubac en 1970, en *El misterio de lo sobrenatural* –MS³²–. En efecto, habría sido entonces cuando se puso de manifiesto el lugar tan destacado que Maurice Blondel había desempeñado en la superación de la llamada primera *crisis del modernista* respecto de “lo sobrenatural”, aún a riesgo de ser malinterpretado por mantener una postura para algunos ambigua. En efecto, Blondel habría sabido dar un sentido trascendente a la formulación moderna de un principio de inmanencia, a pesar de que ello traía consigo la sospecha de subjetivismo y relativismo. En este contexto Blondel habría defendido con claridad el lugar tan decisivo que este principio habría desempeñado en la filosofía clásica de Agustín de Hipona, incluyendo también a Aristóteles y Tomás de Aquino, así como en numerosos autores modernos, como Espinosa y Hegel. En todos los casos Blondel habría tomado dicho principio como un punto de partida inmejorable para superar desde dentro la vuelta al escepticismo, y justificar así la presencia en el interior del alma de un ansia o pretensión de verdad, de infinito, de más allá, y, en definitiva, de *lo sobrenatural*. De todos modos la ambigüedad surgió debido al concepto tan diferente que habrían tenido respecto de *lo sobrenatural* en la cultura griega, el cristianismo y el humanismo moderno³³.

De Lubac afirmó de Blondel: “Mas cerca de nosotros y de una amplitud e importancia incomparablemente más considerable, es la obra de Maurice Blondel, a partir de la celebre tesis de la ‘*Action*’ (1893). Sin duda “jamás se menciona en la ‘*Action*’, la idea tomista del ‘*desiderium naturale vivendi Deum*’. (...) (Sin embargo) la dificultad con la que tropezó el joven Blondel, no tiene ninguna relación con el problema que tuvo que resolver santo Tomás”. Su perspectiva también es distinta. Lo que él consideraba esencialmente en la ‘*Action*’ es “la conducta que el hombre debe adoptar en el curso de la vida presente, no la bienaventuranza que puede desear para la futura”³⁴.

32 H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural* (Estela, Barcelona 1970).

33 P. CAPELLE-DUMONT (ed.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie IV-1: De Charles S. Peirce à Walter Benjamin; IV-2: De Henri de Lubac à Eberhard Jüngel*, eds. J. GREIST – G. HÉBERT (Du Cerf, Paris 2011) 416, 340.

34 LUBAC, MS, 247; BLONDEL, *La acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996).

El acierto de Blondel residiría en haber visto en el *deseo de felicidad* aristotélico un argumento a favor de la inevitable referencia a lo sobrenatural por parte del hombre sin confundir con ello el alcance tan distinto que tienen este tipo de principios en el cristianismo y en la filosofía griega. De ahí que De Lubac afirme refiriéndose a Blondel: "De modo parecido, habrá quien haya podido apoyarse en el pasaje famoso de la *Ética a Nicómaco*, en la que Aristóteles insatisfecho de una vida demasiado limitada, evoca 'esta vida más que humana' y que 'debe ser alcanzada con esfuerzo'; con razón se ha podido ver en esto una adaraja para lo sobrenatural", (...) (Y añade citando a Blondel), dado que para el Filósofo "lo que constituye esta vida divina en el hombre es el acto de la contemplación racional, que tiene su origen y su término en nosotros"³⁵.

Según De Lubac, Blondel no habría fomentado un fácil naturalismo que confunde lo sobrenatural con lo que simplemente está por encima de nuestras fuerzas naturales. Nunca pensó que este "plus" que supone el salto a lo sobrenatural podría ser suplido a base de esfuerzo personal o de una ayuda complementaria de otra fuerza igualmente natural, como podría ocurrir con la visión aristotélica de lo divino. En su lugar Blondel toma lo sobrenatural como una relación personal con Dios, no como si se tratara de un neutro bien, sino como un bien efectivamente encarnado en una persona. A este respecto añade De Lubac, refiriéndose a Blondel: "Pero nos parece que las nociones de don, gracia y gratuidad, tal y como son inculcadas por la fe cristiana, tampoco quedan encubiertas, sin una inflexión de nuestra parte, por las nociones que nos vienen de las antiguas filosofías (...) Dios es el amor en persona, Amor que libremente, sin ley o determinación interna, suscita el ser al cual quiere darse libremente" (Y añade citando a Blondel), "no es el neutro, 'bonum', sino aquella llama viva de caridad: 'Bonus'"³⁶.

35 LUBAC, MS, 288; H. SEGVIC, *From Protagoras to Aristotle. Essays in Ancient Moral Philosophy*, ed. M. BURNEYAT (Princeton University, Princeton 2009).

36 LUBAC, MS, 300-201; BLONDEL – F. LEFFEVRE, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (1928) 238.

VI. LA NUEVA CRISIS POSTMODERNISTA DE LÖWITZ, BLUMENBERG Y SCHMIDT-BIGGEMANN

A partir de los años 80 del siglo XX se revisaron las principales tesis de Blondel en 1893, en un contexto cultural muy distinto al ahora analizado por De Lubac. En efecto, a partir de 1980, las tesis de Blondel se habrían confrontado con las nuevas posturas de un *postmodernismo* aún más radicalizado, al modo como anteriormente habrían sido preconizadas por Nietzsche y Heidegger³⁷. En todos estos casos el *postmodernismo filosófico* formuló un rechazo programático a todos aquellos tránsitos que Blondel habían establecido en sus análisis de la acción intencional humana entre lo finito y lo infinito, entre lo contingente y lo eterno, entre el placer momentáneo caduco y el deseo perdurable de una felicidad interminable, por considerar que respondían a planteamientos sesgados de raíz cristiana. De todos modos ahora ya no fueron sólo las nociones de vida eterna, de predestinación o de premio escatológico las que entraron en crisis, sino otras aún más básicas, que inicialmente no se había sospechado, a saber: las nociones de *legibilidad* o *inteligibilidad del mundo*, de *historia de salvación* o la propia *perennidad* de la *filosofía*. En este contexto ha habido diversos autores que han profundizado las críticas de Heidegger, con propuestas claramente antitéticas respecto de las ahora sugeridas por Blondel. Se radicalizó el proyecto pragmático de Heidegger, dando a este respecto tres pasos sucesivos³⁸:

a) El primero de ellos fue Karl Löwitz, en *Historia del mundo e historia de salvación* –HMHS³⁹– de 1983. Fue entonces cuando denunció la presencia masiva en la filosofía moderna y en la historiografía en general del recurso a una injustificable noción cristiana y bíblica de *historia de la salvación*, por tratarse de una idea de cariz netamente religioso carente de cualquier tipo de prueba existencial. Allí afirma:

Para judíos y cristianos “historia” significa ante todo, historia de salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El

37 J. YOUNG, *Friedrich Nietzsche. A Philosophical Biography* (Cambridge University Press, 2010).

38 S. CASAS – C. IZQUIERDO (eds.), *El modernismo a la vuelta de un siglo* (Eunsa, Pamplona 2008).

39 LÖWITZ, *Samtliche Schriften II. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (Metzler, Stuttgart 1983); *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Katz, Buenos Aires 2007).

factum de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación. Durante la era cristiana, también la historia política estuvo bajo el influjo de este transfondo teológico. El destino de los pueblos fue interpretado como una vocación divina. (... Sin embargo), en cuanto tales, ni los acontecimientos particulares ni una serie de acontecimientos tiene un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo. Sólo puede aventurarse una afirmación sobre el sentido de los sucesos históricos si su *telos* futuro es visible. (...) Esta equiparación de “sentido” y “fin” no excluye la relativa relevancia de los acontecimientos, como tampoco lo hace la historia, en general, con los sucesos particulares⁴⁰.

b) Por su parte, Blumenberg (1920-1996) en su obra *La legibilidad del mundo* –LM⁴¹– también ha adoptado una postura radicalmente contraria a las propuestas de Blondel. De hecho rechazó la formulación cristiana del principio de *legibilidad del mundo*, a pesar de ser un presupuesto básico en el que se fundamentaba la generalidad de la teoría de la ciencia moderna. En su opinión, resulta superflua la necesidad de un lenguaje elemental que permita garantizar el logro de una perfecta inteligibilidad del mundo, como a su modo de ver habría ocurrido a lo largo de toda la tradición de filosofía judeo-cristiana, ya sea en la Edad Media o en la Ilustración posterior. En ambos casos se habría recurrido a la *metáfora del libro* por antonomasia, es decir, la Biblia, para justificar la imposición, incluso dolorosa, de una determinada visión del mundo, como si pudiera garantizar la posesión de una inteligibilidad definitiva, cuando a lo máximo sería la visión efímera de un cultura particular, que rápidamente será superada por los propios avances de la cultura⁴².

Por su parte Blumenberg afirma:

”Hacer del mundo una experiencia similar a la que se puede tener con el placer que produce la lectura de un libro o de una carta no sólo pre-

40 LÖWITZ, *HMHS*, 17-18; *Id.*, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Aguilar, Madrid 1956).

41 H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt* (Suhrkamp, Frankfurt 1981); *La legibilidad del mundo* (Paidós, Barcelona 2000).

42 R. A. KLEIN (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenberg Anthropologie* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2009).

supone un alfabetismo, no sólo una acuñación previa de los deseos de tener acceso al sentido de la escritura y del libro, sino también una idea del valor cultural del propio libro, no un mero instrumento de acceso a otras cosas. (...) En consecuencia, la experiencia que impugna, virtualmente, la primacía de un determinado libro y que ocupa su lugar constituye un fenómeno perteneciente a una época cultural posterior. (...) Por ello, me parece indispensable reavivar la impresión dejada por otros anhelos de experiencia del mundo que querían competir con la del gran Libro, acompañante de la vida. (...) Se olvida fácilmente la magnitud de torturas, y no solamente intelectuales, que pueden originarse a culturas enteras situadas en el área de influencia de la interpretación, precisamente, de aquellos libros y textos canónicos considerados *compañeros de la vida*. (...) Sería un disparate hacer una utopía de la metáfora de la legibilidad del mundo” (...) No basta cerciorarse de los hechos históricos. Se trata también de la *legibilidad* de aquellos que se ha de decir sobre ellos⁴³.

c) Finalmente, Schmidt-Biggemann (1946) en *Filosofía perenne* –FP⁴⁴– de 1998, también ha rechazado la posibilidad de una filosofía perenne cuya meta final fuera garantizar una efectiva instalación del hombre en el mundo circundante, cuando se trata de un ideal de tipo neoplatónico que hoy día estaría totalmente superado. En su opinión, se trata de un ideal cristiano por cuya sola presencia se desacredita cualquier sistema de pensamiento, a pesar de estar presente en todos los grandes sistemas programáticos de la filosofía moderna, especialmente Schelling. Máxime si se advierte que este ideal de la *filosofía perenne* presuponía la previa aceptación de un ideal de *historia mundial* concebida como *historia de salvación*, así como un principio de *legibilidad del mundo*, basado a su vez en un lenguaje elemental inexistente⁴⁵.

43 BLUMENBERG, LM, 13-14; M. BORGHESI, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna* (Studium, Roma 2008).

44 W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Philosophia Perennis. Historische Umrissse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Suhrkamp, Frankfurt 1998).

45 K.-O. APEL, DUV, 389; I. THOMAS-FOGIEL, *The Death of Philosophy. Reference and Self-Reference in Contemporary Thought* (Columbia University Press, New York 2011).

En cualquier caso Schmidt-Biggemann afirma:

El punto de vista favorable a una posible constitución encorsetada de los signos de las cosas, como la que determina el conocimiento en la filosofía perenne, concibe al mundo como el término de una creación “sub specie aeternitatis”. (...) Se presupone así una actitud favorable hacia un reconocimiento de la constitución teológica del mundo a través de signos encorsetados. Es decir, que el mundo se concibe como creado. Se presupone así una creación por parte de un creador, y de este modo el sentido de un encorsetamiento de signos por parte del conocimiento de un creador, del correspondiente plan del creador, del subsiguiente acto creador extrínseco y de sus fines, a la par que se echan cuentas de todo ello, como si todo este proceso fuera exigido por nuestro propio conocimiento. Es la condición de una ciencia, que no separa entre teología y filosofía. La filosofía perenne es así una filosofía bajo las condiciones impuestas en el marco de la teología, y con un punto de vista explicativo filosófico que apoya a la teología⁴⁶.

Evidentemente se trataron de tres propuestas muy radicales, que acabarían dando lugar a un cuestionamiento generalizado de este tipo de presupuestos aún más básicos, generando una segunda *crisis postmodernista* aún más compleja que la anterior. De todos modos este tipo de propuestas fueron tan radicales que pronto tocarían fondo, obligando a dirigir la mirada hacia atrás, a fin de revisar este tipo de propuestas tan extremistas. Fue precisamente en este contexto cuando ha vuelto a resurgir Blondel, en la medida que se atrevió a afrontar este tipo de problemas de una forma muy directa sin circunloquios, aportando incluso una posible respuesta constructiva a las posturas tan derrotistas y nihilistas propuestas en la *postmodernidad*⁴⁷.

46 SCHMIDT-BIGGEMANN, *PhP*, 49; BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo* (Encuentro, Madrid, 1997).

47 A. C. ENGLISH, *The possibility of Christian philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy* (Routledge, New York 2007).

VII. HACIA UNA REHABILITACIÓN DE LA NOCIÓN DE HISTORIA, MUNDO Y FILOSOFÍA EN BLONDEL

Blondel habría mostrado el inevitable carácter *inmanente* de tres nociones profundamente *transcendentes*. Además, señala los tres procedimientos habituales usados por la religión, las ciencias humanas o la propia metafísica para legitimar la validez de sus propios métodos. El mérito de Blondel no estribaría tanto en tratar de justificar la viabilidad de este tipo de proyectos, sino en mostrar como se trata de tres problemas pendientes que habrían quedado sin resolver en la filosofía hermenéutica de Heidegger, precisamente por su negativa a aceptar un posible uso trascendente del principio de inmanencia. Al menos así habría sucedido cuando el último Heidegger trató de sustituir la referencia a una *historia de salvación* mediante un permanente *eterno retorno* o vuelta (*kehre*) hacia lo mismo, al modo de Nietzsche. O cuando la postmodernidad trató de evitar la referencia a un *mundo histórico* verdaderamente humano debido a las inevitables relaciones de dependencia y dominación que ahora el lenguaje establece entre los hombres. O cuando se rechazó la posibilidad de remitirse a una *filosofía perenne* que fuera capaz de abordar de un modo compartido los problemas eternos que desde siempre han terminado afectando al género humano, debido a la imposibilidad de garantizar la permanencia de una esencia o naturaleza humana debido a las crecientes amenazas que se ciernen sobre su supervivencia⁴⁸.

De todos modos ahora se comprueba el modo tan directo como Blondel habría abordado este tipo de problemas, a partir de una previa formulación del principio de inmanencia, sin necesidad de remitirse a otros principios. En efecto, en 1904 Blondel mostró en *Historia y dogma* (1904) el carácter radicalmente inmanente de la propia génesis de la noción de *historia* en sí misma considerada. A este respecto la historia genera una peculiar relación personal e intransferible entre los hechos y los dogmas, creencias o verdades, con posibilidad de ser confirmada por parte de los demás interlocutores sociales, a pesar de que entre ellos se establece una relación muy contingente y meramente fáctica, basada más en sentimientos que en razones verdaderamente justificadas. Blondel afirmó en 1904:

48 P. REINFENBERG – A. VAN HOFF (Hrsg.), *Tradition - Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung: 100 Jahre Maurice Blondels "Histoire et Dogme" (1904-2004)* (Echter, Würzburg 2005).

La historia, decíamos al comienzo, no basta para el dogma, ni los hechos para la fe. ¿De donde proviene entonces, en el sistema que estamos exponiendo ahora, la plusvalía legítima que aumenta el valor en bruto de la historia? (...) En cuanto a la instancia inicial y principal que debe hacernos cumplir el primer paso de los hechos a los dogmas, reside totalmente en esa instancia rudimentaria cuya simplicidad y claridad no le impide mostrar un carácter artificial y demasiado exclusivamente, demasiado juvenilmente intelectual⁴⁹.

De todos modos esta *debilidad constitutiva* que ahora se atribuye a la *historia* en general, se acrecienta aún más cuando se aplica a la *historia sagrada*, o a la así llamada, *historia de salvación*. En estos casos lo decisivo es la aceptación de la intervención directa de la divinidad en la marcha de la historia, a pesar del inevitable círculo hermenéutico que en estos casos se introduce entre la historia y los dogmas o creencias, ampliando aún más la paradójica casuística que anteriormente se había analizado. Con el agravante que el historicismo acabó secularizando el modelo ahora utilizado para justificar la *historia sagrada* como si se pudiera extrapolar a todos los tipos de historia en general, cuando la conclusión que habría que haber sacado era más bien la contraria, a saber: sólo en la medida que la historia sagrada acepta los estándares exigidos a la historia en general se podrá evitar que en ambos casos el concepto de historia se acabe categorizando como un *saber de salvación* previamente determinado de antemano de un modo teológico, o simplemente ideológico, donde ya la propia libertad humana no podría ser dueña de su destino⁵⁰.

En efecto, tanto el historicismo como el postmodernismo acabaron manipulado de un modo dogmático, ideológico o relativista los hechos históricos, como si se pudieran concebir como un simple conjunto de hechos dados de antemano, con una o varias interpretaciones posibles, ya fueran dogmáticas o simplemente relativistas, cuando la conclusión debería ser más bien la contraria. Es decir, en ambos casos, tanto en la historia en general como en la historia sagrada en particular, se debería poder justificar que los *hechos his-*

49 BLONDEL, HD, 91; K. WARD, *The God Conclusion. God and the Western Philosophical Tradition* (Darton-Longman-Todd, London 2009).

50 D. MURGIA, *La filosofia dell'azione di Maurice Blondel* (Luciano, Napoli 2008).

tóricos en virtud de un análisis libre de prejuicios, dejando la puerta abierta a la posibilidad de ser interpretados desde distintos puntos de vista, ya sean dogmáticos o no, aunque con una sola condición, a saber: En el caso de la historia sagrada se le debe exigir al dogma o a las creencias, que también tenga que aducir de un modo complementario su particular forma de justificación del sentido final dado en su caso a la historia⁵¹.

Según Blondel, en ningún caso se deberá fomentar una desconexión arbitraria entre la temporalidad y la espacialidad, como si la coordinación de este tipo de factores estuviera condenada al fracaso o fuera en sí misma arbitraria, al modo como ya anteriormente había hecho notar Heidegger. En su lugar se debe afirmar más bien la necesidad de respetar tanto los hechos históricos como los dogmas o creencias que a su vez los interpretan, si efectivamente ambos pretenden alcanzar una efectiva justificación histórica. En cualquier caso Blondel resaltó en todo momento como la *historia sagrada* debe ser respetuosa con el análisis objetivo de los hechos históricos, separando la descripción objetiva de los hechos efectivamente ocurridos respecto de sus posteriores interpretaciones, creencias o dogmas que permiten descubrir el sentido preciso que cada una de aquellas historias tratan de transmitir. Sólo así se les podrá exigir el tipo de prueba que en cada caso corresponda, si verdaderamente pretende seguir siendo historia, cosa que como ahora vemos nunca hizo el historicismo, ni tampoco el postmodernismo⁵².

Blondel rechazó con gran fuerza aquellos argumentos sobre supuestos que tienden a relativizar las exigencias metodológicas impuestas por la crítica histórica a la *hermenéutica bíblica*, dado que en ese caso tampoco podría concebirse como una *historia*, ya fuera sagrada o profana. Blondel afirmó:

Como desde el punto de vista de la prueba lo fundamental era mostrar *que* Dios ha actuado y hablado y no analizar *qué* ha dicho y hecho a través de instrumentos humanos; como la consideración misma del aspecto histórico o natural queda excluida de la argumentación sobre la que se debe basar la autoridad de la Biblia, desde ese momento, la

51 B. LAZIER, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton University, Princeton 2009).

52 S. ZABALA, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics* (Columbia University Press, New York 2009).

crítica interna de los textos y la curiosidad del historiador, parecen fútiles y hasta sacrílegos, sino se subordinan a las necesidades de la tesis y aspiran a una independencia aunque sea provisional. La Biblia está garantizada en bloque, no por su contenido, sino por el sello exterior de lo divino. ¿Para qué verificar sus detalles? Esta colmada de la ciencia absoluta, fijada en su verdad eterna. ¿Para qué investigar sus condiciones humanas y su sentido relativo? El procedimiento lógico de un exegeta nutrido de estas ideas consiste, pues, en tomar los textos en la forma literal y someter todo el estudio crítico a las exigencias de su ideología dogmática: los hechos, sin edad, sin color local, por una suerte de docetismo perpetuo, se desvanecen en una luz privada de sombras, se ahogan bajo el peso de lo absoluto que los agobia (...) Lo más grave es que la tesis que acabo de esbozar no puede encontrar en sí misma ningún modo de adaptación a los hechos, ninguna regla hermenéutica: no podría ponerse límites a sí misma (...). Para entender todo lo que quiero decir, era necesario este preámbulo. Porque el historicismo (...) sólo se explica plenamente por la tesis con la que contrasta, cuyos peligros pretende contrarrestar, y que, en muchos sentidos, no hace más que trasponer, agravando con el remedio la enfermedad⁵³.

Sin embargo algo similar también ocurrió con el principio de la *legibilidad* o inteligibilidad de un *mundo histórico*, que ahora afecta a la humanidad en su conjunto y a cada ciudadano en particular, en la medida que se sitúa en un plano claramente ontológico, o incluso cósmico, que claramente desborda el tipo de culpa meramente ética, ya sea respecto de nosotros mismos o del género humano en su conjunto. Se comprueba así como este núcleo ontológico duro genera una responsabilidad solidaria que exige la efectiva realización de un conjunto de acciones verdaderamente universales y compartidas. Con la circunstancia añadida que su realización requiere una toma de decisiones que no sólo afectan al pasado, sino también a un futuro más o menos lejano, contrayendo una responsabilidad ilimitada cada vez más compartida. En cualquier caso en estos casos se hace depender la efectiva *legibilidad* o *inteligibilidad* del *mundo histórico* de su previa elaboración mediante una correlación *sujeto-objeto-cosujeto*, que sería mucho más compleja

53 BLONDEL, HD, 90-93; G. MOORE, *Politics of the Gift. Exchanges in Poststructuralism* (Edinburg University Press, Edinburg 2011).

y difícil de regular que la simple referencia tradicional a un *mundo ético subjetivo*, fundado a su vez en una simple correlación *sujeto-objeto*, mucho menos básica y prioritaria que la anterior. Precisamente Blondel pretendió justificar este posible tránsito de una historia civil particular a una historia sagrada verdaderamente universal, concerniente al género humano en cuanto tal, sin dejarse llevar por particularismo de tipo cultural o ideológico⁵⁴.

Blondel afirma en *Lucha a favor de una civilización y filosofía de la paz* –LCPP– de 1939:

La verdadera cuestión (acerca del mundo histórico) es infinitamente más amplia, más ontológica, si se prefiere hablar así; en efecto, cuando se analizan los elementos constitutivos de las realidades humanas, realidad que nosotros debemos constituir y edificar junto a los demás hombres, no sólo en el tiempo presente, sino también respecto de un futuro próximo, dado que respecto de los actos humanos estas pretensiones pueden alcanzar un valor universal y un carácter de eternidad. (...) Pues no hay ningún acto consciente ni ningún sentimiento (referido al mundo histórico) que antes de determinarse por sí mismo no posea ya la idea al menos implícita de su específica originalidad, de la posible repercusión de las consecuencias de sus acciones respecto del infinito, así como de la ulterior responsabilidad intemporal que también se debe asumir respecto de aquello que nunca se debería haber pospuesto, ya se trate de un acto de la justicia inmanente con frecuencia tardío, pero inevitable, ya se trate de dictar una sanción trascendente respecto de un caso sonoro, pero del que nosotros aquí tampoco podemos abrogarnos una equidad suprema⁵⁵.

Finalmente, Blondel también concibió la posibilidad de una *filosofía perenne* cuyo cometido fuera legitimar aquel conjunto de correlaciones que ahora los hombres mantienen de forma compartida respecto de la historia, el mundo y la propia filosofía. En este sentido la *filosofía perenne* siempre se ha asignado un doble cometido teórico y práctico, con la pretensión de localizar los presu-

54 APEL, TF, II, 11, A. HOLDEREGGER – S. WEICHLIN – S. ZURBUCHEN (Hrsg.); *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft* (Schwabe, Basel 2011).

55 BLONDEL, LCPP, 7; F. GARCÍA BAZÁN, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria* (Guadalquivir, Buenos Aires 2009).

puestos últimos que han fundamentado este universal deseo de saber a lo largo de todos los tiempos y en las más diversas culturas y religiones. Además, lo ha hecho sin el prurito de quedarse sólo con una mera declaración teórica de principios, dado que la anticipación de determinado “saber hacer” que a su vez pone de manifiesto la posesión previa de un efectivo “poder saber” de tipo estrictamente especulativo, siempre se ha visto como un síntoma claro de una posesión al menos latente de una adecuada filosofía especulativa⁵⁶.

Blondel afirmó en *El punto de partida de la investigación filosófica* –PPRF–:

La filosofía no se ha limitado nunca a la reflexión filosófica. Instintivamente ha tendido siempre al saber totalmente unificado, a la visión sintética y, por consiguiente, a esa ciencia de la acción que lo abarca todo. (...) No hay que extrañarse que la única filosofía que resulta conforme al sentido común y al deseo popular es una filosofía “practicante”, que se inspira sin duda en el trabajo discursivo del pensamiento, pero se consagra aún más a resolver el problema de la vida. (...) El verdadero filósofo, según la opinión común, no es quien se contenta con pensar; tampoco el que se limita con realizar; es el que conociendo más, actúa mejor y extrae de su propia experiencia un refuerzo de luz y poder, sabe mejor lo que hace porque hizo primero lo que sabía⁵⁷.

VIII. CONCLUSIÓN: ¿ES POSIBLE INVERTIR LA CRISIS POSTMODERNISTA A PARTIR DE BLONDEL?

La postmodernidad radicalizó las críticas de Heidegger al principio de immanencia, dándoles un sesgo cada vez más excluyente y beligerante frente a las propuestas de Blondel. Sin embargo, no se han sabido apreciar sus posibles virtualidades para recuperar la posible vigencia de unas nociones que hoy por hoy parecen insustituibles, como en su momento hizo notar De Lubac.

56 BORGHESI, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea* (Encuentro, Madrid 2007).

57 BLONDEL, PPIF, 75-76; F. BASILE – J. KIVERSTEIN – P. PHEMISTER (eds.), *The Metaphysics of Consciousness* (Cambridge University Press, Cambridge 2010).

En este sentido la *crisis postmoderna* habría acabado generando una universal relativización de la visión de la historia, del mundo o de la propia filosofía, haciendo que la propia *teoría de la acción* haya acabado adoleciendo de una falta absoluta de fundamentación. Sólo Blondel habría advertido las virtualidades del principio de inmanencia para contrarrestar los riesgos a los que se ha visto sometida la teoría de la acción, tanto en la modernidad como en la postmodernidad, haciendo notar como el recurso a “*lo sobrenatural*” es el antídoto necesario en ambos casos⁵⁸. Y en este sentido cabría plantearse: ¿No habría que volver a recuperar las tesis iniciales de Blondel en *L'Action* de 1983, o de *Ser y pensar* de 1943, por haber sido el momento preciso cuando se localizó el antídoto más eficaz frente a la relativización de la teoría de la acción de la que paradójicamente presume la *cultura postmoderna*? Evidentemente no se trata de proponer una vuelta sin más a un pasado ya cancelado. Se trata más bien de volver a un autor que polemizó con Heidegger, que conoció la crisis de valores que sus propuestas generaban, y que trató de ponerles remedio. De todos modos mostrar como Blondel llevó a cabo este proyecto programático tan ambicioso es un tema muy complejo, que se tendrá que llevar a cabo en otro momento⁵⁹.

58 ORTIZ DE LANDÁZURI, “La teología del mundo de José Luis Illanes. Discrepancias y prolongaciones acerca de la fundamentación de una categoría teológica básica”, en: T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004) 979-998.

59 Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Blondel frente a Heidegger en la postmodernidad. Las prolongaciones actuales de un debate acerca de la noción de mundo, historia y filosofía*, sin publicar.

