

SOBRE ALGUNOS PROBLEMAS RELIGIOSOS EN EL EXISTENCIALISMO

1. El planteo clásico del problema del acceso del hombre al conocimiento de Dios nos muestra una vía sumamente estrecha entre dos soluciones extremas: el agnosticismo y el panteísmo. La primera solución se basa en un dualismo radical: rechaza la pretensión de apodicticidad de las pruebas de la existencia de Dios, y coloca a éste en un plano tal que la razón no puede alcanzarlo, ni para afirmar su existencia ni para negarla válidamente. La existencia de Dios puede ser el objeto de una fe, legítima como tal, pero no de conocimiento cierto. La trascendencia de Dios se afirma de un modo tan extremo, que termina por significar ésto: todo razonamiento que pretenda demostrar su existencia, logrará tan sólo demostrar la existencia de una cosa más entre las cosas del mundo. La segunda solución quiere dar una certeza más íntima, más inmediata, de la existencia de Dios, y para ello afirma de tal modo su inmanencia que termina por borrar toda diferencia entre Dios y el mundo, entre el Creador y la creatura. La filosofía tradicional afirma la validez de las pruebas de la existencia de Dios como principio y fin de todas las cosas, partiendo de la consideración de lo creado, y mediante razones discernibles en la experiencia sensible (*ex sensibilibus cognoscibiles*). No se niega con ello el valor de la experiencia mística, antes al contrario; ni la necesidad de la revelación para el conocimiento de las verdades esenciales de la religión natural; necesidad que es, por lo demás, puramente moral, conveniente para que el conocimiento de tales verdades religiosas sea fácil, completo y universal; pues en rigor, la luz de la razón natural, en todo hombre adulto de inteligencia normalmente desarrollada, es suficiente para alcanzar ese conocimiento.

Que el conocer racional y la fe, la filosofía y la religión, sean capaces de fundirse armoniosamente en determinadas personalidades, no sig-

nifica que la actitud religiosa del espíritu pueda confundirse con la actitud filosófica; sólo significa que la filosofía, cuando es verdadera, puede ser vitalmente unida a la sabiduría teológica y a la sabiduría mística. La actitud teórica de la inteligencia que busca conocer y apoderarse del ser será siempre distinta de la actitud del alma que quiere salvarse a sí misma.

Por eso, difícil sería ver en el existencialismo de Kierkegaard una verdadera filosofía; aunque sus reflexiones acerca de la propia existencia individual hayan inspirado y señalado rumbos a la filosofía; aunque extendamos y amplifiquemos hasta el máximo el concepto de la filosofía; aunque no incluyamos entre las notas del pensar filosófico ni la racionalidad ni la sistematización acabada; aunque renunciemos a la exigencia de objetividad (todo lo cual sería en principio legítimo, pues siendo el problema de la filosofía el primer problema de la filosofía no debemos exigirle a priori características determinadas) siempre queda este hecho fundamental, señalado por Régis Jolivet ⁽¹⁾: Kierkegaard se ha atenido al plano concreto del análisis existencial, en tanto que no hay filosofía propiamente dicha sino cuando la experiencia existencial es *principio* de una sistematización y de una universalización destinadas a volverla inteligible y comunicable, pues la pura existencia es inefable como lo es el individuo mismo con el cual ella se confunde.

Kierkegaard se consideraba a sí mismo, y con razón, como un pensador religioso ante todo. Su pensamiento no busca el conocimiento sino la salvación; no es ni siquiera una filosofía de la religión, sino más bien una reacción apasionada del espíritu religioso contra el espíritu filosófico. Lo que yo busco, dice, es una verdad que lo sea para mí. La subjetividad es la verdad, y en este sentido hay más verdad en el pagano que reza con toda la pasión de lo infinito, porque reza a Dios *en verdad* aunque reze a un ídolo, que en el que no reza *en verdad*, esto es, en auténtica actitud de adoración, aunque tenga en el espíritu la verdadera representación de Dios. El acento se pone sobre la asimilación subjetiva de un contenido doctrinal, no sobre ese mismo contenido.

La fe no puede consistir en la admisión de una verdad demostrada; en cuanto una verdad se demuestra la fe desaparece y queda sustituida por el conocimiento científico. Así rechazada toda vía de acceso racional al conocimiento de Dios ¿qué posición asumirá Kierkegaard: panteísmo, misticismo o agnosticismo?

2. Casi todos los autores que lo han estudiado detenidamente reconocen en él dos líneas paralelas que no llegan a encontrarse y que son la fuente de las dificultades más grandes para encontrar la unidad de su

(1) *L'Existentialisme de Kierkegaard*, Revue de Philosophie, 1946.

pensamiento. Una de estas líneas es la de la "paradoja" y de la trascendencia, la que afirma con fuerza extraordinaria la distancia infinita, la infinita diferencia cualitativa, la heterogeneidad del hombre respecto a Dios, la incapacidad de conocerle, en una palabra, la línea de fractura, el dualismo radical, que si predominara incontrastablemente llevaría al más completo agnosticismo. La otra línea es la que, por el contrario, vincula a Kierkegaard con el misticismo; es la llamada "de la subjetividad" o de la "interioridad existencial", o "de contacto". La alternativa es: misticismo o agnosticismo; pues Kierkegaard rechaza toda solución panteísta con no menor energía que las pruebas de la existencia de Dios. El panteísmo conspira, según él, contra la idea de la omnipresencia de Dios. "Es precisamente la significación de la omnipresencia, que Dios no está solamente en todo lugar y en todo tiempo, sino que está totalmente presente en su presente, presente en su absolutez en cada Unico, completamente en cada uno, y sin embargo, en todos; no está dividido y parcialmente en cada uno —esto es panteísmo— sino que está totalmente en cada uno y, sin embargo, en todos, y esto es el teísmo, la persona, la individualidad" (2).

3. El saber científico no puede conducir al conocimiento de Dios; y esto vale, no sólo para el saber científico natural, sino también para el saber histórico. Ni siquiera pueden conducir a la fe que, como luego veremos, tampoco es conocimiento de Dios por el hombre, sino conocimiento del hombre por Dios. Si la fe cristiana dependiera de la demostración de la autenticidad histórica de todos los documentos escriturarios, habría que esperar hasta la consumación de los siglos antes de alcanzarla. Pero aún cuando fuera posible llegar plena y seguramente a tal demostración, el creyente no habría ganado nada con eso: estaría tan peligrosamente colocado en ese vasto saber, en esa certeza que se encuentra ante la puerta de la fe y la desea, que necesitaría gran aplicación, mucho temor y temblor, para no caer en tentación y no confundir el saber con la fe. La distancia insalvable que media entre el saber y la fe no es sino la expresión de la distancia insalvable que media entre el hombre y Dios. Dios no es una cumbre hacia la cual el hombre podría elevarse gradualmente; es de una naturaleza tan heterogénea que el hombre resulta siempre culpable con respecto a El.

Por eso la pretensión de probar su existencia es superflua y hasta sacrílega, atentatoria contra la majestad de Dios. La existencia y la presencia de un rey se demuestran por la sumisión; si en su soberana presencia pretendiéramos demostrarle que él existe, no demostraríamos nada y lo pondríamos en ridículo.

(2) *Diario* de Kierkegaard, 1840, 18 de julio.

Es muy posible que este dualismo de Kierkegaard sea de origen netamente filosófico y no religioso ⁽³⁾. Pero lo cierto es que en la forma en que se presenta concretamente en sus escritos, tiene acentuado carácter religioso, más aún, de reacción religiosa en contra de la filosofía. De la filosofía, decimos, y no sólo del hegelianismo; aunque es verdad que Hegel parece en este punto, como en todos los demás en que Kierkegaard zumba contra la filosofía, el principal aludido. Y lo es como representante máximo del saber filosófico; él es "el que ha absorbido en sí todo el pensamiento europeo desde sus orígenes, hace veinticinco siglos" ⁽⁴⁾. Y es en este problema de la total incomunicación entre el hombre y Dios, donde el punto de vista religioso de Kierkegaard se manifiesta más agudamente opuesto al punto de vista filosófico de Hegel. Este problema está estrechamente ligado al del origen del mal. Parece inexplicable que Dios haya creado al hombre para dejarlo abandonado, rompiendo todos los puentes, cerrando todos los caminos, anulando todos los puntos de contacto entre la creatura y El. Pero es que Dios no estableció desde el principio ese orden de cosas. Es la herida insanable causada en la naturaleza humana por el pecado original la que ha abierto el abismo. Kierkegaard continúa en este punto la tradición luterana, aunque acentúa y hace aún más radical la condición desesperada del hombre; porque después del pecado no quedaría ya en él ni siquiera ese resto de la imagen de Dios, que Lutero llamaba "larva Dei". De todos modos: no se puede ser cristiano si no se toma seriamente el relato bíblico del pecado original como base de la explicación del origen del mal y del origen de nuestra incapacidad para alcanzar a Dios. Y aunque Hegel no ataque directamente el dogma del pecado original, tampoco lo toma en serio: "Con su Lógica, Hegel ha volatilizado todo concepto dogmático, exactamente como para hacerle llevar una existencia reducida, como rasgo de ingenio de la Lógica" ⁽⁵⁾.

Desde la Antigüedad, según explica Chestov ⁽⁶⁾, nos encontramos con dos explicaciones totalmente heterogéneas del problema del mal: la de la Biblia por una parte, y la de la filosofía, no sólo la griega sino también la oriental, por otra. Para esta última la explicación es siempre, en el fondo, la que daba Anaximandro: la aparición de las cosas particulares, y principalmente de los seres vivientes, es una audacia impía, cuya justa retribución es la destrucción y la muerte. En el ser mismo

⁽³⁾ Cfr. JÉRÔME HAMER, O. P. *Karl Barth - L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Desclée de Brouwer, París, 1949.

⁽⁴⁾ LEÓN CHESTOV, *Kierkegaard et Dostoevsky* (en *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*), J. Vrin, París, 1948.

⁽⁵⁾ KIERKEGAARD, *Le Concept de l'Angoisse*, Trad. del danés por Knud Ferlov y Jean J. Gateau. Gallimard, nrf., París, 1935.

⁽⁶⁾ Ob. cit.

del hombre el pensamiento descubría algo que no debía ser, un vicio un pecado y, para matar ese pecado en su raíz, se imponía un renunciamiento al ser individual que, teniendo un comienzo, está condenado irrevocablemente a tener un fin. De ahí, dos consecuencias: una, que el mal está fatalmente ligado a la raíz del ser individual; otra, que el ser verdadero y real no puede ser buscado entre nosotros y para nosotros, sino más allá, donde se detiene el poder de la ley del nacimiento y la muerte. De ahí la filosofía especulativa como purificación (*catharsis*). Pero la Biblia es una enigmática excepción a este modo de ver las cosas: el pecado y el mal se han introducido en el mundo —donde todo era originariamente “valde bonum”— cuando los hombres se hicieron *scientes*, cuando la serpiente los engañó diciéndoles que serían como Dioses, cuando la desobediencia abrió sus ojos para que sólo vieran el dolor y la muerte.

Por eso, estar con la razón especulativa es estar con la serpiente (curiosa vuelta a la posición de Pedro Damiano contra la dialéctica en el s. XI). Y eso es lo que sigue haciendo la filosofía, que marcha sobre los caminos abiertos por el pensamiento extraño a la Biblia; cree que la serpiente no ha engañado al hombre; al contrario, le ha dado lo mejor que el hombre tiene: la inteligencia, “los ojos abiertos”, el saber. “Los filósofos, no solamente los paganos, completamente ajenos a la Escritura, sino también los judíos y los cristianos que consideraban la Biblia como un libro inspirado, todos los filósofos eran “scientes” y no querían renunciar a los frutos del árbol prohibido. Para Clemente de Alejandría (s. III d. C.) la filosofía griega es el segundo Antiguo Testamento; y declara que si se pudiera separar el saber de la salvación eterna, y si se le diera a elegir entre los dos, él elegiría el saber y no la salvación eterna. La filosofía medieval ha seguido la misma vía; y los mismos místicos no son una excepción desde este punto de vista” (7).

4. Este es el sentido que tiene la extraña alternativa de Kierkegaard: o Hegel o Job; a veces la sustituye con ésta: o Hegel o Abraham. “En vez de buscar ayuda en un filósofo universalmente conocido o en un *professor publicus ordinarius* (8), mi amigo se ha refugiado en un pensador privado que había poseído otrora todos los esplendores de la tierra, pero que debió luego retirarse de la vida; en Job, que sentado en el estercolero y rascando las llagas de su cuerpo con un cacharro, deja caer rápidas observaciones y reflexiones. A mi amigo le parece que la verdad se revela aquí más convincente, más bella, más reconfortante que en el Symposium griego” (9). Los consejos de los amigos, que Job rechaza in-

(7) Ob. cit.

(8) Notoria alusión a Hegel.

(9) KIERKEGAARD, *La Repetition*, III.

variable y firmemente, son los que hubiera dado Hegel, y sobre todo, Spinoza: *Non ridere neque lugere neque destestari sed intelligere*: la clásica exhortación a la filosofía. Job prefiere *lugere* y *destestari*. No entiende y sabe que no puede ni debe entender: vive su dolor. El análisis de la conducta de Ahrabam, que constituye casi todo el tema de "Temor y temblor" ⁽¹⁰⁾, nos enseña la *suspensión de la Ética*. El deber religioso no sólo es distinto, sino opuesto a la ética filosófica. La prueba a que se ve sometido Abraham es de una especie completamente diferente de la de un "héroe trágico", cuyo tipo acabado es Agamemnon, que debe ordenar la muerte de Ifigenia en cumplimiento de sus deberes de rey; esos deberes son superiores a los deberes de padre y constituyen, en sentido hegeliano, la *mediación*. Pero para Abraham, el problema de saber por qué debe violar sus deberes de padre, queda sin solución. En todos los demás casos conocidos, la tentación tiende a apartar al hombre de su deber moral; sólo en el caso de Abraham la tentación lo impulsa al cumplimiento de ese deber, contrario a la orden del Señor. Para él no hay mediación: o es el caballero de la fe, o es simplemente un asesino.

Pero ¿no creará Kierkegaard reaccionar contra la razón y la filosofía cuando solamente reacciona contra lo general? ¿No habrá otra vía de acceso a lo absoluto? Veamos. Abraham y Job no pueden comprender; ellos son el "Individuo" como tal, que entra en una *relación absoluta con lo absoluto*. Lo absoluto es Dios, y no necesita ni admite la mediación de lo general. Esa relación absoluta se da en la fe: y la fe ¿no es ya un modo de conocimiento de Dios? Para Kierkegaard, no. Pues la fe no es un acto del hombre cuyo término es Dios, sino un acto de Dios cuyo término es el hombre. Es un movimiento *von Gott her*, en el cual es Dios quien se apodera del hombre, y no al revés. Cuando Dios se apodera del hombre, no es para sanarlo, para elevarlo hacia El, sino simplemente para destruirlo. Una vez que se ha iniciado este contacto, el proceso no puede terminar sino con la muerte del hombre. Kierkegaard llama a este proceso "la enfermedad mortal"; lo peor es que la muerte no puede encontrarse sino al final del proceso; entretanto, la vida del cristiano no es sino una demasiado larga agonía, una desesperación que consiste en no poder morir, esto es, dejar de ser uno mismo, y no poder tampoco ser uno mismo ⁽¹¹⁾. Dios es amor, sí, pero es un amor que mata. Dios se agranda y yo disminuyo, tal es la ley del espíritu en marcha hacia Dios.. Así entendida la fe no puede constituir en modo

⁽¹⁰⁾ Id., *Crainte et tremblement, Lyrique-dialectique* par Johannes de Silentio, Trad. del danés por P. H. Tisseau, Montaigne, París, 1946.

⁽¹¹⁾ *Traité du désespoir*, Trad. del danés, por Knud Ferlov y Jean J. Ga-teau, Gallimard, nrf. París, 1949.

alguno un conocimiento, ni aún un conocimiento intuitivo o místico. El conocimiento no pertenece a la religión, sino a la filosofía. Los puntos de partida de una y otra son totalmente heterogéneos, pues la filosofía parte del hecho subjetivo de la duda, en tanto que la religión parte del hecho objetivo del pecado.

Por cierto que no podemos hablar del pecado, ni aún del pecado original, como de una curiosidad arqueológica; es algo cuya experiencia nos concierne a todos. El pecado entró en el mundo por el salto cualitativo, pero no deja de entrar por esa misma vía continuamente. De otro modo no se explicaría esta contradicción: la naturaleza caída, esto es, la pecabilidad, es la consecuencia del pecado original. Entonces, ¿cómo pecó Adán, si no era aún pecable su naturaleza? El mal no puede ser juzgado jamás en abstracto, sino siempre en concreto. El pecado se postula a sí mismo igual que la libertad, y lo mismo que ésta, no se deja explicar por ninguna premisa. Pero la angustia, que es la condición del pecado, nos revela sólo *nuestra relación* con Dios; no nos revela a Dios, que permanece oculto e inalcanzable.

5. La línea de la interioridad existencial está mucho menos desarrollada que la primera, y puede reducirse al tema de la experiencia del amor divino, del *instante* y de la *contemporaneidad*. Dios no puede ser el objeto demostrado por la razón; es el *Deus absconditus* o el *Deus revelatus*. Y el *Deus revelatus*, único modo de presencia del *Deus absconditus*, es el Cristo. Por lo tanto el hombre ante Dios se identifica con el hombre ante el Cristo. El Cristo es el primer objeto de la creencia, porque entre ésta y el conocimiento existe la siguiente diferencia esencial: el conocimiento significa la desaparición o la absorción del yo en lo conocido; mientras que la relación de amor que constituye la fe implica la conservación del yo en el tú con el cual entra en relación. Como Dios es verdad y el hombre es, esencialmente, no-verdad, esta relación es el contacto de dos dimensiones heterogéneas, y este contacto es lo que Kierkegaard denomina "el instante". La persona del Cristo realiza concretamente la revelación por su unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, es decir, el plano de lo infinito con el de lo finito. De este modo, puesto que el Cristo no solamente es hombre temporal, sino también Dios eterno, desaparece la distancia que separa normalmente un ser del pasado de un ser del presente, y el Cristo se vuelve nuestro contemporáneo. La idea de la contemporaneidad permite trascender el relativismo histórico; quien pueda experimentar la acción renovadora del Cristo cuya existencia, en virtud de la contemporaneidad, está actualmente presente, puede afirmar, pues, que Dios está presente, y en este sentido le es posible un encuentro inmediato con El. Así, pues, la relación entre maestro y discípulo puede ser entendida de dos maneras totalmente irre-

ductibles. Una es la del maestro —Sócrates, que parte de la base de que la verdad está en el interior del hombre. En este caso el maestro sabe que no enseña nada al discípulo, sino que lo ayuda a recordar y a encontrar lo que ya estaba en él. La otra es la del Maestro— el Cristo, que sabe que el discípulo es no-verdad, y que por lo tanto no conocerá la Verdad, salvo que El quiera darse a conocer. Y no basta eso; es menester, para que el discípulo, que es no-verdad, comprenda la Verdad, que el Maestro cree en él la *condición* para comprenderla, es decir, que re-cree, que haga de nuevo al discípulo; cosa que ningún maestro puede hacer, salvo que el Maestro sea Dios ⁽¹²⁾. Para terminar con palabras del propio Kierkegaard: “Este proyecto va indiscutiblemente más lejos que el socratismo... se ha admitido aquí un nuevo órgano: la fe; una nueva presuposición: la conciencia del pecado; una nueva decisión: el instante; y un nuevo maestro: el dios en el tiempo”. ⁽¹³⁾

6. Aún nos mantenemos en el terreno religioso y no filosófico si de Kierkegaard y Chestov pasamos a Karl Barth. Pero Barth, no obstante ser un teólogo y no un filósofo, no ha continuado a Kierkegaard en la línea de contacto místico, de experiencia religiosa de tipo intuitivo, sino más bien en la línea de ruptura, de la paradoja, del dualismo. Por esto se ha llegado a pensar que la influencia de Kierkegaard sobre el pensamiento de Barth no ha sido, en verdad, muy importante; que se trata de una primera orientación juvenil en el pensamiento del teólogo reformado, que no ha llegado a incorporarse a su doctrina definitiva. Pero el P. Jérôme Hamer, que ha estudiado con notable profundidad y amplitud la trayectoria y las implicaciones del pensamiento de Barth, cree poder llegar a una conclusión diferente. Según él, lo que ha ocurrido es que Barth parece no haberse dado cuenta inmediatamente de que un conocimiento de tipo místico estaba incluido en el individualismo kierkegardeano. Así, como discípulo todavía inexperto del pensador danés, se le vió hacer juegos con las diversas palabras del vocabulario existencialista de Kierkegaard. Pero cuando advirtió que este individualismo conducía a una noética de tipo religioso e intuitivo, abandonó un modo de hablar equívoco que podía perjudicar la idea fundamental y esencialmente polémica de su obra. No es por ello menos cierto que el dualismo de Kierkegaard ha entrado de un modo eminente en la elaboración de los tres grandes principios del barthismo.

La teología barthiana está fundada sobre la equivalencia estricta entre los términos *Dios*, el *Verbo* y la *Palabra* (de Dios). Así interpreta Barth el pasaje del Evangelio de San Juan, I, 1. “In principio erat

⁽¹²⁾ Cfr. *Les Miettes philosophiques*, trad. de Paul Petit. Le caillou blanc. París, 1947. I, A.

⁽¹³⁾ Id. id. 5, s 2.

Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum". No hay sino que traducir Verbum por Palabra (de Dios); Dios se narra a sí mismo por medio de su Palabra, que es el Cristo: "Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit" (Joan. I. 18). Y Barth interpreta: "El encuentro del hombre con Dios es el encuentro con la Palabra de la gracia, que Dios ha pronunciado en Jesucristo" ⁽¹⁴⁾... "La Palabra de gracia, *donde Dios nos alcanza*, es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, Emmanuel, Dios con nosotros"... "Cuando decimos: creo en Dios, eso significa concretamente: creo en el Señor Jesucristo. Sólo en El, Dios viene a nuestro encuentro" ⁽¹⁵⁾. "Lo propio de este encuentro, es, seguramente, permanecer inaferrable al hombre librado a sus solos medios de conocimiento; para permitir al hombre captarlo, hace falta nada menos que la intervención de Dios mismo obrando en plena libertad y decidiendo soberanamente. Librado a sus solas fuerzas, el hombre podrá, a lo sumo, según el grado de sus facultades naturales, de su entendimiento y de su intuición reconocer la existencia de un ser supremo, de un absoluto, de una potestad superior, de una entidad que domina toda la realidad. Pero este descubrimiento no tiene ninguna relación con Dios mismo. Es el fruto de las intuiciones y de las posibilidades-límites del pensamiento y del esfuerzo del hombre, el cual puede ciertamente imaginar un ser supremo sin que por eso haya encontrado a Dios. Se descubre y se conoce Dios cuando El mismo se da a conocer, en su entera libertad"... "Para que haya conocimiento de Dios, es menester que haya revelación divina, siendo el hombre enseñado, iluminado y convencido por la intervención de Dios mismo" ⁽¹⁶⁾.

La Palabra de Dios se distingue de toda palabra humana por su eficacia inmediata, que obra como una causalidad operativa. "Ipse dixit et facta sunt". La Palabra resucita, cura, castiga, crea; pues la Palabra es la personalidad de Dios, en cuyo seno está: "Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est" (Johan., I, 2, 3). No es, pues, simplemente, un atributo de Dios; Dios no obra sino por medio de ella.

Pero Dios es libre, y por lo tanto, la Palabra, libre también, es *discontinua* y *misteriosa*. En el orden moral, la Palabra puede dirigirse a un hombre, haciéndolo *hic et nunc* cristiano, quiéralo el tal hombre o no, para dejarlo caer mañana. La fe es un *don* de Dios, y este don

⁽¹⁴⁾ KARL BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Trad. del alemán, por Edouard Mauris y Fernand Ryser. Delachaux & Niestlé, S. A. Neuchatel, Suiza. 1950. Cap. I, p. 12.

⁽¹⁵⁾ Id. id., p. 13.

⁽¹⁶⁾ Cfr. ob. cit., pp. 19 - 20.

es el encuentro por el cual los hombres se vuelven libres de escuchar la Palabra. En el instante en que creo, me siento totalmente pleno y *captado por* el objeto de mi fe. Es muy importante, desde este punto de vista, tener presente la distinción, que no es sólo barthiana, sino que pertenece a la tradición protestante, entre la fe-creencia (*fides quae creditur*), y la fe-confianza (*fides qua creditur*, fiducia). Pero lo que es característico de Barth, lo que lo aparta más considerablemente de la ortodoxia protestante y lo que debe al dualismo kierkegaardiano, es el nuevo sentido que da a esta pareja de conceptos. La diferencia entre ellos, tradicionalmente aceptada, era la siguiente: la *fides quae* está integrada por dos elementos: la *notitia*, y su admisión como verdad; *consensus*; no tiene de por sí ningún valor de salvación; para ser cristiano se necesita además la *fides salvifica*, que es *fiducia*, que consiste en estar absolutamente convencido y confiado en que el Cristo no murió sólo por el género humano, sino también por cada uno de nosotros, más precisamente, *por mí*. Esta seguridad es indispensable, pero al mismo tiempo suficiente para la salvación.

Tal certeza de la salvación no parece compaginarse muy bien con las ideas de Barth acerca del carácter esencialmente misterioso, discontinuo y libre de la Palabra. Por eso, aunque conserva la palabra "fiducia", le da un sentido que más bien lo acerca a la esperanza fundada, a una confianza que no es ya la "tranquilla possessio" de Lutero, sino la expectativa de un acontecimiento futuro e incierto.

No sólo en la idea de fiducia se aparta Barth de Lutero, sino también en la apreciación de los efectos del pecado sobre la imagen de Dios en el alma del hombre, y por lo tanto, sobre las posibilidades de éste para "entender la Palabra". Para los reformadores la imagen de Dios había quedado sólo ahogada y oscurecida por el pecado; pero sus elementos formales subsisten de tal modo, que la Palabra puede venir a reavivarlos en el fondo del corazón. Este es el *Anknüpfungspunkt* de la gracia. Sólo el elemento material de la justicia original es lo que el pecado ha destruído totalmente. Para Barth *todo* ha quedado definitivamente arruinado. La impotencia del hombre para conocer a Dios y para entender la Palabra es absoluta, las facultades humanas como tales quedan condenadas; la afirmación de Santo Tomás: "Gratia non tollit sed praesupponit et perficit naturam" es violentamente rechazada: "La naturaleza humana, que ha llegado a ser totalmente profana por el pecado, es *nula* a los ojos de Dios". Y, como para Kierkegaard, el hombre es *siempre culpable* con respecto a El.

La oscuridad es, pues, completa, para el hombre. Pero la Palabra lo alcanza como un ultrasonido que toca realmente su oído aunque no lo perciba. Esto es la fe; no un conocimiento de Dios por el hombre,

sino un conocimiento del hombre por Dios. Barth lo afirma apoyándose, explícitamente, en un texto de San Pablo: "Pero ahora que habéis conocido a Dios, o mejor dicho, *que habéis sido conocido por Dios* ¿cómo os volvéis...? (17). En realidad, alcanzamos aquí una de las tendencias más características de la posición existencialista: la de considerar a Dios *exclusivamente* como un sujeto absoluto (el Tú absoluto, de Marcel, la Mirada que mata, de Sartre...) y no como objeto; lo cual parece un sacrificio innecesario, destinado a condenar a la esterilidad todo principio especulativo o contemplativo. Mientras que en la posición tradicional pueden convivir y aún estimularse mutuamente la contemplación y la acción, la especulación y la imitación de Cristo, (lo que constituye la condición de la amplitud, la riqueza y la potencia de asimilación de ese planteamiento) en el existencialismo aparece como característica la necesidad de elegir, de optar y, por consiguiente, de excluir. Oigamos de nuevo a Kierkegaard: "...el cristianismo reside en la subjetividad, mientras que la contemplación se dirige hacia el objeto y hacia lo intelectual... El cristiano no es el adepto de una doctrina, sino el imitador de una vida... Es el modelo quien me contempla, y su contemplación constituye mi acción; no me corresponde a mí contemplarlo ni examinarlo... El contemplador es siempre más o menos un traidor, y es por haber admirado a Jesús que Judas lo traicionó..." (18).

7. Este contacto, en el que el hombre no alcanza a Dios pero es alcanzado por éste, permite a Barth creer que escapa a un total agnosticismo. El hombre no puede entender la Palabra pero puede, por un acto de decisión, de arrojo de su voluntad, creer; para Barth como para Kierkegaard, el acto de la fe es un salto en el vacío absoluto, no susceptible de certidumbre alguna ni siquiera (contra lo que enseñaba San Agustín) de confirmación posterior por el Espíritu; su objeto es siempre contrario a la profanizada razón humana: *credo quia absurdum*. El fideísmo así entendido reducirá la religiosidad a una voluntad obstinadamente tendida hacia la obediencia.

Sería injusto colocar a Barth entre los enemigos de la razón; él mismo se ha explicado con tanta claridad sobre ese punto (19) que es imposible equivocarse. Pero en lo que Barth se mantiene especialmente firme es en la negación de todo elemento específicamente humano como fuente de conocimiento religioso: la razón sólo puede ser iluminada por la fe. Aquí toma Barth una actitud resueltamente contraria a tres posiciones netamente caracterizadas: a) la del tomismo; y no está demás

(17) B. PAULI, *Ep. Ad. Galatas*, IV, 8-9.

(18) Cfr. JEAN WAHL, *Études Kierkegaardienes*, chap. XI, p. 365, J. Vrin, París, 1949.

(19) BARTH, *ob. cit.*, III, p. 18-19.

advertirlo, pues como “en su historia reciente la Iglesia Católica se ha visto confrontada con los diversos sistemas a los que Kierkegaard y Barth se oponen tan legítimamente... y tuvo que responder a numerosas formas de racionalismo surgidas de Hegel y a la teología del sentimiento religioso de Schleiermacher... no menos que a posiciones vecinas del liberalismo protestante” (20), se ha podido ver en la teología de Barth un paso hacia el punto de vista católico. Además de tantas diferencias esenciales que de éste la separan, la diferencia en este problema preciso que ahora consideramos es también radical. El Cap. II del Libro I de la *Summa contra Gentiles* es muy ilustrativo: “Algunos de ellos, como los Mahometanos y los paganos, no se avienen con nosotros en la autoridad de escritura alguna, por medio de la cual se los pueda convencer, así como podemos disputar contra los Judíos por medio del Antiguo Testamento, y contra los heréticos por medio del Nuevo. Pero aquéllos no admiten ni uno ni otro. *Por lo cual es necesario recurrir a la razón natural*, a la que todos están obligados a asentir”. Hay, pues, un principio de valor religioso en la naturaleza humana, aunque insuficiente para absorber por completo toda la verdad religiosa. El error de las otras dos posiciones consistió, precisamente, en no reconocer esta insuficiencia. La época de la Ilustración y la subsiguiente, habían llegado, sobre todo por obra de Hegel, a una verdadera divinización de la cultura. El avance de la razón y del conocimiento científico había sido considerable, pero lo que quedaba fuera de ellos carecía de todo sentido y de todo valor. O bien era el sentimiento lo que dominaba soberanamente, como en Rousseau y en todo el movimiento naturalista. En ambos casos, es el elemento específicamente humano, razón o sentimiento, lo que sirve de medida de todas las cosas; lo religioso como tal queda totalmente absorbido en él. Para Kierkegaard la vuelta al Cristianismo auténtico implica una abierta declaración de guerra contra la cultura. El Cristianismo, que fué en su hora un escándalo para los Judíos y una locura para los Griegos, ahora resulta que es “cultura”. ¿Lo será porque la cultura se ha cristianizado? De ningún modo. Es que nuestro Cristianismo ha venido a parar en un paganismo sentimental y amable, tan azucarado que ya no provoca más que repugnancia. Tal es el sentido de la reacción de Barth contra la dirección naturalista-romántica, cuyo máximo representante fuera Schleiermacher, y contra la dirección liberal de Harnack. b) La teoría de Schleiermacher que es, en sentido eminente, la teoría de la experiencia religiosa. Esta experiencia consiste en el “sentimiento de dependencia total”. El regenerado es aquél que ha logrado despertar en sí mismo el sentimiento que lo hace dependiente, no del universo, sino, con

(20) JÉRÔME HAMER, O. P. ob. cit., p. 233.

todo el universo, de un Ser que se encuentra más allá del mundo. La regeneración es, pues, a base de emoción religiosa. La religión es, ante todo, sentimiento. Barth rechaza enérgicamente esta concepción: la experiencia religiosa no puede ser, para él, sino la experiencia de la Palabra de Dios, y el campo en que ocasionalmente se puede oír esta Palabra es la Biblia (de ahí el nombre de ocasionalismo teológico que se da a la teoría de Barth). c) Por razones de fondo análogo Barth rechaza con igual energía la posición liberal de Harnack; toda la ciencia de Harnack, lejos de ser una teología, es sólo un "humanismo presuntuoso"... "Esa gente no toma la Biblia en serio; no ve a Dios detrás de los textos sagrados".

De este modo, en los tres grandes principios del barthismo se advierte la poderosa influencia de Kierkegaard: 1) el carácter actual y discontinuo de la Palabra aparece estrechamente vinculado al tema de la contemporaneidad y del "instante"; 2) el carácter esencialmente misterioso de la Palabra, al tema de la "paradoja" y de la ruptura; 3) el "*credo quia absurdum*", al tema de la fe como riesgo aceptado, como salto en el vacío absoluto.

8. Así, pues, en el primer existencialismo y en la teología barthiana aparece quebrantada la armonía entre la revelación y la filosofía, en detrimento de la segunda. En el existencialismo posterior aparece tal armonía igualmente quebrantada, pero en detrimento de la primera. No podemos detenernos a abonar esta afirmación con respecto al existencialismo ateo o cuasi-ateo, ni sería interesante hacerlo. Sólo hemos de referirnos, pues, a las tres posiciones teístas que nos parecen más sugestivas y más aptas para revelarnos la naturaleza del problema que encaramos: la de Jaspers, la de Berdiaeff, y la del ideosexistencialismo francés.

9. Jaspers desarrolla extensamente la tesis de que Dios no puede ser para nuestro conocimiento un *objeto*. En el fondo esta tesis tiene tanto de existencialista como de kantiana; todos sus sostenedores entienden que Kant ha arruinado definitivamente la pretensión de apodicticidad de las pruebas de la existencia de Dios. Pero Jaspers agrega (y esto también es kantiano): que no pueda probarse la existencia de Dios no significa en modo alguno que Dios no exista. Sólo significa que un Dios probado o demostrado no sería Dios, sino una cosa más entre las cosas del mundo. Las pruebas no son pruebas, pero son vías por las cuales el hombre, por medio de su pensamiento, se asegura de sí mismo haciendo la experiencia del movimiento por el cual se eleva hasta

(21) Y por las razones precisamente opuestas, tampoco hemos de tocar el tema de Marcel.

Dios. La prueba cosmológica, por ejemplo, no puede llevar a una conclusión apodíctica porque el mundo, como totalidad, no es un fenómeno, desde el momento que nosotros estamos siempre en su interior, y por lo tanto no lo tenemos jamás en su totalidad frente a nosotros. Pero este argumento nos despierta la conciencia del misterio que hay simplemente en el hecho de que el mundo existe, y nosotros en el mundo. Si preguntamos: ¿por qué? no hay más que dos respuestas posibles: o bien porque Dios lo ha creado, o bien porque el mundo mismo es eterno y divino. Pero esta última afirmación es imposible, porque la finalidad de los seres vivientes, la belleza de la naturaleza y del mundo, todo eso, a medida que nuestros conocimientos progresan, se hace más misterioso. Nada se explica por una realidad positiva de la cual podamos adquirir un conocimiento completo. Además el mundo no es una cosa acabada; continúa transformándose sin cesar, y el conocimiento que de él tenemos no alcanza ninguna conclusión; el mundo no se explica por sí mismo. La fe sólo puede provenir de la libertad del hombre. El que toma conocimiento de su libertad, es decir de su existencia (pues existencia y libertad son sinónimos), adquiere al mismo tiempo la certeza de Dios, porque cuando yo soy verdaderamente yo mismo, estoy seguro de no serlo por mí mismo. La libertad suprema, exenta de toda coacción por parte del mundo, se sabe al mismo tiempo ligada a la trascendencia. Así como un mundo sin Dios conduce al absurdo de la divinización del mundo, refutada por la imperfección, la fealdad, el mal que hay en él, así la libertad humana sin Dios conduce a la divinización del hombre, que se expresa en un decreto injustificado: "tal es mi voluntad", y en una bravata: "siempre se puede morir". Este feroz impulso de autoafirmación no puede conducir sino a la desesperación, expresada en las dos fórmulas contradictorias de Kierkegaard: querer desesperadamente ser uno mismo, y querer desesperadamente no ser uno mismo.^{21 bis}

10. Bien se advierte que ya en Jaspers el existencialismo ha abandonado, como un encierro, lo puramente individual; ha comprendido la inevitable esterilidad filosófica de ese encierro; se orientará, pues, hacia la personalidad; a diferencia de la pura individualidad, la personalidad implica alguna referencia a lo objetivo, sea que se trate de seres, normas o valores que, cualesquiera sean las diferencias de los contenidos que encierran, tienen como característica común la de trascender al individuo.

Berdiaeff no se aparta de ese rumbo. El ha separado cuidadosamente la personalidad del conocimiento, por un lado, y el egocentrismo, por otro. El egocentrismo es la reclusión sin salida, el ahogo, la locura de sí mismo, el pecado original; la personalidad, por el contrario, es la vía hacia

Dios, puesto que la personalidad es a imagen y semejanza de Dios.²² La persona supone la existencia de lo supra-personal.²³ No hay persona si no hay nada por encima de ella, en cuyo caso ella se vacía de su contenido que es correlativo de lo supra-personal. En este punto Berdiaeff coincide con una clara y vigorosa concepción de Sartre, que se pone de manifiesto en esta negación: "No hay naturaleza humana, puesto que no hay una naturaleza divina que la conciba." El planteo subyacente a esta formulación es correcto en cuanto él supone la imposibilidad de una naturaleza humana que no tuviera sostén en la divina; pero al paso que Sartre parte del prejuicio gratuito de la inexistencia de Dios para concluir en la negación de la esencia del hombre, Berdiaeff parte de la realidad de esta última para concluir en la existencia de Dios. Si es así, es indispensable el esclarecimiento de nuestra fe en tal existencia, el esfuerzo tendiente a nuestra unión con el principio divino, para realizar acabadamente nuestra personalidad. Y a tal fin es rigurosamente necesario examinar con cuidado cuáles son los medios de que disponemos para lograr esa aproximación y ese contacto.

Aquí empieza la gran dificultad. El ser no puede reducirse a objeto, puesto que el hombre que trata de conocerlo está dentro de él. El juicio existencial no es sólo un juicio acerca de lo existente, sino también un juicio formulado por un sujeto existente. Entonces toda tentativa de objetivación del ser implica la objetivación del sujeto, con lo que éste último desaparece. Berdiaeff trata de llevar este principio a todas sus consecuencias, y persigue en su ataque enconado a todo lo que signifique objetivación: no solamente del ser, no solamente de Dios, sino de todo cuanto pueda considerarse como un *resultado*, un *producto* de la actividad inmanente al espíritu: objetivación es la ciencia natural, y con ella la necesidad natural; lo es también la sociedad, la ley —de cualquier orden que sea— y todo lo que se da en el trato de la vida cotidiana. Por lo general, nuestro prójimo es también un objeto para nosotros, y eso es lo terrible, porque el considerarlo como objeto nos impide considerarlo como un "tú" con el cual se pueda entrar en comunicación profunda, es decir en *comuni6n*. En el campo de la ética, nuestra relación con el prójimo se encuentra viciada por el mismo error que nuestra relación con el ser en el campo del conocimiento. "En el mundo objetivo, en el mundo de las cosas, no se encuentra ni criterio, ni fuente de verdad. Griego o escolástico, el intelectualismo expone una concepción

(²¹ bis) Cfr. KARL JASPERS, *Introducción a la Philosophie*, Trad. del alemán por Jeanne Hersch. Ed. Plon, París, 1951.

(²²) Cfr. NICOLAS BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'Existence*. Trad. del ruso, por Irene Vildet Lot. Ed. Ferdinand Aubier, Montaigne. París, 1936. *Pre-miere médit.*

del sujeto que lo hace completamente pasivo, no dejándole otra cosa que percibir el ser por la inteligencia, por el pensamiento. De ahí resulta que los productos del pensamiento corren el riesgo de ser fácilmente confundidos con el ser, como si el pensamiento, que no deja de ser activo, pudiera no ser más que un puro espejo". (24)

Pero al insistir sobre la idea de que el conocimiento no puede ser objetivo porque el sujeto siempre está dentro del ser que intenta conocer, no se debe perder de vista que esta posición, en vez de llevarnos al solipsismo o al egocentrismo, significa por el contrario la más radical negación de todo encierro en el sujeto. "El conocimiento es el egocentrismo sobrepasado. No es egocéntrico, es personal; pues el egocentrismo y el egoísmo no proceden de la persona sino del yo; es el yo lo que debe ser sacrificado, en tanto que la persona debe ser realizada. El pasaje del yo a Dios, esta evasión que es precisamente el triunfo definitivo del hombre sobre el pecado de egocentrismo, se efectúa *conjuntamente con otro*, no se efectúa *por medio de otro*, de modo que ninguno de los otros hombres puede ser el origen de mi actitud hacia Dios. Si no sucede así, es porque se ha pasado a un plano subordinado, el de la objetivación social". (25)

Pues también la religión, en tanto que fenómeno social, es objetivación. Pero en tanto que vida religiosa, en cambio, tiene por función hacer que el hombre franquee los límites de la objetivación, del reino de la ley, de la necesidad natural y social. La religión no se confunde, entonces, con la Revelación, que es la presencia del hombre en Dios. Berdiaeff concuerda en este punto con Barth (26); en el seno del dominio religioso, el elemento profético constituye como una brecha a través de la objetivación. La Iglesia es, por una parte, objetivación y sociedad; por otra parte, comunión y existencia interna. Pero lo específicamente religioso es, justamente, no la comunión interna, sino la relación, *la religadura*. "Se olvida frecuentemente que Dios es primero, y que la religión puede incluso estorbar la comunicación entre El y el hombre. Eso es lo que percibe netamente Karl Barth, y éste es el lado positivo de su teología" (27).

11. La mirada del hombre, que vuelta al exterior le revela el caos, o por lo menos, la contradicción, la antinomia, el misterio creciente, cuando se vuelve al interior le revela su soledad. La sociedad, como objetivación que es, no resulta suficiente para superar ontológicamente la soledad, sino

(23) Id., id., Cinqüème médit.

(24) Id., id., id., 2ème. médit.

(25) Id., id., id., id.

(26) Id., id., p. 90.

(27) Id., id., p. 127.

tan sólo para amortiguarla y hacerla olvidar; y eso a costa de una vida espiritual superficializada, externa, totalmente enajenada. El misterio de la existencia humana, que consiste en “ser-arrojada-en-el-mundo”, no puede ser superado sino con la verdadera comunidad entre el yo y el tú del prójimo, con una verdadera comunión. ¿Cómo alcanzarla, cómo superar realmente la soledad? La soledad es la expresión ontológica de la nostalgia de Dios, declara Berdiaeff siguiendo a Martín Bubber, pero de Dios como sujeto, no como objeto; de Dios como “Tú” y no como “El”. La actividad misteriosa, profunda, interna y libre del espíritu, en la cual es posible la pureza de ese conocimiento auténtico de Dios, no puede concebirse de modo análogo al conocimiento científico. Este llega a contradicciones y antinomias insuperables: la objetivación no las suprime sino en apariencia; más aún —y advirtamos aquí una coincidencia casi literal con la exposición de Jaspers— ellas se multiplican con el progreso del conocimiento objetivo. De todas esas contradicciones, que a veces se hacen intolerables, la solución sólo tiene un nombre, que es Dios. Dios significa precisamente la “coincidentia oppositorum”, para retomar la genial definición de Nicolás de Cusa. Del mismo modo en el mundo interior; sólo en Dios puede encontrarse lo que supera toda soledad; sólo en El puedo encontrar lo próximo y lo íntimo, un sentido commensurable con mi existencia. Aquello sólo a que puedo pertenecer y confiarme absolutamente, entregarme sin reservas, eso es Dios y sólo Dios. Es sólo en el plano espiritual donde puede ser superada la soledad, únicamente en la experiencia mística es donde todas las cosas están en mí y yo en ellas. Es la vía diametralmente opuesta a la objetivación. La verdadera vida, espiritual y mística, se opone a la vida social, que es siempre imitativa, objetivada, y que se limita a poner en contacto cosas extrínsecas y extrañas una a otra, sin comunicación profunda entre sí. Pero la interioridad del hombre con respecto al ser no significa en modo alguno que el hombre, o mejor dicho, *la persona humana*, sea una parte de un todo; pues las nociones de todo y de parte son también nociones objetivas, es decir, resultantes de la objetivación. Así, la parte no puede comprender ni abarcar lo universal, en tanto que la persona sí puede encerrar un contenido universal. Y universalizando su contenido es como ella se realiza. La persona está constituida esencialmente por la unión de lo finito y lo infinito. Se desvanecería sin perdiera sus límites, su armadura, si se expandiera en la infinitud cósmica. Pero la persona no sería tampoco la imagen y semejanza de Dios si ella no gozara de una capacidad infinita. De modo que el conocimiento de Dios es posible por lo mismo que es posible todo conocimiento; o, en otros términos, que toda la teoría del conocimiento tiene un fundamento místico. En efecto, las fuentes de la posibilidad del conocimiento residen en la idea *teándrica*, es decir, en la idea de la acción

recíproca de dos naturalezas, la humana y la divina, que es la idea de la libertad, de la actividad, de la eficacia creadora que es necesario reconocer a la naturaleza humana lo mismo que a la naturaleza divina. La unión de lo finito y de lo infinito que constituye la persona, es lo que da al hombre su naturaleza teándrica. La posibilidad de conocer, para el yo, es siempre posibilidad de trascenderse, y el misterio del Cristianismo es el misterio de la trascendencia del yo en el Cristo, el Hombre-Dios, en su naturaleza teándrica, en el Corpus-Christi.

12. Salvando algunas importantes diferencias, parece análogo, sin embargo, el problema del conocimiento de Dios a través de la personalidad y sus valores, tal como aparece en Le Senne ⁽²⁸⁾. La personalidad sólo es posible porque el hombre puede evitar ser absorbido por la naturaleza y no puede ser totalmente absorbido por Dios: “así como la ciencia perdería al hombre en la naturaleza si el determinismo pudiera ser otra cosa que un ideal del conocimiento objetivo, la religión lo perdería en Dios, si el sentimiento de la impotencia humana, *que se expresa por el dogma del pecado original* ⁽²⁹⁾, no viniera a lastrarla y a frenarla”.

Volvemos con Le Senne al tema kierkegaardiano de la trascendencia y la distancia infinita entre Dios y la creatura, pero ¡cuánto más matizadas ya! “La conexión entre el amor y la fe es más directa que en ninguna otra, porque la fe, inspiración de nuestra existencia, no es nada más que el sentimiento de la inadecuación de todo amor humano al amor infinito. En tanto que ella debe participar del amor divino para no ser un simple epifenómeno del cuerpo, *la fe es ya una posesión de Dios por el hombre*; pero lo propio de esta posesión consiste en estar acompañada no solamente del sentimiento de su inadecuación al infinito, sino también del sentimiento de la alteridad, que de allí debe resultar, entre lo que puede ser el amor en Dios y lo que él es en nosotros”.

Del mismo modo se atempera lo que Chestov llama el “Cristianismo cruel” de Kierkegaard; la religión debe ser severa, sí, porque la sumisión moral se hace receptividad frente a la trascendencia. Pero el amor, cuya existencia en el fondo del misterio ha sido descubierta por el Cristianismo, no es “el amor que mata”, sino un amor creador. “El amor es la generación misma por la cual una existencia espiritual engendra otra existencia espiritual”, de modo que “la religión debe conducirnos a esa fuente para hacer que nos desarrollemos”. Para Le Senne, el contacto con esa fuente bastaría para explicar la estructura de una religión po-

⁽²⁸⁾ RÉNE LE SENNE, *Introduction a la Philosophie*, Troisième édition, Presses Universitaires de France, Col. Logos. París, 1949.

⁽²⁹⁾ Este modo de entender el pecado original como una simple expresión del sentimiento de impotencia ¿no significa volver al intento hegeliano, tan atacado por el primer existencialismo, de “volatilizar” el concepto dogmático y no tomar la Biblia en serio?

sitiva, si le agregamos la comprobación de que el amor es solidario con los otros valores. Siempre el peligro del amor consiste en descuidar las advertencias de la sabiduría (sagesse) y caer así en el subjetivismo, que consiste en dar el nombre de amor a la complacencia del sujeto para con los actos menos desinteresados, y en el quietismo, que consiste en deshonorar el amor divino con los compromisos más inquietantes. *Optimi corruptio pessima*. Por eso los más grandes místicos, cuando han salido de la experiencia cuyo recuerdo guardan como de la unión más sublime con Dios, tienen cuidado de no convertirlo en el origen de una especie de explosión anárquica que dispensaría, sea del contralor de la reflexión, sea de las reglas comunes del deber, sea de la simpatía delicada para con las personas. La religión, que es necesariamente la relación de una organización determinada con la espiritualidad, puesto que ella se propone mediatizar la unión, por el corazón, de las conciencias finitas con Dios, tiene siempre cuidado de canalizar la difusión de las experiencias místicas por las vías de la estructura eclesíastica.

La noción de solidaridad de todos los valores nos sirve para llegar a algo que los unifica al par que los trasciende. El valor supremo es la personalidad. Y el valor de los valores depende de Dios como personalidad absoluta. Por eso la capacidad de percepción de los valores condiciona todos los argumentos sobre la existencia de Dios. Argumentos, decimos, y no pruebas. El existencialismo de Le Senne, por muy lejano que se encuentre de la posición originaria, se ve obligado a seguir negando la validez de las pruebas de la existencia de Dios; pero en realidad lo que se niega es sólo su "carácter absoluto", y por tal se entiende la pretensión de que esas pruebas *fabriquen* en nosotros una certeza que nos sería dada sin nuestra acción. Una prueba debería forzar, mientras que un argumento propone o señala un camino. Y los argumentos de la existencia de Dios son, para Le Senne, los mismos que para la filosofía tradicional; sólo que se presentan como dependientes de una cierta "calidad" de la experiencia vivida, y exigen un tacto, un gusto, una capacidad de percepción armónica de las cosas. Para ser breve, veamos sólo el argumento teleológico o de las causas finales. Si se parte del reconocimiento de la finalidad natural para concluir en la existencia del artista soberano, surge el problema de saber, de antemano, si la naturaleza comporta finalidad. "Si se juzga de esto como lo quiere el realismo, si uno se pronuncia sobre la finalidad de la naturaleza según la experiencia de la percepción, será demasiado fácil negar la finalidad natural. Pero ocurre con la evidencia artística lo mismo que con la evidencia intelectual: ella debe ser merecida. Lo mismo que el orden inteligible del mundo aparece con evidencia al sabio, cuando y aún porque él lo ha discernido o desprendido (dégagé), el orden teleológico, es decir, la finalidad,

aparece evidente a la conciencia artística cuando ella le ha revelado la belleza de las cosas y la alegría de vivir. . . En la medida en que el arte nos conduce por la belleza a ratificarlo, funda el argumento de las causas finales. Pues lo mismo que lo inteligible sería un ídolo si no fuera comprendido por la operación de una inteligencia, la belleza sensible exige el acto de una imaginación, y en un caso como en otro, somos invitados a concebir las emociones espirituales por las cuales los datos de la experiencia son transfigurados, como tentativas de una participación y al mismo tiempo de una contribución de nuestra imaginación, que se ha hecho real, a la imaginación divina" ⁽³⁰⁾.

13. La percepción del valor es, pues, la condición básica para alcanzar al Ser infinitamente trascendente, y aún bastará con ella si se la entiende bien. Pues el que se consagra a valores especiales, sin recordar que ninguno de ellos tiene su título para pretender nuestro servicio y nuestro culto sino en razón del Valor absoluto de donde cada uno irradia, corre el riesgo de ser arrastrado a hacer de él la tentación de una pasión y, por consiguiente, de convertirlo en valor negativo. Por eso "la visión plenaria del valor debe consistir en lanzarse más allá de todas las especificaciones que el valor puede recibir; es, propiamente, la visión del Infinito como fuente universal. En él, en la medida en que nos eleva, por el concurso de la energía y del arte que le consagramos, se encuentran un mérito que no se cree un derecho, una gracia que no manifiesta una arbitrariedad, un trascendimiento de nosotros mismos y la trascendencia del Espíritu universal. En él gustamos un momento la vida eterna" ⁽³¹⁾.

Con razón F. Cayré ⁽³²⁾ dice que la trascendencia bien afirmada mantiene un profundo sentimiento de humildad como creatura, que no podría pretender las intimidades naturales que proponen en estilo plotiniano a sus discípulos ciertos filósofos. Este ideal tan noble, (el propuesto por Le Senne) ¿es accesible a la filosofía? Cayré responde negativamente, y responde bien. Hemos visto en el primer existencialismo un rechazo injustificado de la filosofía en provecho, así se creía, de la religión. Paso a paso nos hemos ido acercando a una filosofía que pretende lograr, por sí sola, la salvación. Y es digno de notarse el acierto de Cayré en cuanto ha dado con el nombre clave de esta posición: Plotino. Berdiaeff lo reconoce expresamente: "Plotino era hostil a la religión, que exige un mediador para la salvación, en tanto que la sabiduría filosófica obtiene la

⁽³⁰⁾ Ob. cit., p. 393.

⁽³¹⁾ Ob. cit., p. 399.

⁽³²⁾ *La Philosophie de Saint Augustin et l'Existentialisme*, Revue de Philosophie, 1946, Deuxieme éd., 1947, p. 31.

salvación sin mediación”⁽³³⁾. Es la filosofía de la que Kierkegaard, Chestov y Dostoievsky habían querido desgarrarse tan violenta y dolorosamente. Esa religión y esa filosofía parecían decir como el Nerón de Racine:⁽³⁴⁾

“J’embrasse mon rival, mais c’est pour l’étouffer”

En ambos casos, la pretensión de absorberlo y dominarlo todo, ha trabado, en vez de favorecer, el desarrollo plenario de las fuerzas naturales del hombre, o su posibilidad de conjugarlas armónicamente con las exigencias de su vocación sobrenatural.

CARLOS MANUEL HERRÁN

⁽³³⁾ *Cinq, médit.*, p. 13.

⁽³⁴⁾ *Britannicus*, IV, iii, 1314.