

Existencialismo

y

REVELACION

Enrique M.^a Borrego Pimentel S. J.

LO primero que se habría de conceder para desarrollar este punto de vista es el carácter familiar que ha adquirido ya en nuestros días este vocablo impresionante de *existencialismo*. Con ello puedo libremente desnudarlo de su "ismo" histórico para tratarlo con la familiaridad de lo diario, como un concepto que se ha infiltrado en nuestra actitud de pensadores sobre la vida y el sentido de nuestro quehacer en ella, sentido último y radical, en el que interviene toda concepción filosófica que trate de ser respuesta.

Existencialismo, será, pues, desde ahora, en estas cuartillas, *una manera particular de enfrentarse con la interrogación humana sobre la existencia, sin identificarse por ello con los existencialismos históricos que han ido desarrollándose concretamente en las más turgentes filosofías del momento actual.*

Nos llamaremos, pues, existencialistas por el simple hecho de interesarnos por nuestro destino. No se trata de afirmar una postura de moda o adop-

tar una fórmula desesperada como conclusión de unos esfuerzos más o menos débiles por encontrar en las propias disquisiciones un esclarecimiento de nuestro destino. Eso es un existencialismo concreto, cerrado en los límites del hombre primitivo que resulta ser siempre todo el que ignora la posibilidad de una salida hacia lo trascendente. (El hombre sin Dios es, en este sentido, más elemental, más escasamente humano que el hombre del mito).

Es posible un existencialismo abierto a cualquier respuesta. Ya este concepto no obedece a la actitud tomada como solución, sino a la actitud inicial del hombre que se propone como tarea dilucidar el sentido de la existencia, la suya, por la pregunta radical que supone el encontrarse, por el mero hecho de ser, en una encrucijada.

La toma de conciencia de esta situación es una conquista de los últimos tiempos. Europa ha sido captada por la preocupación del sentido de la existencia. Sólo la circunstancia eventual de una Europa sin Dios ha hecho que



los existencialismos surgiesen caracterizados ya por la desesperanza y hasta por la náusea de la nada.

El Cristianismo ha sido siempre un pensamiento de existencia. Hasta se puede afirmar que el existencialismo —tomado como acabo de indicar, como punto de partida— es una forma profunda de la Teología cristiana.

Actitud como presupuesta

El hombre, aun el hombre cristiano, ha cambiado en la Historia lo suficiente como para formularse distintamente en las diversas edades la pregunta radical por la existencia.

La actitud que subyace en esta pregunta ha seguido un derrotero pa-

ralelo al desarrollo de la epistemología vigente en cada momento de la cultura: de la objetividad máxima —realismo exagerado llegó a llamarse— al subjetivismo, a la prominencia de lo inmanente. De esta forma se explica que un mismo pensamiento cristiano haya sido desarrollado desde la absoluta exterioridad de una filosofía objetivista hasta la inmanencia exclusivista de nuestros días.

Naturalmente, la interpretación católica del contenido de la Revelación ha permanecido sustancialmente al margen de este proceso de interiorización porque la Teología no tiene un punto de partida humano. En ella se nos ha dado algo objetivo —“el dato”— procedente de Dios. Ante una apertura que el hombre no ha conseguido con su esfuerzo, que le ha sido dada desde fuera, desde lo trascendente precisamente, no es necesaria, no lo fue durante siglos, una toma de conciencia desde la interioridad del hombre que se pregunta por su propio sentido. Este lo encuentra en el contenido del dato revelado.

Sin embargo, siempre ha surgido en el mismo seno de la Iglesia, entre los mayores pensadores, la necesidad de una filosofía. Era la fuerza de una interna necesidad latente en el hombre que busca en sí mismo, en el ser de las cosas que toca y constata a cada paso, una forma de justificación de esa actitud suya al aceptar el dato revelado.

Existe, pues, desde el principio, en los medios cristianos, una filosofía que tiende hacia la desnudez de estructuras objetivistas como fuentes del conocimiento; se diría que hacia una fenomenología en sentido amplísimo (1), que

(1) Son intentos más o menos radicales y profundos por encontrar un sentido total a la existencia. Un sentido que no es la esquematización de todo lo existente sino la *orientación* del hombre que piensa en un mundo en donde

se preocupa por el esclarecimiento del sentido de la existencia. Todos aquellos intentos fueron, a su modo, existencialismos.

Estos existencialismos tomaron formas diversas, casi siempre primitivas, en busca de una incorporación a la Teología; y la Teología se fue haciendo a la medida de estas exigencias del pensamiento filosófico. Quiero tornar la vista a esta integración filosófico-teológica, en un brevísimo recorrido desde los comienzos del problema.

De la vieja filosofía a la primera estructura teológica

Sin duda se opusieron a esta integración algunos grandes escritores de la antigüedad cristiana, como TERTULIANO. “La verdad sólo hay que esperarla como algo que se da plenamente al hombre de la fe”. Sin embargo, desde S. JUSTINO, que reconoce la plenitud de la verdad como sólo posible en la Revelación (2), se ve ya en la filosofía ciertos atibos de esa “verdad-respuesta” o “verdad-apertura”. Justino participa de la opinión común en los primeros siglos de la Iglesia de que filósofos como Platón aprendieron de Moisés verdades fundamentales e intenta probarlo largamente (3). Como parte del supuesto de que la verdad no puede co-

se encuentra perdido. De aquí que una filosofía de este signo tenga posibilidades de abrirse camino hasta la Revelación. El plan de Dios ilumina la existencia y el misterio de lo desconocido queda valorizado y en equilibrio para el hombre de la fe.

(2) *I Apología*, V, (P. G. 9, 336); *II Apol.*, VII, (P. G. 9, 457). La misma idea aparece en la obra *Discurso exhortativo a los Helenos*, atribuido por largo tiempo a JUSTINO. Esta idea es también común a TACIANO, su discípulo, y a muchos Stos. Padres hasta S. Agustín.

(3) *I. Apol.* XCIV, (P. G. 9, 396); *ibid.* LX, (9, 120).

nocerla ningún hombre (4), supone en los filósofos y en los oráculos antiguos una especie de inspiración. Y así, la verdad es como si un "plectro divino" bajase del cielo y usase de los hombres —los profetas— como si fuesen cítaras o liras y en esta música surgida del contacto se nos manifestase el conocimiento de lo divino (5).

Tras él sigue una cadena de figuras del pensamiento cristiano claramente ligadas a la filosofía griega. S. CLEMENTE DE ALEJANDRIA exige una especulación filosófica para crear el clima propicio a la fe. Se debe constatar el carácter de utilidad, de medio ordinario, que adquiere la Filosofía a sus ojos. Tal vez, dice, el filosofar es algo dado por Dios a los griegos directamente antes de que les llegase la llamada del Verbo (6). La Filosofía es así una especie de purificación ante una verdad completamente dada desde fuera (7). Y sobre la dialéctica "filosofía más fe", aun con su cierta oposición de origen, se llega finalmente a la "gnosis" (8). Esto constituye el desenlace de una auténtica aventura como es la pregunta por la existencia. En la hondura de la filosofía griega se halla un vestigio de la Revelación (9); y "si se reúnen de nuevo sus fragmentos esparcidos y se reconstruye su unidad, se contempla-

rá, sin peligro de error, el Verbo integral, la Verdad" (10).

Todo esto es aceptar la situación del hombre que se pregunta desde su radicalidad ontológica; una cuestión que debería terminar en la divergencia torturante de tantas filosofías (11), de no haber encontrado la integración del sentido de todo fenómeno radical en la Revelación que nos ha sido dada en el Verbo.

Orígenes

Igualmente, ORÍGENES, el espíritu, tal vez, más elevado de la Escuela de Alejandría, cree en la Filosofía como en "un prelude para el Cristianismo" (12). Pero, como Clemente mismo, queda enclavado en el final del siglo II y primera mitad del III, y su toma de conciencia, su situarse metafísicamente ante la Teología, tal vez se quede reducido a un esclarecimiento de conceptos. Es, en conjunto, su filosofía una visión mítica e imaginativa del mundo fenoménico en la que se destacan unos cuantos conceptos de cierto calado con los que ataca una disquisición teológica (13).

El dato revelado aparece en formas simples "quia sunt" (porque está ahí), pero la pregunta del hombre por la radicalidad de todo esto que se encuentra siendo, es decir, el "quomodo" (cómo) y el "unde" (de dónde) del ser total, será siempre una lucha —el esfuerzo de una Teología—; pues sólo del esclarecimiento del dato revelado pende una plena apertura para la existencia humana (14). Distingue, como Clemente, la

(4) *II Apol.*, X, (P. G. 460). El hombre puede radicalizar su búsqueda en la más profunda filosofía, pero encuentra a cada paso la contradicción, no llega a conocer el sentido de la existencia hasta conocer al Cristo.

(5) Esta comparación es del diálogo citado en la nota segunda, atribuido a Justino. Crf. P. G. 6, 256-57.

(6) *Stromata*, 1, 28, (P. G. 8, 717). *Sources Chrétiennes*. Editions du Cerf. Paris, 1951, pág. 65. Pasajes similares en o. c. 7, 20, (P. G. 9, 425); 1, 30, (P. G. 8, 721, *Sourc. Chrét.* p. 67); 1, 33, (P. G. 8, 728, *Sourc.* p. 70).

(7) o. c. 1, 33, (P. G. 8, 728).

(8) o. c. 7, 57, (P. G. 9, 481).

(9) No se juzga aquí sobre la corrección de esta postura. Se explica, sin embargo, dada la opinión común entre estos pensadores. Crf. citas más arriba de S. Justino.

(10) o. c. 1, 57, (P. G. 8, 756, *Sourc.* p. 92).

(11) o. c., 1, 98, (P. G. 8, 816; *Sourc.* p. 123).

(12) *Epístola a Gregorio*, (P. G. 11, 88).

(13) Crf. «*De los principios*» 1, prolog., 9, (P. G. 11, 120).

(14) o. c. P. G. 11, 116.

fe vulgar y la "gnosis", la fe a secas y la fe "con razón y sabiduría" (15); tiene una exigencia de que la Teología no se reduzca a ser un simple enunciado de su fe: ha de enmarcar, por el contrario, toda una teórica de la existencia. Es el hombre de la "gnosis" el único que puede intentar esta síntesis: el Verbo, revelación de Dios, como sentido de todo cuanto existe (16).

Hay ya una angustia en el mismo filosofar cuando éste es sólo un existencialismo cerrado sin una perspectiva de Revelación (17). Es la situación de los filósofos paganos. Buscando una salida desesperada en la forma cósmica como sentido e imagen de Dios, la han perdido, quedándose en esa misma forma por no decidirse a dar el paso: la aceptación de una Revelación desde fuera, el Verbo. Y Orígenes los considera inexcusables en su incertidumbre metafísica o en su idolatría, recurso último de su filosofar cerrado (18): como el caso sartriano, que es la misma situación desmitificada. En último término, dice Orígenes, el filósofo ha ocultado —o rechazado— la verdad recibida del mismo Dios (19). Orígenes hubiera llevado de la mano a J. P. Sartre hasta el momento fatal; luego le habría propuesto la solución: "Se encuentra a

Dios cuando uno reconoce, después de haber hecho todo lo que está de su parte, que se tiene necesidad de él" (20).

El "existencialismo místico" del siglo IV

Hasta el momento histórico del esquematismo de las esencias y de la integración de los universales porfirianos en la ideología filosófica dentro del Cristianismo, se estuvo buscando una respuesta a la incógnita de la existencia a partir de la observación inmediata de lo que se nos da originariamente como el "yo" y "lo demás". Era un existencialismo embrionario, no nacido aún de la ya centenaria pregunta europea, pero extrañamente próximo al nuestro, (al que puede ser posible en el futuro), por encarnarse en la íntima conciencia que el hombre tiene de su "ser en" y "para", y la indigencia de una verificación plenificante del sentido de su vida, esperada instintivamente de afuera en una revelación del trascendente.

Todo esto fue lo que supuso la prevalencia platónica. Es preciso, desde luego, llegar al siglo IV para que una cierta madurez de pensamiento filosófico cristiano llegue a afirmar el carácter inmanente de los fenómenos originarios del conocimiento a partir de los cuales se formulase la pregunta de existencia. El "yo" descubierto en su propio manifestarse resulta ahora un verdadero punto de partida hasta el ser trascendente. Así lo formula S. ATANASIO DE ALEJANDRIA (21), para el que adquiere mística importancia esta concepción del hombre como "ser-para".

Es posible ya, por tanto, en una Teología primitiva, encontrar en el "en-

(15) *Contra Celso*, 1, 13, (P. G. 11, 680).

(16) *Ibid.* Cfr. el comentario a S. Jn. 2, 1, ss., (P. G. 14, 104, ss.); *Contra Celso*, 3, 58, (P. G. 11, 997), donde se hace alusión al sentido de la Filosofía cristiana. Cfr. también la obra de HENRI CROUZEL, «*Origène et la philosophie*», Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1962, sobre todo págs. 172, ss.

(17) Com. a Rom. 1, 17, (P. G. 14, 864).

(18) *Ibid.*

(19) Las razones que aduce son oscuras y requieren un estudio (P. G. 14, 862). Lleva al extremo, en mi opinión, la coincidencia de una revelación de Dios que hace posible su conocimiento en el plano natural (recuérdese a Justino), con la Revelación del Verbo. De aquí que culpe a los filósofos paganos que habiendo conocido a Dios, (conocimiento natural), no lo adoran (rechazando la posibilidad de entrar en el conocimiento de fe).

(20) *Contr. Cels.*, 7, 42, (P. G. 11, 1481).

(21) *Discurso contra los Gentiles*, 30, (P. G. 25, 60).

simismamiento" (22) el punto de partida hacia un *situarse* metafísicamente ante el ser. Y es preciso caer en la cuenta de que S. Atanasio no trata de una teoría deducida de principios sino de una experiencia (23).

S. GREGORIO NACIANCENO reconoce igualmente algo así como un carácter de "gnosis" al conocimiento de Dios en su más alto grado. La Teología se *contempla* y exige una actitud previa, una cierta iniciación que supone una fase posterior a toda pregunta radical y es como una salida de la inmanencia cósmica (24). Por ello, no es su Teología un mero esclarecimiento de la palabra revelada, de lo que hay ya dado y *está ahí* —la Escritura—, sino algo más: una marcha en el camino de la experiencia en una pretensión casi desesperada de ver "el rostro de Dios".

Es una aseesis especial en cuyo término aparece la forma de un *existencialismo místico* como una especie de perplejidad ante el fracaso a las puertas mismas del ser: Porque cree ya el hombre de la "gnosis" que va a ver "la naturaleza primera y sin mezcla como es conocida de la misma Trinidad" (25) y sólo ha llegado a ver "las espaldas de Dios", desenlace imprevisto del drama existencial y, a su modo, desesperada *respuesta* a la tentativa humana. Pero es también respuesta positiva: con ella se esclarece el sentido de la existencia

(26) y Dios plenifica de contenido la visión de todo lo que es en torno nuestro. "El hombre no ha descubierto jamás —ni podrá descubrir— lo que es Dios en sí mismo" (27) pero "le es de máximo interés llegar a la afirmación de que "algo existe y esclarecer finalmente qué es eso que existe" (28).

Esta actitud que se ha mantenido hasta entonces en la historia de la Teología adquiere en el Nacianceno una fisonomía hasta cierto punto trágica, muy actual en lo que tiene de empeño en abrirse camino hacia la plenitud del conocimiento. Pero es en las páginas de S. GREGORIO DE NISA donde esta situación se hace crítica y desesperada (29) hasta el punto de abandonar las elucubraciones de una teoría metafísica intelectual (30) y lanzarse a una fenomenología mística —si cabe conceptualarla de esta forma—, una fenomenología del "ser-en-gracia" (31). En él se

(26) o. c. 5 y 6, (P. G. 36, 32).

(27) o. c. 17, (P. 36, 48).

(28) o. c. 5, (P. G. 36, 32). Es casi la frase literalmente traducida.

(29) Cfr. su *Comentario al Cantar de los Cantares*, Hom. XII, (P. G. 1024-1029). Aducir estos textos debería suponer una exégesis en la que quedara desentrañada la dialéctica a que me he referido con el nombre de *existencialismo místico*. El autor de esta homilía XII comenta el cap. 5, vv. 5-7 del *Cantar*. En un ambiente de tensión en torno al conocimiento de Dios, de aspiración humana radical, hay una idea base, constante: una manera de llegar al conocimiento del ser que excede toda inteligencia, «no quedarse en los conceptos obtenidos» pues él supera todo concepto. Este es el presupuesto para la «experiencia» en el conocimiento de fe, de la que habla en su interpretación de la vida de Moisés. Cfr. P. G. 44, 377, ss.

(30) *Vida de Moisés*, (P. 44, 377).

(31) Una femología del «ser-en-gracia». Es como admitir, en general, una ontología del «ser-en-gracia». No cabe duda que el ser concreto que es el hombre queda profundamente caracterizado por esta nueva perspectiva de la gracia. Los fundamentos de esta filosofía, no trazada aún, son los mismos fundamentos ontológicos de la gracia y su manifestación en la nueva actividad de que se hace capaz el hombre de la gracia, capacidad de un conocimiento

(22) Recuérdese el sabor orteguiano de este término para tomarlo como punto de partida. Posteriormente este ensimismamiento conduce a una mistificación, sobre todo en S. GREGORIO NISENO, como veremos. Cfr. para un concepto del ensimismamiento, ORTEGA y GASSET, «*El hombre y la gente*», Rev. de Occidente, Madrid, 1962, p. 23 y ss.).

(23) o. c. 30, (P. G. 25, 61); es la experiencia del alma que se constata en el hecho de pensar y desear un destino eterno. Cfr. o. c. 32, (P. G. 25, 64).

(24) *Primer discurso Teológico*, 3, ss., (P. G. 36, 13).

(25) *Segundo discurso Teológico*, 2, ss., (P. G. 36, 28).

encuentra, tal vez, con una clara expresión, el verdadero origen de un posible existencialismo místico como visión filosófico-teológica de la existencia (32).

Sin duda, esta afirmación mía puede resultar inesperada. Es preciso leer en su obra que el conocimiento de la realidad espiritual deja al espíritu insaciado y esta situación se acusa a medida que se profundiza más en la contemplación (33). Entonces viene la decisión sorprendente: "Es preciso entrar en la tiniebla", es decir, dejar el discurrir y relacionarse de los conceptos en vistas a una intuición de orden existencial como únicamente la puede realizar el hombre de la fe (34).

misterioso (conocimiento de fe y una especial intuición que le ahonda en la unidad del ser total y en su comprensibilidad —esta es la expresión filosófica que adquiere, desde esta nueva ontología, la caridad como algo real que afecta al ser humano—). Todo esto es algo que añade a la expresión analógica una íntima vivencia de «ser trascendido» por Dios y, a la vez, de *participar* de tal forma del ser que le trasciende que su propia existencia tiene un signo de tensión hacia una cierta unión. No creo que haya que aclarar que este «ser-en-gracia» no se identifica por convertibilidad de conceptos con el «estar en gracia de Dios» en el sentido usual de no tener pecado, y estar en posesión de la gracia santificante, sino que para el «ser-en-gracia» hasta la posesión del estado de fe sobrenatural.

(32) *Sobre las Bienaventuranzas*, 6, (P. G. 44, 1269 ss.). Esta filosofía mística tiene, sin duda, un origen en la concepción platónica del «BONUM». Dios comunicó al hombre su ser «bonum» hasta el punto que lo «inesenció», lo «consustanció» (palabras del propio Niseno, confr. o. c. 44, 1272). «Así, pues, continúa, el que se ve a sí mismo, intuye en sí mismo aquello que busca» (ibid.). Esta es, a mi ver, la fórmula clave de este «existencialismo» immanente y abierto, apoyado en el «ser-en-gracia» como punto de partida.

(33) *Vida de Moisés*, P. G. 44, 376.

(34) Ibid., 377. A esta interpretación se aproxima también CHARLES DE MORÉ-PONTCÉBAUD, S. I. en su obra «*Du Fini à l'Infini*», Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1957. Cfr. además J. DANIELOU, al que sigue el autor citado: «*Platonisme et Théologie Mystique*», Paris, 1944.

Nos encontramos con una consecuencia muy evolucionada del Platonismo cristiano similar a la de Atanasio o el Nacianceno, pero más decidida. Hace el de Nisa tanta fuerza sobre esta fenomenología mística que sólo se salva su ortodoxia si se interpreta su enseñanza como una **TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EXISTENCIAL** (35) que supera pero no niega un conocimiento objetivo y analógico según lo formuló repetidamente el Magisterio de la Iglesia (36). El Niseno admite formalmente el conocimiento objetivo y analógico en el discurso sexto sobre las Bienaventuranzas (37).

De Descartes al individualismo filosófico

Desde la posición definida del Niseno se extiende una amplísima ruta pasando por S. Agustín, S. Buenaventura y el Tomismo hasta *las Escuelas*. El recorrido sería sumamente extenso. Aunque prescindamos de él, hay que decir que al avanzar la Edad Media, cuando la cultura va siendo exclusivamente cristiana, la radicalidad de la pregunta por el destino humano cede el paso cortésmente —o tal vez sin conciencia de ello— a la nueva filosofía objetivista, al Aristóteles del Medioevo. Esto y la conciencia de la Cristiandad, de poseer toda la verdad en las Escrituras y la Tradición, hizo que la Teología no fuese ya un término, una salida a la aporía que supone todo existencialismo en su fase inicial. Desde en-

(35) Es decir, como un modo de conocimiento existencial. Este modo particular es aquí el que resulta a partir de una situación sobrenatural, es decir, el conocimiento de fe. Una teoría del conocimiento existencial habrá de confirmarlo en ulteriores trabajos.

(36) Cfr. Concilio Vat. I, sec. III, c. 2. (Dz. 1785); can. 1. (Dz. 1807).

(37) *Bienaventuranzas*, 6, (P. G. 44, 1268-1269).

tonces la Teología fue haciéndose cada vez más desde sí misma. No había oportunidad para un existencialismo porque el hombre no se sentía perdido en lo cósmico, porque creía poseer la respuesta a toda posible pregunta de existencia, se la tenía ya de antemano y sólo había que desentrañarla.

No se adaptó fácilmente la Teología a la nueva situación que creó el pensamiento europeo a partir de DESCARTES. El filósofo que había aceptado hasta entonces los principios por la autoridad de sus mayores, giró de pronto hacia sí mismo y quiso radicalizar su actitud frente a la existencia. Ya no existe la Academia Antigua; no tiene sentido la Estoa ni hay pitagóricos, epicúreos o platónicos. No es ya posible encontrarse con la palabra de Sócrates invocando autoridades casi divinas. Platón mismo, en su altura única, invocó los asertos de sibilas y poetas de los dioses.

Pero a partir de Descartes, los "ismos" filosóficos no obedecen ya a formas de epigonía cerrada; más bien a adhesiones racionales a una manera de pensar, no a una autoridad. Surgen los cartesianos que no hablan en nombre ni por autoridad de Descartes. No hay cartesianos pero sí un nuevo punto de vista se ha hecho imprescindible al pensador europeo. Luego, kantianos y neokantianos que se alejan progresivamente del que no fue nunca oráculo sino mero iniciador; aparecen los nuevos "ismos", más o menos difundidos, de los últimos siglos, idealismos, empirismos, nuevas dialécticas, etc. hasta obtener nombres aislados de acusada individualidad como Dilthey, Husserl, Scheler, Bergson, Sartre, Jaspers, Ortega, Heidegger, lo que supone tantas filosofías como filósofos y, por ello, se puede afirmar sin duda alguna que la filosofía no es hoy una ciencia en progresión de estructura sino un intento de verificar personalmente la búsqueda del propio destino.

Desde KANT el método filosófico tiende a hacerse fenomenología. Lo es ya en esbozo el trabajo de Kant desde el momento en que rechaza toda la estructura metafísica de su ambiente y se dispone a *examinar* hasta dónde llega la capacidad del hombre para esclarecerse el sentido del ser. Su sistema de esquematización trascendental y sus dos grandes resultados, la Razón Pura y la Razón Práctica (que es la misma Razón Pura), junto con la planificación de las categorías para el conocimiento fenoménico, constituyen claramente una *descripción* más o menos acertada; y una descripción de esta índole, aunque enmarcada en un medio de expresión racionalista, es una fenomenología, en un nivel, desde luego, primitivo y con la rigidez de su siglo (38).

Lo cierto es que el hombre de hoy, tanto el filósofo sin Dios como el que se abre a una Teología de la Revelación, parte de una situación metafísica y emocional muy distinta de la del hombre antiguo; y la Teología debe enfrentarse con esta situación del filosofar contemporáneo como en otro tiempo lo hizo frente a muy diversas situaciones.

(38) KANT presenta como fin último de la naturaleza de la Razón la necesidad de afirmar —por su interés *práctico*— tres objetos fundamentales: la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios (*Kritik der reinen Vernunft*, 519. Cito la ed. de la *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1902 ss.). Para KANT, la Filosofía no tiene otro fin que estos tres problemas (o. c. 250). La visión de la crisis existencialista queda determinada de la siguiente forma: yo no puedo *saber* nada del trascendente hacia el cual me siento ineludiblemente inclinado; pero *debo hacer* (por exigencia íntima) como si Dios existiese y yo fuese libre e inmortal; luego *tengo derecho a esperar* que existan estos objetos que se me imponen (o. c. 522 a 526). Este existencialismo queda caracterizado con la frase; «la esperanza llega en definitiva, a la conclusión de que algo *es* (lo que determina el último bien posible) *porque algo debe suceder*» (o. c. 523). Cfr. también la introducción al curso de Lógica, *Logik* (en Cassirer), VIII, p. 343.

No se trata de corregir errores o defenderse de peligrosas tendencias del pensamiento; esta apologética ha existido siempre. Tampoco es que esté la Teología en trance de cuajar en una u otra estructura determinada. El pensamiento cristiano, con todo lo que ha incorporado en la Historia, es una cultura original, de signo propio e incluso único; con capacidad de seguir incorporándose elementos extraños pero incapaz en absoluto de transformarse en otra distinta. Su carácter es indeclinable.

Pero la Teología actual vive en clausura. El mundo intelectual la desconoce y sólo una casta de este mundo —la intelectualidad eclesiástica (39)— tiene acceso pleno a ella por su preparación especial. ¿Por qué no hacer un esfuerzo por esclarecer la ruta de la pregunta humana en todas sus exigencias desde sus más primitivas formulaciones? Puesto que la principal tendencia de la Filosofía moderna está ya, como he intentado mostrar, en los Stos. Padres de la Iglesia, sobre todo, en los del siglo IV, no es difícil aceptar esta nueva perspectiva. Piénsese en el esfuerzo de Gabriel Marcel; también ha intentado este esfuerzo, aunque al margen del Catolicismo, H. BERGSON; ha valorado al máximo lo que he llamado existencialismo

(39) Sin negar por ello fenómenos aislados de Teología seglar. Pero aún ésta puede llamarse eclesiástica desde el momento en que se hace sólo para este ambiente cerrado.

místico en su "morale ouverte" (40). Pero sin llegar a extremos penosos de sostener, podemos partir del supuesto que el filósofo es un modo de revelación —natural— que Dios ha inmerso en la estructura humana y que se desarrolla en orden a la Revelación del Verbo y llega así a su plenitud, siendo a la vez un esclarecimiento de esta misma Revelación.

El hombre que piensa hoy, y sobre todo, el que nos va a estructurar una filosofía no hecha aún, se plantea o se planteará el hecho religioso como un dato ineludible (41). Urge una Teología que no sea simplemente norma negativa para el filósofo católico sino que ilumine positivamente el filosofar humano. No debe progresar al margen de la inquietud de la mayoría; ha de ser el término de esa inquietud, un caer en la cuenta del sentido de todas las cosas; debe hacer familiar el camino de la Revelación al hombre que se abre al sentido de la existencia.

(41) Es hora ya de pensar que el hombre de la fe no puede prescindir de esta realidad cuando se trata de encontrar sentido a su propia existencia; si esta gracia de la fe es algo ontológico y capacita efectivamente al intelecto humano para un conocimiento especial, es razonable sospechar que puede ser esta situación iluminadora en gran manera del filosofar, siendo incluso su punto de partida hacia una interpretación metafísica de la experiencia.

(40) Y como no bastaría la experiencia mística sobrenatural para dar una certeza definitiva en filosofía, postula una «expérience privilégiée» basada en una fenomenología (*Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, p. 265).