

*Rafael Gandolfo*

## LO RELIGIOSO EN LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

### I

RESULTA curioso observar cómo la interpretación filosófica de la religión en los siglos anteriores al nuestro oscila entre un minimizar o incluso negar el fenómeno religioso, o al revés un idealizarlo. Lo mejor del espíritu de esas épocas se consume en un apasionado empeño por agotar hasta el extremo las posibilidades de existencia contenidas tanto en el pensar sistemático, como en la transposición poética de la realidad. Cualquiera percibe hoy un hálito embriagador en el modo de entender el poder de la "razón", el progreso de la "ciencia", el avance de la "técnica", tal como ocurrió en la época del Iluminismo, de la metafísica idealista y luego, del evolucionismo progresista del siglo pasado. Lo mismo se observa, si bien en un campo más restringido, en la obra poética y la fuerza que la rige, como si aquí se escondiera una colosal posibilidad de transformación humana. En todo este fenómeno histórico reconocemos algo así como la emoción que experimenta el alma del adolescente cuando prueba y corrobora por primera vez sus energías de hombre. Se torna comprensible que un espíritu así centrado, ora trate de anexarse en alguna forma el dominio de lo religioso, ora omitirlo como insignificante. Hoy día, sin embargo, experimentamos otra cosa, que en parte es como un vasto desengaño frente a las promesas cifradas en el pensar sistemáticamente lanzado al dominio de la materia, a la transformación de la realidad, o a la visión lógica del universo. Comprendemos más bien la esencial limitación de la obra humana en todas esas direcciones y la reacción es incluso un tanto desequilibrada. Se parece, a menudo, a una profunda desconfianza en los caminos ya trillados de la razón histórica o a una desesperación irremediable por la condición del hombre y las espantosas destrucciones a que se entrega en el curso de su "progreso" hacia no se sabe dónde. Esto mismo induce al pensar filosófico a interrogarse sobre la estimación de lo religioso tal como ocurre en el pasado inme-

diato y esa tendencia extremizadora que la anima. Pero antes que nada, ¿de qué maneras tiene lugar, sea la minimización, sea la idealización de lo religioso? Se pueden señalar tres modos fundamentales: a) aquel que identifica la religión con alguna actividad ya reconocida del espíritu, ciencia, filosofía, arte o con algún modo deficiente de las mismas. b) aquel que la confunde con una capacidad descubridora todavía inédita, de alguna región de entes o realidades superiores, por ej., si la hace consistir en un especial “sensus”, sentido de lo sobrenatural. c) aquel que la reduce a una forma de “aspiración” esencialmente inllenable, surgida por las limitaciones inherentes a toda tarea humana en las condiciones de la finitud. En general se tratará de la aspiración a los valores más altos, imposibles de justificar y fundar mediante un pensar estrictamente lógico. Desde la idea de religión “natural” que surge en la época de las Luces, hasta William James y Bergson, las diversas interpretaciones de lo religioso y las consiguientes valoraciones se mueven inconsciente o conscientemente en la búsqueda de estas identificaciones. De ello puede resultar tanto un dar vuelta la espalda a lo religioso como algo inútil o a lo más, provisorio, como un exaltar sin medida las posibilidades de ser ínsitas en la actitud religiosa. Incluso se llegará a absorber en el saber y en el obrar religiosos, todo lo que el arte, la metafísica y la ciencia pretenden en definitiva alcanzar por sus caminos propios. Pero, a la postre, como sucede en todas las idealizaciones, no solo se hace ostensible el falso revestimiento engañoso, sino que además surge una desconfianza espontánea que llega a contaminar al nombre mismo de la cosa. Así religioso, místico, sagrado llegan a ser fácilmente palabras inseguras, equívocas, a las cuales no se puede recurrir para designar nada preciso e inconfundible. Pero entonces el campo de la religión se cierra compactamente a toda auténtica investigación filosófica y a la posibilidad de alcanzar un criterio capaz de diferenciar lo verdadero de lo aparente.

## II

Frente al pasado conviene preguntarse si se ha ganado algo y si hoy existe una manera previa de mirar el fenómeno religioso, que nos

acerque más a su verdad. Reconozcamos lo difícil de la tarea. En general el hombre que filosofa no es un “homo religiosus” en sentido eminente. No carece, por cierto, de actitud ni de vivencia religiosa, pero ella es casi siempre deficiente y no logra deslindar con precisión su esfera de realidad. Puede suplir en cierto modo esta falla asomándose a los seres ricos de sentido de lo divino, esto es, conociendo sus testimonios. Pero, justamente, en ningún plano es más difícil leer con claridad en el testimonio ajeno, para luego poder decirlo sin empobrecerlo. Empero lo que acontece al hombre alrededor de él, tiene a menudo un poder de sacudimiento que abre de antemano su mirada, a lo que antes no veía. Hay algo que de pronto, sin que nosotros lo sepamos, se vuelve maduro, quita la excesiva impaciencia y nos dispone a aceptar lo imprevisto, lo no amoldable a nuestras habituales medidas y aún lo contrario a nuestras secretas preferencias. Esto parece haber acontecido en un amplio margen con el advenir de nuestra época. Es lo que explica que voces que no resonaron en su época, tal Kierkegaard y Hölderlin, resuenen de pronto en la nuestra con una novedad inaudita. No vamos a preguntarnos aquí qué es eso acontecido “alrededor” del hombre y que lo ha sacudido, pero sí tenemos que apuntar la atención a ello. Señalemos, por vía de ejemplo, esa conciencia aguda de la originalidad absoluta de lo “humano” a que se llega hoy y a la que sólo podemos aproximarnos sin presuposiciones, sino más bien dirigiendo la mirada a la constante estructura unitaria de la vida humana abierta a la reflexión fenomenológica. A la par recordemos esa brusca quiebra de las medidas de “verdad” admitidas antes como únicas e irrevocables, tales como la claridad y distinción imaginables, la coherencia interna del objeto, la concordancia con campos de experiencia previamente recortados, o la eficacia en “rendimientos”. Como fuente de verdad la ciencia empieza a ocupar su lugar adecuado, que no es ciertamente el primero. A través de estos acontecimientos decisivos ocurre el despeje fundamental que nos acerca el fenómeno religioso. Es decir: ahora podemos de pronto leer lo que ya decían los testimonios del alma religiosa y hasta los de la nuestra. Lo ya ganado quizás podamos comprenderlo mejor a través de tres proposiciones: a) El fenómeno religioso es una esfera de existencia que sólo se entiende a partir

de sí misma, esto es, a partir de su objeto específico y de las leyes que lo dominan. b) Esta esfera de existencia surge del centro mismo de la persona como determinación de una privilegiada posibilidad de existencia. c) El acto religioso es de por sí fuente originaria de verdad, por cuanto es esencialmente desencubridor del ser de la realidad como totalidad. Aclaremos la significación de estos enunciados.

Lo primero que salta a la vista dentro de esta perspectiva es que la actitud religiosa, con todas sus exigencias específicas, no está simplemente más allá de un límite, por ejemplo, aquel inherente al saber racional, o al obrar ético o al sentir poético. No puede, pues, concebirse el acto religioso simplemente como llenando el espacio vacío que deja la aprehensión de la verdad y del ser en esas esferas. No es que pueda desconocerse ese espacio vacío dejado no sólo por la ciencia y la creación poética, sino también por la actividad moral. Siempre en el fondo del ser humano quedará ese rincón vacío anunciándose más o menos sordamente. Pero la palabra "límite" es equívoca si queremos expresar con ella nuestra simple experiencia personal. Limitado es todo aprehender conceptual de cualquier objeto, limitado es el poder iluminador de toda obra de arte respecto al núcleo que pretende revelar, limitado es el acto moral en cuanto al ideal de rectitud que le sirve de arquetipo. Pero específicamente la actitud religiosa no surge para "completar" la actividad limitada en cada caso. No surge, pues, para hacernos más conocedores, más creadores o más ajustados al ideal de pureza y de justicia previamente establecido. De hecho el contenido religioso puede traer una vivificación de la total capacidad espiritual y la trae necesariamente en lo que se refiere a la actividad éticamente considerada. Con todo, la actitud religiosa se mueve de antemano en otra esfera, apunta a otro objetivo y viene de este modo a manifestar otra región de la subjetividad que no se puede entender por mera semejanza con las regularmente presentes en el trato con personas y cosas del mundo. Sin embargo, en un sentido más hondo lo religioso se funda en un límite inherente a la esencia del hombre. Pero no se trata ya de un límite experimentable en éste o aquél género de actividad, sino más bien de aquel que se oculta a sí mismo, por entrar como constitutivo primario en la finitud de la existencia.

## III

Si se considera lo anterior como adquirido, ¿cómo determinar ahora positivamente la esfera objetiva de lo religioso? Nos interesa aquí lo que puede responder el pensar filosófico más vivo de nuestro tiempo, aquel que se inspira de algún modo en el espíritu de Kierkegaard o en el de Heidegger. Desde luego ambos conducen a posiciones radicalmente divergentes. En tanto que en Kierkegaard la religiosidad arranca totalmente de una fe de contenido cristiano soportada por una libertad desgarrada, en Heidegger parece consistir, allí donde es un poco explícito, en la actualización de un ámbito de expectación en que la fuerza divina toca al hombre, de paso, ocultándose, haciéndose incognoscible y sin nombre. Lo tangible por gracia, lo fugazmente inmediato, son los dioses, pero Dios permanece lejos. Tal es el comentario del exégeta del pensamiento religioso de Hölderlin. La diferencia entre ambos se destaca profunda e irreductible, y sin embargo, parece diseñarse sobre un fondo común, un terreno sobre el cual es menester insistir. En efecto, está abiertamente presente aquí la convicción de que lo religioso no puede sustentarse en alguna “racionalidad”, es decir, en ningún pensar fundado en evidencias comunes, ni en conexiones lógicas generalizables. Racionalidad se toma aquí por el poder pensante sometido a leyes que conocemos por reflexión y en cierto modo dominamos. Cabe preguntarse si esta acepción de racionalidad no es estrecha y si por tanto no resulta absolutamente impropio hablar con Unamuno y tantos otros, de la “irracionalidad” de lo religioso. Porque el elemento de por sí incomprensible de una realidad no debe hacernos olvidar los demás que no lo son. Aquí importa notar que hay una idea previa, un supuesto que nos ilumina sobre esa repugnancia a hacer descansar la esencia de lo religioso en un fundamento “inteligible”, por ejemplo, en un principio de por sí evidente y en demostraciones a partir de evidencias comunes, científicas o filosóficas. Se ha palpado algo y es que la razón en su afán de “fundamentar”, sea para darse seguridades y evadirse de la duda, sea para afirmar una imagen armoniosa del mundo, acaba por expulsar la capacidad de tener al Dios viviente. Se diría que siempre que la razón empieza por

orientarse en el sentido de hacer firme y operante la existencia del hombre en el mundo, por ejemplo, cuando busca dar solidez y equilibrio a las actividades específicas del hombre, allí también empieza a enquistarse el sentido de lo divino. La tentativa, pues, de mostrar el ámbito de lo religioso, esto es, el ámbito del trato sagrado con Dios, a partir de demostraciones de la existencia de Dios y de la espiritualidad del alma, se prueba más que ineficaz, vacía de significación. Lo divino se aleja por necesidad de nosotros cuando de algún modo nos proponemos encerrarlo y definirlo. Así pues, el afán teórico de la inteligencia para hacer evidente a Dios en un concepto, y lo mismo el afán pragmático de comprenderlo como fundamento del orden moral y social, o del ideal de perfección individual, en vez de situarnos en el ámbito de lo religioso nos hace más ciegos a El y viene a ser una forma disimulada de ateísmo.

¿Hay todavía algo más en el supuesto que preside a esta concepción de la esencia de lo religioso? Más en lo hondo de este terreno común, nos parece discernir tanto en Kierkegaard como en Heidegger, la presencia de un plano de verdad acerca de lo que es cada uno, un plano de suprema lucidez, desde el cual solamente puede surgir una auténtica religiosidad. Si el sí mismo de cada uno no retrocede hasta su nada, tampoco puede despojarse del medroso afán por engolfarse en el mundo, en esa fuerza despersonalizadora y falsamente cobijante que ofrece la existencia social. No interesa cómo el individuo puede oscurecerse definitivamente para sí mismo, en el mundo. Puede hacerlo buscando una publicidad, un prestigio, un "sitio" reconocible en el medio social. O, al revés, puede hacerlo huyendo y escondiéndose en una falsa intimidad que lo llena de importancia ante sus propios ojos y aunque es nada, le permite eximirse de afrontar su responsabilidad ante los otros. Es menester, pues, retroceder a esa zona y lo que es más difícil, mantenerse en ella. Ella puede presentarse como inmediata posibilidad de hundirse en la desesperación, o como necesidad de resolución frente a la finitud insobrepasable que implica la muerte. Pero, en cualquier caso, el espíritu no se "mantiene" en virtud de un pasivo acoger lo que se ve o descubre, sino en un activo apartar lo que disimula y fascina. Esto es: el hombre se mantiene en ese plano

de verdad sólo en razón de un poder decidir que efectivamente decide mantenerse con la conciencia de la inconsistencia de la libertad y de la inexorabilidad de la muerte. Por eso el acto que hace de alguien un hombre religioso emana originariamente, no de una razón clarividente, o de un pensar extático, o de una exigencia de armonía total que adhiere a lo divino por simpatía, sino de un querer desligado que mantiene el espíritu sobre su posibilidad obscurecedora sin arrancarlo jamás totalmente de la misma. El horizonte propio donde se abre lo divino como lo esencialmente sagrado, no se abre sino en esa zona de intimidad solo posible en el recogernos angustioso frente a lo no sobrepasable. Y es allí, justamente, cuando el hombre descubre su soledad radical que no es otra cosa sino el estar en el fondo de su ser solo consigo mismo. Conviene sin embargo, tener presente los puntos en que ambas posiciones se hacen divergentes. Para un creyente animado por una creencia que en el fondo es la del Cristianismo, lo divino ya se ha revelado y tiene una forma objetiva concreta. Esto divino no es en el caso de Kierkegaard, algo así como un ser que se da a la contemplación o a la vista del entendimiento. Es más bien como el “querer” de un Yo que se dirige al hombre desde una inconmensurable distancia. Dios es aquí pura voluntad de salvar al hombre, pero impenetrable en lo que se refiere al planeamiento de la salvación y su particular realizarse. El entendimiento no puede exigir una lógica, un orden cualquiera, una certeza clarividente, sobre lo que la Divinidad decide. Más bien debe prepararse para soportar el aparente absurdo de esas decisiones. Dios es siempre el “Otro” insondable. Lo único evidente es que el hombre a solas se pierde, y que ese “Otro” quiere arrancarlo de ese perderse. Esto no simplifica la vida en la fe, sino que la sume en la tensión y la dramaticidad, porque el hombre sigue aspirando a comprender y estar seguro, sobre todo, sigue demandando desde el instante terrestre, una solución a sus contradicciones internas, y no acaba jamás por conformarse con la obscura adhesión a la voluntad de ese Yo misterioso y terrible que parece imponernos una salvación que no deseamos. Empero es esencial a este vivir en la fe, descubrir en la realidad humana una nueva y original posibilidad de existir que se define por la dicha y la desdicha. Dicha y desdicha reposan sobre la

angustia que engendra el desnudo poder libre del hombre frente a la culpa y a la fidelidad. La fe puede llegar a iluminar la angustia sin suprimirla. Mejor diríamos: puede arrancar al yo de su identificación con el sustrato corporal-psíquico de la angustia y así logra experimentar un poder más grande que la causa de la angustia. Pero más regularmente la fé acrecienta la angustia al mostrar el abismo exigente de la Divinidad, o más exacto, al mostrar la “nada” del hombre sin su proyectarse en Dios, y a la vez la vertiginosa atracción de esa nada para él mismo. Así eleva al hombre al nivel más peligroso de existencia, allí donde frente a la posibilidad de la dicha no hay sino la de la desesperación. Otra cosa ocurre con aquel que no parte de una posición de fé, sino más bien, como Heidegger, se encuentra sólo con su finitud existencial. Aquí no hay ya lugar para una respuesta, pues ni siquiera se parte de una posibilidad de ser y de vida de algún modo referida a una Divinidad. Se diría sin embargo, que hay un modo para el hombre de estar en el “ser”, no a ciegas, sino en la misma luz del ser hecha presente. Así es como el ser se da a sí mismo y entonces lo comprendemos como vacío de esencia y realidad concreta, y a la vez como raíz de todas las significaciones. Se muestra, pues, a sí mismo a través de los entes del mundo y las posibilidades que ellos fundan para con el existente. Pero justo en su posibilidad más alta la existencia humana se ve a sí misma extrañada de los entes del mundo, arrojada de éstos a sí misma, a su originaria relación con el Ser en su vaciedad. Aquí se logra la disponibilidad fundamental del espíritu para lo “otro” incognoscible que no tiene la forma de los entes en el mundo. Es decir: aquí se logra tocar el umbral, nada más que el umbral, de una posible región óptica, aquella en la cual penetran tan solo los poetas inspirados por los dioses. Así la posibilidad que nos define como existentes en el mundo nunca se conoce en su total dimensión a partir de lo que ofrecen los puros entes que están en el mundo. En el más alto instante de lucidez sobre el sí mismo, ocurre otra cosa, algo así como el alejamiento del mundo como totalidad. No ocurre sino esto, porque lo demás, el revelarse mismo, es cosa de los dioses o de Dios. Empero el acceso a esta zona de disponibilidad para experimentar lo sagrado, no se logra sin arrojar previamente los fantasmas de los falsos dioses, las



imágenes misticadoras de lo divino, vale decir, todos los conceptos con los que pretendemos pensar a Dios de un modo puramente racional. En última instancia, la revelación positiva del ámbito de lo sagrado es algo imprevisible, puro don gratuito, que se otorga tan sólo al que permanece en la oscura noche del ser.

#### IV

Nada más a la mano para una crítica fácil como ir marcando todos los lados indigentes, de este pensar religioso. Sin duda lleva el signo evidente de la experiencia particular de sus autores e ignora al mismo tiempo todos los datos de la experiencia religiosa ajena. No solo esto. A partir de una idea así tan reducida de lo religioso, no se puede entender esa fuerza plasmadora extraordinaria que tiene la creencia religiosa y la certeza acerca de lo divino, como se comprueba tanto en el círculo de la existencia individual como en la esfera más amplia de la existencia histórica. Tampoco se descubre ningún hilo que permita entender las relaciones tan complejas y variables de la actitud religiosa con el pensamiento filosófico, con las posibilidades de expresión artística, con la actividad ética y social, en fin con la totalidad del hombre. Sobre todo, y quizá sea esto de radical importancia, no se vislumbra ninguna conexión inteligible de las afirmaciones religiosas tan contundentes acerca del ser, con las evidencias del pensamiento metafísico que se yerguen con igual contundencia y radicalidad. Estas críticas y muchas otras pueden y deben ser desarrolladas, pero es estéril insistir en ellas si antes no se señala el contenido positivo original de ese pensar religioso.

Porque nos sucede aquí algo extraño, algo que es una experiencia. Después de pensar el carácter de la vivencia religiosa a la luz de esa realidad descubierta a través de nuestra angustia más personal, la entendemos mejor. Logramos por primera vez desenmarañarla de tantos otros elementos ajenos, muchas veces parásitos, pero que se mezclaban confusamente en nuestro presunto dirigirnos a Dios. Sentimos por primera vez que hay una “pureza” de esencia en la religiosidad, que es muy importante comprender y realizar. Y al comprender esta

pureza nos damos cuenta de esa profundidad de la existencia religiosa que tan a menudo se le escapa al alma religiosa sumida en la familiaridad de los conceptos y de las prácticas sagradas. ¿No será ésa la razón de que tan a menudo la vivencia religiosa se transforme en un mero "sentimiento" y en un mero vivir imaginario a lo sobrenatural previamente naturalizado? No hay que extrañarse que una religión así minimizada y a la vez ocultada en lo que tiene de esencial, transcurra simplemente al "lado" de otras manifestaciones y no tenga la menor virtualidad informadora, el menor poder irradiante sobre la visión y la creación humana. En otros términos: de pronto a partir de cierto estrato abierto en tal momento de angustia, sorprendemos el "para qué" más esencial de la presencia operante de Dios. Sin poder explicarlo atisbamos que no es simplemente un consuelo, un apaciguamiento del pavor lo que se realiza allí. Quizás se busca esto, pero en el fondo lo que se realiza es otro. Yo diría: se cumple por primera vez el hallazgo de la medida que nos permite a la vez ser medidos y alzarlos como medida de las cosas, no de las cosas abstraídas, sino de éstas con las que nos vamos encontrando en las vicisitudes del vivir, de esas cosas que son el acontecer imprevisible de la existencia.

¿Trae, con relación a esto, algo nuevo el pensar existencial que hemos someramente esbozado? Para responder es preciso fijar la atención sobre una común insistencia que se da en el planteamiento de Kierkegaard y en el de Heidegger. Se trata de esa búsqueda que se orienta insistentemente a develar la finitud de la esencia humana. No se la busca empero a través de una anticipada afirmación metafísica, no se la quiere comprender como una inferencia a partir de tales o cuales conceptos generales o de tales o cuales experiencias particulares. Más bien se busca comprender la finitud allí en su mismo estar siempre presente en la mismidad humana antes de desvirtuarse en la esfera de las particulares actividades y proyectos del hombre. ¿Por qué, pues, esa búsqueda que parece nacer de una morbosa voluntad de auto-sufrimiento? Su sentido se revela tan sólo si pensamos en que se trata aquí de mantenerse en la finitud, de no volverla inoperante y estéril recayendo en esa fascinante identificación con la vida, con la pujante energía de ser y crear que trabaja a nuestra naturaleza y la arroja a la

transformación del mundo. Quiere decir que el mantenerse en la finitud se manifiesta de pronto como la revelación de un poder nuevo y esencial, un poder que se pierde cuando justamente el hombre no hace más que dejarse coger por el torrente de la vitalidad. Mas, precisamente porque se pretende esto, se requiere un “detector”, un revelador de esa finitud, algo que no pueda ser idealizado y al mismo tiempo diluido. La finitud de la esencia humana sólo puede mostrarse en su elemento contrario, esto es, frente a otra cosa que la niega y de la cual no puede separarse, pues la lleva en su entraña. Digamos que sólo se abre en aquel elemento que la niega, pero sin poder consumirla, sino al revés se da espejándola. En una línea, este elemento es ese Dios concreto, real, distante y próximo a la vez, contradiciendo siempre el empuje de la naturaleza finita, abrumando siempre con una promesa que no responde a ninguna apetencia sino que, al revés, empieza por destruirlas. En otra línea ese elemento es la muerte asumida desde el vivir mismo, como situación límite, vale decir, infranqueable. En cierto modo nunca se “sale” de aquí, nunca el pensar desciende para resolver esta “nada” en otra cosa que la abarque, la transforme y la haga elemento o miembro de una totalidad positiva de ser. Esa nada nunca es de verdad atravesada, pues el pensar para poder “verla” en una luz inteligible, tiene que abandonarla. Es este abandono de la propia finitud lo que de pronto aparece como equívoco. No podemos permanecer en la finitud sin extinguir las posibilidades que la vida con sus fuerzas pujantes nos ofrece. No podemos tampoco abandonarla porque entonces esas mismas posibilidades se pierden en lo engañoso o en lo insignificante. Porque sólo en el recogerse cada uno a ese verdadero sí mismo, se está allí donde en definitiva no pueden valer los recubrimientos, vale decir, las formas de existencia en que todo nuestro ser se “entrega” a la temporalidad sucesiva, y se despedaza en un yo y en una mismidad siempre “otra” y siempre incognoscible. En el estar frente al Dios dispensador de dicha o de condenación, en el estar cada uno con su muerte inalienable, puede ocurrir ese momento inefable a la par que decisivo, en que recogemos todo nuestro ser, de su ocupación con los entes, y dominamos nuestra incansable fluencia en el tiempo, ese momento en que existimos de una manera condensada y en que

bruscamente no nos parecemos a ese ser que se desliza simplemente de un estado a otro, prisionero siempre de este o aquel designio particular y al que tomamos como a nuestro yo mismo. En ese estar así se da una nueva posibilidad de existencia, extraña para nosotros mismos y que nos cuesta asumir como todo verdadero comienzo en que ya no podemos reconocer nuestro pasado sino como a una sombra muerta a la que no pertenecemos.

Sin embargo, una cosa es que esta situación nos otorgue una posibilidad de ser que no teníamos, otra cosa es si en todos los casos es ella una misma, y otra en fin, si esa posibilidad se muestra a sí misma e ilumina objetivamente las relaciones fácticas con las cosas. ¿Está uno frente a lo "mismo" proyectando todo el quehacer de la vida en la perspectiva del no ser de la muerte, o al revés, proyectándolo en la perspectiva de lo Eterno? Y en uno u otro caso, ¿puede decirse que surge una luz esencialmente iluminadora sea del destino humano, sea de la compleja relación del hombre consigo mismo y con la vasta totalidad del mundo? Por una parte la constante vivencia de la finitud en que se mueve todo lo humano, tiene de por sí una fuerza desengañadora. Disipa la pretenciosa importancia, ese carácter de plenitud absoluta, que alcanza la obra humana puramente situada en la perspectiva de los instintos vitales, es decir, arrancada de toda referencia al límite en que se mueve la "vida". De este modo conduce ya al obrar humano en un sentido de seriedad, de contención y a la vez de poder expresivo, que no logra nunca si no se experimenta la oposición entre el querer del instinto vital y la razonada y sobria voluntad de existir. Sin embargo, ¿qué significa esa contradicción entre el llamamiento ciego nacido de la vida, a la beatitud y el goce, y esa denegación obstinada que opone la finitud? Sobre este hecho desnudo no se edifica ninguna actitud coherente. Por eso, sólo parece hallar su sentido a partir de otra verdad, verdad que no está aquí o allí porque es un acontecer, y que por eso mismo, no se puede anticipar, ni nombrar. Quizás lo propio de la adhesión religiosa a Dios, y a la vez lo iluminador, consista en no querer responder a la pregunta por la finitud de la existencia tal como se la plantea la razón desde su condición menesterosa requerida de objetivas mostraciones. Quizás la fuerza de la adhesión

religiosa consista en retirarse previamente de esa zona preocupada de hacer aparecer “razones”, “fundamentos”, para querer estar en el fundamento mismo de nuestro existir y para comprenderlo en su esfuerzo fundante de cada momento, ese esfuerzo que a través de cada uno se dirige siempre a lo que nos excede. Y también quizá allí esté el único momento en que la totalidad del ser, el mundo con el hombre, pueda revelar un desconocido modo de articulación ontológica que, después, los razonamientos se fatigarán en querer expresar o acabarán por ocultar.