



El Existencialismo Cristiano

Por VICTOR ANDRES BELAUNDE

I

La filosofía existencialista —yo entiendo por tal la que parte de nuestro existir condicionado, circunstancial y finito— ha planteado en un nuevo terreno las relaciones del pensamiento judaico-cristiano y el pensamiento griego. Este, informado por la idea de cosmos que supone el orden y la armonía, e imbuído de una espontánea objetividad, no fijó su mirada en el mundo interior del hombre. En el propio Heráclito la fuga de las cosas se realiza dentro del ritmo del logos y cumple la ley suprema de la armonización de los contrarios. La consideración de lo perecedero, de lo claudicante, de lo finito, de lo personal, es el aporte judaico-cristiano.

Decimos que es un nuevo planteamiento, porque, aún entre escritores católicos hay la creencia de que desde el punto de vista filosófico, el pensamiento occidental es un simple desarrollo o adaptación del pensamiento helénico. Esta posición, insostenible después de los estudios de Windelband, Dilthey, Max Scheler y el propio Gilson queda por tierra si se considera que la corriente existencialista, reacción contra la rígida dialéctica de Hegel, superación del fenomenismo y trasunto del angustiado vivir contemporáneo, no se concibe sin la influencia de las ideas de caída, transitoriedad y angustia que vienen de la tradición bíblica. De aquí la tremenda actualidad de San Agustín, genio que representa lo que podía llamarse el aporte escriturario en el pensamiento helénico y que personifica la revolución que trajo el Cristianismo en el orden filosófico. San Agustín es un genio síntesis. En él afluyen las corrientes platónica, aristotélica y plotiniana. Las armoniza a la luz de los Libros Santos, añadiendo elementos nuevos

sobre la experiencia interna y la personalidad del hombre que no sospechó el pensamiento griego. Es un filósofo cumbre que domina así dos vertientes; la del panorama de la antigüedad y la que anuncia el mundo moderno. San Agustín es el Padre de Occidente.

II

¿Qué agregó San Agustín a la tradición platónica, aristotélica y plotiniana? ¿Qué podía haber más allá de la idea de Bien de Platón, del Motor Inmóvil y del Acto Puro de Aristóteles y del Uno inefable de Plotino? Hay que tener en cuenta que la idea de Bien es coeterna con las otras ideas subsistentes por sí mismas, que el Motor Inmóvil es coeterno con la materia que informa y mueve, y que el Uno se identifica en cierto modo con los seres que de El emanan. No había pues en el Dios del pensamiento griego la unicidad en la plenitud del ser, por lo que se refiere a Platón y Aristóteles, y la absoluta trascendencia, por lo que se refiere a Plotino. La idea de Bien preside serenamente un mundo de esencias. Del Acto Puro pende una teoría de formas en armoniosa jerarquía. El pensamiento griego conduce a un poliideísmo en Platón y a un larvado inmanentismo en Aristóteles y a un panteísmo claro en Plotino. ¿Dónde está el amor en esta concepción filosófica? El Eros platónico es la inclinación o el ansia de lo limitado o imperfecto y la emanación de Plotino es obra de una necesidad ineluctable. El genio de San Agustín completará y transformará la teodicea griega con un nuevo aporte, que llamaremos jeováico: la definición hecha a Moisés por Dios mismo: Yo soy el que soy. Sólo Dios es, por la plenitud del ser, por la eternidad, elementos que envuelven y suponen la aseidad. Las ideas dejan de tener existencia separada o sustantiva y estarán en Dios; el universo es creado y representará en perfecta gradación el ser. Al elemento jeováico San Agustín agregará el elemento juanino: el aporte original del Nuevo Testamento: Dios es amor. El mundo reflejará ese amor, realizando las ideas del Logos, del Verbo de Dios, en el cual se encuentran así las causas ejemplares de todas las cosas.

Esta última concepción determina una cosmología muy diferente de la platónica: el mundo sensible no es un mundo de fantasmas y de sombras, reflejos percederos de eternas esencias independientes. Cada ser es una realidad concreta, con forma y belleza, trasunto de un pensamiento divino; belleza y vida, número, orden y medida rigen este cosmos. Agustín se aparta de Platón y se acerca a Aristóteles, pero lo supera, porque aquellas formas se derivan de Dios; Dios ha crea-

do los gérmenes de todas las cosas y ha fijado su desarrollo; la muda armonía del Estagirita se convierte en un viviente poema de belleza. Así aparece el segundo elemento bíblico, que podríamos llamar *sálmico*, porque viniendo del Génesis encuentra su magnífica expresión en los himnos hebreos. Dios ha creado todas las cosas; los cielos y la tierra narran la gloria de Dios; en frase de San Agustín todos los seres nos dicen: "Admira nuestra belleza" Dios no es el lejano Motor Inmóvil, Dios crea, sostiene y anima su obra, rige el movimiento de los astros, ordena las lluvias, fecunda la tierra. Entre el hombre y el cosmos se establece una fraternidad de vivencia, de contemplación y de belleza. Es la fraternidad franciscana; mas expresiva que la frase "sentimiento cósmico de la vida".

III

Se dirá sin embargo que hasta este momento la estructura filosófica importa una teodicea platónico-aristotélica coronada por el elemento jeováico y el elemento juanino, y una cosmología aristotélica sobre la que flota el aliento y el esplendor *sálmico*; la creación reemplaza a la emanación plotiniana, podría decirse que es una cosmología influida por Plotino pero con acento cristiano. Mas hay un tercer elemento judaico que palpita en las páginas de los Libros Santos desde el Génesis hasta el Eclesiastés y que se refiere principalmente al hombre, a su finitud, a la vanidad de sus propósitos, a la huída de las cosas; elemento que rompe la armonía platónica y la serena jerarquía de formas de Aristóteles introduciendo por lo que se refiere al hombre un elemento nuevo y desconcertante. A este elemento lo llamaremos *eclesiástico*, por tener en el Eclesiastés sus fórmulas punzantes y definitivas. San Agustín utilizará este elemento en su antropología, que adquiere así un sello de absoluta originalidad; pero su genio filosófico no se limitó a esta utilización: a través de ella y con motivo de ella, ahondando en ella, descubre el mundo interior, el mundo de la subjetividad, de la experiencia íntima, y exalta la grandeza del pensamiento y la unidad de ese pensamiento, y por lo mismo la unidad de la persona; la memoria conserva el pasado, y la voluntad nos proyecta al porvenir; el mundo interior unificado por el alma es un maravilloso descubrimiento que hace del microcosmos algo superior en calidad y en esencia al macrocosmos; ese centro del mundo interior, esa unidad anímica es libre, y el hombre por la unidad y por la libertad es la imagen de Dios.

El alma no está encerrada o es prisionera del cuerpo como creía Platón: es una forma, pero que no se identifica ni se confunde con la materia; la personalidad del hombre no es solamente el alma, es la unidad misteriosa del alma y del cuerpo; las palabras de San Agustín son categóricas en esta materia: "El alma se une al cuerpo en la unidad de la persona y para constituir una persona". Esta antropología corrige a la platónica y liberta a la aristotélica del absoluto condicionamiento de la forma por la materia, cuando afirma la actividad inmaterial de la mente y en metáfora expresiva nos habla de la cúspide de la mente, centro de unidad y de libertad. Por este descubrimiento se ha dicho que la filosofía de San Agustín es una metafísica de la experiencia interna. El elemento eclesiástico y la propia observación interior describen nuestra mutabilidad, nuestra inconstancia, nuestra finitud, la vanidad de nuestra vida y de nuestros propósitos y la realidad de la muerte, pero al lado de esta visión negativa surge el descubrimiento del mundo infinito de la memoria, de la capacidad infinita de amar, del sentimiento de la propia libertad, de la identidad de la mente que recuerda, que piensa, y que quiere. En el hombre hay una realidad de unidad, una conciencia de unidad, y es una voluntad de unidad. La idea de persona es la contribución suprema de San Agustín a la evolución filosófica.

IV

Se dirá entonces que a pesar de la originalidad y riqueza la antropología agustiniana, de ella sólo se deriva una filosofía personalista, sustancialista por lo que se refiere al yo, y que el aporte eclesiástico de la fluidez y la transitoriedad, la angustia, la caída y la muerte apenas representan episodios que contrastan con la dominante categoría de la unidad de la persona. Podría dirigiérsenos esta pregunta: ¿Dónde está el existencialismo de San Agustín? La autoconciencia lo presenta como un precursor de Descartes; su análisis de la memoria como un maestro de Bergson; sus finas observaciones sobre el tiempo suscitan la admiración de Bertrand Russell, pero no envuelven la visión de nuestro ser circunstancial, no representan nuestro existir, no dicen directa relación a nuestra situación. Contesto que, si bien estos descubrimientos, sobre todo el de la unidad personal llevan a San Agustín a una posición más allá del existencialismo, la autoconciencia, la transitoriedad, la finitud del hombre, la memoria como lucha contra la muerte definitiva del pasado, constituyen elementos sin los cuales no se concebiría el existencialismo. Debemos agregar nosotros que hay además en San

Agustín, al margen de estos descubrimientos, o fundidos con ellos, otros aportes que dicen una relación directa a la filosofía existencial. Esos elementos son: 1º la inmersión del alma en la corporeidad, o sea la unión estrecha entre la experiencia interna y la experiencia externa en el fluir de la temporalidad; 2º la nada como expresión filosófica, y 3º la inquietud y la angustia.

V

No se limitó San Agustín a derivar escuetamente de su pensamiento y del análisis íntimo la propia existencia, y mejor aún la propia vida como hiciera más tarde Descartes; no se limitó a descubrir esa base de certidumbre. Con su admirable percepción de la vida íntima en todos sus matices nos dice como el alma está envuelta en las sensaciones y en las imágenes de las cosas; se halla como sumergida en la corporeidad: la mirada de nuestra mente cae derramándose hacia afuera y se clava en los cuerpos, que cuando se le arranca de estos cuerpos inciertos para que se adhiera al espíritu con un conocimiento más firme y estable vuelve a escaparse hacia ellos; luego advierte que aunque la mente se ame y se quiera en este fluir de sensaciones y de imágenes, al amarse mezclada con las demás cosas se confundió con ellas y por decirlo así se desarrolló al mismo tiempo que ellas. Destacamos de estas preciosas citas la idea de la fusión de la experiencia interna y de la experiencia externa, porque es la misma mente la que recoge los conocimientos de las cosas corpóreas por los sentidos corporales y de las incorpóreas por sí misma, y aunque vive sumergida en las cosas, la mente se conoce a sí misma y se ama inquiriendo e ignorando porque nada puede haber en la mente como la mente misma. La mente crece con las cosas, desarrollándose con ellas; en la experiencia interna se dan las sensaciones y las imágenes de la memoria; existe, pues, un ámbito de corporeidad que rodea la mente, connatural a la mente, y del cual es necesario arrancar a la mente para que vuelva a sí misma. En esta corporeidad hay tres etapas que San Agustín señala en una forma sintética y expresiva: "en el cuerpo, por medio del cuerpo y al rededor del cuerpo". A la primera, en el cuerpo, la llama animación: el alma inmersa en el cuerpo lo anima; es la encarnación de Gabriel Marcel; estamos en nuestra vida mortal condicionados al cuerpo. La segunda etapa, es "por medio del cuerpo". Se llama así porque recogemos en ella los mensajes de las cosas, conocemos del mundo material lo que Dios plugo revelarnos. El realismo de San Agustín no es un realismo ingenuo, se diría que es un realismo críti-

co; por los sentidos aprehendemos las cosas; estamos lanzados en las cosas; la frase es de Heidegger, pero es tan vieja como que viene del Eclesiastés. Esta etapa es llamada por San Agustín: *sentido*.

Nuestra actitud no es de mera pasividad: nos movemos en las cosas; ellas desfilan alrededor de nuestro cuerpo; a ellas se dirige nuestra actividad, nuestra intención, nuestra voluntad; utilizamos las cosas, las sometemos a nuestro dominio. A esta tercera etapa San Agustín llama *arte*, quizá empleando la palabra en un doble sentido, estético y técnico.

VI

El hombre no se queda en este ámbito de corporeidad; no lo ha abandonado la conciencia de sí mismo, ha distinguido las sensaciones de las cosas, las imágenes que están en la mente, y la mente misma, que es interior a todas ellas. Y cómo se vuelve sobre sí misma, "no por un movimiento a través del espacio material, sino por una especie de conversión incorpórea, conoce a la mente como si fuera la memoria de sí misma, por cierta verdadera presencia interior". No toma de los cuerpos nada para formar esta idea; en este proceso de imágenes y de sensaciones, lo que la queda de sí misma, es ella misma, es la relación consigo mismo que describe Kierkegaard en la forma recordada aquí admirablemente por el Padre Siebers. Es una huída del fluir de las sensaciones y de las imágenes para encontrar un punto fijo en sí mismo, un centro de reposo y de permanencia. Ya hemos visto que lo ha de encontrar, pero el análisis existencial contempla sólo el movimiento o proceso de la mente para buscarse. A esta etapa, que es la cuarta del proceso agustiniano, la llama el filósofo *fuera*, con expresión que parece indicar que la mente necesita como de fortaleza, y como de un esfuerzo para arrancarse a la corporeidad que le envuelve y lograr penetrar en sí misma. Esta etapa corresponde al ser para sí de Sartre en el análisis existencial.

VII

San Agustín no se detiene aquí; hasta este momento no tenemos sino una experiencia existencial: sensaciones, imágenes, intencionalidad, movimiento del cuerpo, y un movimiento interno hacia un objetivo difícil e inasequible: el yo. San Agustín cree asir esa presencia interna, cree algo más, que espontáneamente esa presencia ha estado ínsita en todo el proceso de la corporeidad. Y cuando trata de despo-

jarse de este proceso, cuando compara su diversa actividad, y domina el pasado por la memoria, y siente su unidad, reposa en esta visión. Por esto a esta quinta etapa la llama serenidad. Realizada esa conversión íntima San Agustín encuentra, en el mundo interior algo más que imágenes de las cosas. En su proceso de corporeidad ha juzgado las cosas; en el proceso de su actividad se ha juzgado a sí mismo. Encuentra entonces en su mundo interior un contenido de normas o criterios a la luz de los cuales juzga al mundo y se juzga a sí mismo; tienen esas normas inmutabilidad, en oposición a los hechos, a lo fáctico, que son mudable. Entre esas normas e ideas, más importantes que las meramente estéticas o matemáticas, son las axiológicas, como la idea de justicia. El hombre no ha creado la idea de justicia; no ha podido derivarla de su propia justicia, porque se siente injusto. La idea de justicia sólo puede ser como un vestigio en el alma de la justicia misma. Las verdades inmutables, así como el orden, el número y medida que rigen el mundo material, llevan a San Agustín a Dios. Se realiza entonces una verdadera trascendencia; y a esta etapa la llama San Agustín: *entrada*.

La última etapa tiene este expresivo rubro agustiniano: en Dios; y la llama contemplación. La fuente de la vida es la fuente de la verdad y de la justicia; la contemplación agustiniana importa una unión de pensamiento filosófico y de éxtasis místico.

Importa señalar, más que los elementos por los cuales San Agustín trasciende al existencialismo, aquellos otros elementos que hemos enumerado ya y que lo colocan en el plano de la filosofía existencial; hemos hablado de la corporeidad; debemos ocuparnos ahora de la nada y de su correlato o patencia: la angustia; y además, de la inquietud agustiniana. Sabemos perfectamente toda la importancia que a la nada le ha dado la filosofía existencialista; el existir es salir de la nada, anonadar la nada. La idea de nada está en San Agustín, pero no será para él sino la simple negación del ser. En efecto, San Agustín se refiere a la nada al estudiar el tiempo y la relación entre la materia y el acto, la potencia y la forma. Todo el análisis que hace San Agustín gira alrededor de la definición jeováica del ser: sólo Dios *es*; en las demás cosas hay que contemplar *el han sido* o *el serán*. En el *serán* están todavía en la nada y en el *fueron* están sumergidas en la nada; la nada aparece pues, como una negación del ser, como un concepto de relación: las cosas percederas en el tiempo se sumergen en la nada. La idea de la nada también se aplica al hombre por la muerte. Todos recordamos las inmortales páginas de San Agustín, cuando describe la amargura que le produjo la muerte de su amigo; amargura que le era

dulce porque reemplazaba la presencia del compañero desaparecido. La fluidez del tiempo, la fuga de las cosas, no es sino una carrera hacia la nada. Se aniquilan los seres y mueren en nosotros al sucederse las diversas etapas de nuestra vida; y el mismo concepto de sucesión y de fluidez se aplica a todas las cosas, lo cual lleva a San Agustín a la conclusión de que las cosas perezcosas podrían definirse como algo nada, es y no es, lo cual anuncia el devenir hegeliano.

VIII

En el otro pasaje, San Agustín se refiere a la forma, expresión del ser. Cuando desaparece la forma queda la materia pura, la potencia pura, la materia absolutamente informe, que se confundiría con la nada. Así puede sostenerse que en la filosofía de San Agustín, por la fluidez de las cosas y por el fenecer de las formas la idea de nada juega un papel fundamental; pero convengamos en que, dentro de la lógica tradicional, la nada es simplemente la negación, el no ser en grados hasta no ser de un modo absoluto; la nada se concibe en relación al ser. En síntesis, nada es una expresión, de oposición, de diferenciación, de descenso, en una palabra es un término límite al cual no corresponde un concepto directo, ni una cosa. Bien sabemos que Heidegger llama a esta nada-negación, nada figurada, y la opone a aquella otra nada que él llama auténtica y originaria, que es una especie de antro tenebroso y vacío del que van surgiendo las cosas, que se sostienen en la nada. Confiesa Heidegger que es imposible mantener esta posición dentro de la lógica tradicional. Su metafísica, tejida alrededor de la pregunta: ¿qué es la nada?, más que *metafísica* se debería llamar *metalógica*. La nada no puede ser descubierta por el pensamiento si se le da un sentido originario y auténtico; la nada es revelada o patentizada por un temple o estado emocional: la angustia. "La angustia es la patencia de la nada". San Agustín ha descrito también la angustia ante la nada y ante la muerte, y no solo derivó de esa simple experiencia, el sentimiento de nuestra limitación y de nuestra miseria. La emoción ante la nada y ante la muerte lo llevan a la plenitud del ser. En medio de las semejanzas, se destaca el contraste entre San Agustín y el existencialismo de Heidegger y de Sartre en su posición respecto de la nada. San Agustín habla de la nada en relación con el ser; diríamos, si se me permite lo incorrecto de la expresión, en función del ser; el existencialismo habla del ser, en relación con la nada, en función de la nada. La mente de San Agustín está vuelta hacia la luz; la mente moderna está orientada hacia el vacío y hacia la oscu-



ridad, y se complace en ver cómo se destacan sobre telón de negrura de la nada los chispazos de existencia para brillar un punto y sumergirse luego en el piélago. Esta distinta posición establece la diferencia entre la angustia radical y permanente del existencialismo moderno y la inquietud agustiniana: la angustia es la patencia ante la nada y la inquietud es el ansia de ser; la angustia es estática y la inquietud es dinámica; la angustia entraña el aniquilamiento, la inquietud solo encontrará reposo en la plenitud del Ser. "Mi corazón está inquieto y solo reposará en tí".

IX

La tragedia existencial es mucho más aguda en Pascal que en San Agustín. Para salir de la tristeza de la finitud y del abismo de la nada tenía San Agustín dos principios que venían de la tradición helénica, el contenido axiológico del espíritu humano y la idea del cosmos, suprema concepción del pensamiento griego.

Pascal ha sufrido demasiado la influencia de Montaigne, se adhiere con una enfermiza complacencia a la idea de falacia de los sentidos; no cree en el concepto invariable de justicia; está impregnado del relativismo moral del Renacimiento. Siente, es cierto, el contraste entre la permanencia y constancia del universo y la mutabilidad del hombre; pero no recibe el mensaje de armonía y belleza del cosmos; el silencio eterno de los espacios infinitos le espanta; el matemático genial no sentirá como Pitágoras la música de las esferas celestes.

Antecediendo a La Rochefocauld descubre en el hombre, como centro pasional, el amor propio, ciego y rebelde. Encuentra que el yo es odioso, injusto e incómodo. Observa que, a pesar de nuestro amor propio, vemos nuestras miserias; pero sobre ellas flota el anhelo de parecer. Trabajamos incansablemente para ennoblecer nuestro ser imaginario, descuidando el verdadero. Pascal se anticipa al bovarismo de Gaultier y anuncia el *proyecto* de Sartre.

De esta visión catastrófica de Pascal no se salva ni la sabiduría. Repetirá la frase del Eclesiastés: "Vanidad de la ciencia". Descartes es inútil e incierto, y recomponer la máquina del universo es penoso y ridículo: vanidad de las ciencias, y sin embargo la ciencia de las costumbres no se consolará jamás de la ignorancia de las cosas exteriores.

¿Cuál sería el centro de esta ciencia moral? ¿El Bien Supremo? ¿El placer? ¿La verdad? ¿Será la naturaleza, o será la costumbre? Ya que se considera a la costumbre como una segunda naturaleza, si es que la naturaleza no es una primera costumbre. Pascal se acerca a

una de las proposiciones más audaces del existencialismo: la existencia no realiza la esencia; la existencia va creando la esencia.

La ley de los estados no es la justicia sino la fuerza. Y por lo que se refiere a nuestros amores, ¿qué es lo que amamos? Si amamos lo finito descubrimos que es perecedero y corruptible; si amamos el alma no la conocemos sino en sus distintas cualidades. Son esas, las cualidades, las que amamos, y no el alma. Tenemos el culto de la verdad, pero la verdad no es señora del mundo: la señora del mundo es la opinión. Pascal parece intuir a la hegemonía a la propaganda del mundo contemporáneo.

El espíritu no reposa en lo que posee ni en la conciencia de lo que es, aunque se revista de efectiva grandeza. El hombre huye de sí mismo, huye de sus dolores y huye de lo que es; tiene horror de la nudez de su yo; necesita volcarse hacia las cosas, al torrente de las ocupaciones y de las distracciones. Encontramos aquí la corporeidad agustiniana. Surge entonces el afán de distracción, *le divertissement*; no hay análisis existencial más fino que el de esta huida del alma, de este vértigo en que quiere sumergirse; nada es más insoportable al hombre que el pleno reposo, sin pasiones, sin negocios, sin aplicación. Siéntete entonces su vacío, su abandono, su insuficiencia; y sin embargo, en aquella agitación constante encontrará luego el cansancio y el tedio; el tedio es la expresión que resume esta fase existencialista de Pascal.

No nos concebimos en el presente, vivimos en un pasado irreversible o en un porvenir de incertidumbres y de ilusiones, y así corremos hacia el precipicio. El acto final es sangriento, por bella que haya sido la comedia; "se arroja al fin un poco de tierra sobre la cabeza y ahí lo tenéis para siempre jamás".

He aquí la miseria absoluta y la desesperación absoluta; claro está, este Pascal, de un existencialismo tan radical es el Pascal anterior a la conversión. Aún antes de ésta él ha encontrado la senda para salir del abismo de negrura que ha envuelto su espíritu. ¿Cuál será esta senda? ¿Habrà un punto de luz en este piélago, habrá una huella de grandeza en medio de esta miseria? Pascal es un lector asiduo de San Agustín. ¿No dijo éste, por ventura, que la grandeza del hombre está en el pensamiento? Descartes derivará de ese pensamiento la existencia, pero el pensamiento humano está grávido de cosas más altas; San Juan de la Cruz avanzará a comparar el pensamiento con el universo, y nos dirá que un pensamiento del hombre vale más que el universo entero anunciando la caña que piensa de Pascal.

El hombre es miserable, pero ya es grande al conocerse miserable; y por este pensamiento no nos resignamos a nuestra propia miseria; en-

contramos en él la huella de nuestra propia grandeza, y la conciencia de nuestra pequeñez y de nuestra nada contrasta con nuestro deseo insaciable de verdad y de felicidad. "No nos resignamos a la nada, a la duda, al mal, a la infelicidad, y al odio; deseamos la verdad y no encontramos sino incertidumbre; deseamos la felicidad y no encontramos sino miseria y muerte". ¿Qué nos grita, dirá Pascal, esta avidez y esta impotencia, sino que ha existido en el hombre una verdadera felicidad, de la cual queda ahora la traza o la huella vacía? Una vez más la sombra de San Agustín. El había dicho esperanzado, en el camino hacia la luz: "Dadme un hombre hambriento, dadme un hombre sediento", preparando ya el pensamiento pascaliano: "No me buscarías si no me hubieras hallado". ¿Quién podrá colmar este abismo infinito? Sólo puede hacerlo un Dios infinito: el sentimiento de nuestra miseria no postula sino grita el anhelo de Dios; pero Pascal encuentra demasiadas sombras para asirlo y entregarse a El definitivamente, y al mismo tiempo siente que hay claridad bastante para no negarlo; el hombre es una quimera y un monstruo, una contradicción y un prodigio; juez de todas las cosas y pobre gusano de tierra.

Pero, así como el náufrago se ase a una tabla de salvación, Pascal se adhiere dolorosamente, no a una verdad o a un convencimiento, sino a su propia ansia. Su anhelar, su sed, su hambre de infinitud y de plenitud, no importa un razonamiento ni una visión, sino una experiencia, un existir, un aprehender con la totalidad de su ser aquello mismo que su razón claudicante entrevé en las sombras del misterio. Hablará entonces Pascal del corazón, que es prácticamente una intuición existencial, que es como abrirse la inteligencia por la desgarradura del sentimiento; los primeros principios vienen del corazón. No lo convencen sino lo fatigan las pruebas de la existencia de Dios que ofrecen los filósofos; pero Dios es sentido por el corazón. Así habla el hombre, de carne y de hueso, pero el matemático seguirá paralelamente la ruta del cálculo de probabilidades y las leyes de la apuesta. ¿No será que el razonador, que el filósofo, el matemático, busca en un raciocinio que responde al egoísmo más crudo, la coonestación a su entrega, al grito de su carne y a la avidez insaciable de su corazón? Sea como fuere Pascal ha recibido ya la esperada iluminación. Cristo le revela el enigma de la grandeza y la miseria del hombre; grandeza tan alta que es digna de la sangre de un Dios. Por el camino de la experiencia existencial o de la intuición llega Pascal a la certidumbre, a la alegría y a la paz. Su experiencia religiosa envuelve una concepción de los grados del ser más sublime y más completa que la de Descartes; por encima de la extensión, el pensamiento, por encima del pen-

samiento, el mundo infinito de la caridad y del amor. El camino de Pascal es el mismo camino de Agustín.

X

Parecerá extraño que incluyamos en esta trilogía de existencialistas a Bossuet; es cierto que su saber escriturario profundo explica en su concepción de la vida el elemento eclesiástico, la conciencia de nuestra finitud y de nuestra nada. Sobre esa conciencia resalta la majestad de su fe. Habría que subrayar esta palabra "majestad", porque así es realmente. Esta fe, serena, grandiosa lo domina todo, los campos de los misterios teológicos, la visión general del mundo y sobre todo la visión de la historia universal. Podría decirse que Bossuet encarna la epifanía de la fe; es una fe caudalosa y triunfal; es una fe que supera a la certidumbre de las intuiciones más claras y de los razonamientos más perfectos; una fe que da la sensación de la fuerza y la agilidad de la gracia; una fe que ataca con fuerza de ariete al descubrir las variaciones, los errores y las inconsecuencias del protestantismo y que se eleva con el impulso y la seguridad y la gracia de una águila para ver de hito en hito la nieve de las cumbres o la luz del sol. Esta alma clásica por su alimento espiritual, por su amor de los autores helenos y por el profundo conocimiento de la cultura latina; esta inteligencia que se nutrió de San Agustín y que recuerda, por la seguridad y serenidad en ciertos momentos a Santo Tomás, no para encontrar una fe que siempre tuvo, sino para reafirmarla en sí mismo o despertarla en los demás, fijó también su mirada en la miseria del hombre, en el triste correr de las cosas y en la nada que nos revela el espectáculo de la muerte. Data de 1648 su *Meditación sobre las miserias de la vida*, conocida con el nombre de *Meditación sobre la Muerte*, y que contiene el germen de las ideas desarrolladas con una fuerza de análisis y con una elocuencia insuperables en el Sermón sobre la muerte, en 1662, y en la Oración fúnebre de Enriqueta de Inglaterra, de 1670. Podría también considerarse entre las obras en que palpita una visión existencialista el Tratado de la concupiscencia, que se abre con una cita del Eclesiástico afirmando la triste comunidad de nuestras inquietudes, de los terrores de nuestro corazón, de la invención de nuestras esperanzas y del día terrible de la muerte. Para Bossuet, la muerte nos revela nuestra profunda realidad porque por ella se escinden los elementos de nuestra persona: el cuerpo vuelve a la tierra y el alma vuelve a Dios; del seno de la muerte y de sus sombras espesas sale una ley inmortal para esclarecer nuestros espíritus sobre el estado de nuestra naturaleza.

La muerte nos convence de nuestra bajeza y ella sola nos hace conocer nuestra divinidad; en la muerte apunta el concepto de la nada; ya vamos a ver como Bossuet tratará este tema, que es la obsesión existencialista. Se remonta hasta David, para repetir con él "Hiciste mis días mensurables y mi sustancia es nada ante Tí". Nada que no revela el cadáver, que al fin tiene un nombre, sino los despojos, que según Tertuliano, no tienen nombre en ninguna lengua.

Todo nos llama a la muerte; la naturaleza necesita de nuevas formas y las pide para nuevas obras; las generaciones nos empujan en absoluta coincidencia de pensamiento y acaso de palabras con Pascal, dice Bossuet: "Si echo los ojos delante de mí, ¡qué espacio, infinito en el que no soy! y si vuelvo hacia atrás ¡qué sucesión pavorosa en la que no estaré para siempre!" No somos nada y Chateaubriand repetirá: "seres de nada y de tinieblas". El pequeño intervalo que es nuestra vida no es capaz de distinguirse de la nada; se me ha enviado para hacer número, y la comedia no será menos bien representada cuando yo permanezca detrás del escenario. Entramos de lleno en el tema fundamental: la nada. Según Bossuet, la nada nos precede, la nada nos sigue, la nada nos envuelve; pretendemos adherirnos a un instante para prolongarlo, y llega el momento en que caigamos faltos de apoyo: ¿no anuncia semejante afirmación la frase de Heidegger, "que el ser se sostiene en la nada"? El vivir es como el despertar de un sueño profundo en el cual volvemos a caer, y para siempre; y en este instante en que vivimos todo nos huye y todo se nos escapa. Bossuet repetirá la frase de San Ambrosio, frase profundamente existencialista: "Apretaré mis brazos y se escapará lo que tenía asido". El mundo es el teatro de los cambios y el imperio de la muerte.

Ocho años más tarde, repite estas consideraciones en su Oración fúnebre de Enriqueta de Inglaterra; su inspiración es bíblica; cita el Libro de los Reyes: "Vamos hacia la tumba, así como las aguas que se pierden sin volver, los años se suceden como las olas y se confunden en idéntico abismo; todos los ríos tan encomiados permanecen sin nombre y sin gloria, mezclados en un océano con las riberas más desconocidas". Bossuet ha descendido al análisis existencial para arrancar de nuestros dolores y de nuestras inquietudes la prueba definitiva de la necesidad de un mensaje divino; el existencialismo de Pascal es un estado previo y auténtico que anuncia su conversión; el existencialismo de Bossuet es la contraprueba de su concepción cristiana de la vida; el camino liberador de Pascal fué la intuición de la grandeza del pensamiento; es la visión de Cristo que lo explica todo; Bossuet es un filósofo de la historia y verá en ella la grandeza del hombre, obra de

su pensamiento; Pascal va a la esencia del hombre; Bossuet descubrirá la grandeza del hombre en la historia; la vida del hombre es un intervalo, y una sucesión de intervalos sería la vida de la humanidad. Pues bien, Bossuet dirige su mirada a la obra humana en este paréntesis de la nada, y traza una magnífica síntesis de la cultura. El ser débil, impotente y mortal ha cambiado la faz del mundo, ha domesticado los animales, ha doblegado las fuerzas inanimadas, la tierra le ha dado alimentos y vestido, ha obligado a unirse al fuego y al agua, ha subido a los cielos y ha obligado a los astros a guiarlo en su camino, y al sol a darle cuenta de sus pasos; en una palabra, no hay una parte del universo que no señale el trabajo del hombre. ¿Y cómo explicar este prodigio y este milagro, si esta criatura no llevara una fuerza superior a la naturaleza visible, un aliento inmortal del espíritu de Dios? Dios ha creado la máquina del mundo, pero es el hombre el que la utiliza y la empuja. ¿Cómo podría hacerlo si no participara del poder y del arte del Autor del Universo mismo?

Esto por lo que se refiere al mundo exterior y a la historia; pero Bossuet es tan grande psicólogo como historiador y se vuelve sobre sí mismo: el hombre está arrastrado por un tumulto de pasiones y de dolores, y sin embargo se resigna a sus aflicciones y considera a veces como un bien perder la vida. El hombre puede sufrir el dolor y la muerte voluntariamente, por los amigos, por la patria, por los altares; hay una especie de milagro en que las máximas del valor, de la probidad y del heroísmo no puedan ser abolidas. Bossuet toma el camino agustiniano del contenido axiológico del espíritu humano para encontrar en él las huellas de lo infinito y de lo eterno; y así exclama, con exaltación sálmica: Un rayo de la faz del Señor se ha impreso en nuestras almas; no el corazón sino la razón demuestra que por esta imagen y por esta huella es la verdad misma la que nos habla, y es esta huella la que establece la semejanza entre el hombre y Dios; si fuéramos sólo miseria pura no podríamos concebir el espíritu puro; el hombre tiene su debilidad, su languidez, y bajezas que hacen incomprendible su ser; pero este contraste denuncia su naturaleza; sólo la caída del hombre explica que en él se rompa la muda armonía de la naturaleza.