

ginal las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu; suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres.

Les serían para ello necesarias una sana filosofía social y una sana filosofía de la historia moderna. Entonces los cristianos trabajarían en la sustitución del régimen inhumano que agoniza a nuestra vista, por un nuevo régimen de civilización que se caracterizase por un humanismo integral y que para ellos representaría una nueva cristiandad, no ya sacra, sino profana, como tratamos de mostrar en los estudios aquí reunidos.

Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. Si reclama de los hombres el sacrificarse, no es al dinamismo o al imperialismo de la raza, de la clase o de la nación; sino a una mejor vida para sus hermanos y al bien concreto de la comunidad de las personas humanas. La humilde verdad de la amistad fraterna ha de pasar —a costa de un esfuerzo constantemente difícil y de la pobreza— al orden de lo social y de las estructuras de la vida común. Por ello, tal humanismo es capaz de engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico.

Problema práctico y especulativo
que lo esclarece:

↳ Posición práctica y concreta de la entidad humana ante Dios y ante su destino...

CAPITULO PRIMERO

LA TRAGEDIA DEL HUMANISMO

Problemas que se plantean

↳ Anta Antología
Teología

En este capítulo y en el siguiente nos ocuparemos del problema del hombre.

Intentamos determinar, desde el punto de vista de una filosofía de la historia moderna, la posición práctica y concreta del ser humano ante Dios y ante su destino, como característica de una edad o de una época de cultura. Pero este problema de orden práctico, o ético, está subordinado a un doble problema especulativo, que al propio tiempo lo esclarece: el problema antropológico: ¿qué es el hombre?, y el problema teológico de la relación entre el hombre y el principio supremo de su destino, o —en términos cristianos y para ceñir más de cerca la cuestión— entre la gracia y la libertad.

Examinaremos esos tres problemas, primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval y luego desde el punto de vista del humanismo moderno. Veremos entonces cuáles son las posiciones a que ha ido a parar la época actual, conducida por la dialéctica del humanismo; y examinaremos después estos mismos tres problemas desde el punto de vista de una nueva "cristiandad" y de un nuevo humanismo.

I

LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

El problema del hombre

Consideremos, pues, desde el punto de vista de la cristiandad medieval el problema antropológico, el problema de la gracia y de la libertad, y el problema de la posición concreta del hombre ante Dios.

Para el pensamiento medieval (que en esto no hacía sino mostrarse cristiano) el hombre no era solamente un animal dotado de razón, según la famosa definición aristotélica que puede en verdad considerarse como una definición "naturalmente católica". Este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer del hombre un espíritu, por la parte principal del mismo, muestra que debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, por ser este espíritu el de un animal, tiene que ser el más débil de todos los espíritus y que, de hecho, el hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu.

Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; y hay que añadir que esta noción de persona es, por decirlo así, de raíz cristiana; noción destacada y precisada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside; la solicita, pero jamás la fuerza.

En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simple-

mente natural. Es un ser dislocado, herido: por el demonio, que le hiere de concupiscencia; por Dios, que le hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y, aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en su naturaleza. Por otra parte, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve, y para llegar a la vida misma de Dios; está traspasado por las sollicitaciones de la gracia actual y, si no opone a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez.

Tal es en términos generales, la concepción cristiana del hombre; pero lo que nos importa advertir es el carácter propio que esta concepción había revestido en el pensamiento medieval, en cuanto éste puede ser tomado como un momento histórico. Estos conocimientos ante todo teológicos, bastaban a la Edad Media. Contenían una potente psicología, aunque no en el sentido moderno de la palabra pues todas las cosas eran miradas desde el punto de vista de Dios. Los misterios naturales del hombre no aparecían escrutados en sí mismos por un conocimiento científico y experimental. En una palabra, la Edad Media fué todo lo contrario de una época de reflexión; una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser y tomar las medidas del mundo, retenían la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo. Es ése un rasgo que encontraremos por todas partes.

El problema de la gracia y de la libertad

Si nos ocupamos ahora, no ya del problema antropológico, sino de problema teológico de la gracia y de la libertad, hemos de distinguir también entre lo que per-

2. función con respecto al hombre ante Dios.

por el demonio o que le hiere: la concupiscencia...

hombre a la vez natural y sobrenatural...

tenece al pensamiento cristiano en general y como tal, y lo que caracteriza de modo particular al pensamiento de la Edad Media.

Todo el pensamiento teológico de aquella época está dominado por San Agustín, y especialmente por las posiciones de éste frente a Pelagio. En esto la Edad Media era pura y simplemente católica y cristiana.

Al afirmar a un tiempo la plena gratuidad, la soberana libertad, la eficacia de la gracia divina —y la realidad del libre arbitrio humano—; al profesar que en Dios está la primera iniciativa de todo bien, que nos da el querer y el hacer y al premiar nuestros méritos premia sus propios dones; que el hombre por sí solo no puede salvarse ni aun comenzar la obra de su salvación, ni tampoco prepararse solo para ella, ya que por sí no puede sino el mal y el error, y que sin embargo es libre cuando actúa bajo la gracia divina; vivificado por ella interiormente, realiza libremente actos buenos y meritorios; y es único responsable del mal que hace; y su libertad le confiere en el mundo un papel y unas iniciativas de incalculable importancia; y Dios, que le creó sin él, no le salvará sin él; cuando la Edad Media profesaba una tal concepción del misterio de la gracia y de la libertad, no hacía sino profesar la concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa. En el apogeo del pensamiento medieoval, Santo Tomás de Aquino elaborará teológicamente las soluciones que San Agustín había discernido en sus grandes intuiciones contemplativas.

Sin embargo, no podemos menos de volver a encontrar aquí la nota particular de aquella edad de civilización cristiana, la nota de que hablábamos hace un momento a propósito del problema antropológico: la ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma.

La Edad Media ha mantenido los ojos fijos en los puntos luminosos que San Agustín le mostraba en el misterio de la gracia y de la libertad, concernientes a

las profundidades divinas de tal misterio. En las vastas regiones de sombra que quedaban sobre las profundidades creadas y humanas de dicho misterio, en particular cuanto se refiere a la permisión divina del acto malo y a la generación del mal por el ser creado, así como a la significación y al propio valor —en el orden filosófico y en el orden mismo teológico— de la actividad temporal y “profana” del ser humano, la Edad Media ha establecido firmemente, en el umbral de esas regiones, los principios de solución; pero, se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada.

Resulta de ello que ciertas representaciones parasitarias, ocupando el lugar de soluciones más elaboradas que faltaban, han podido llegar a añadir un matiz particular y momentáneo a las concepciones eternamente cristianas de que hablábamos antes; pienso aquí en una cierta imaginería de pesimismo y dramatismo demasiado simples en cuanto a la naturaleza humana caída, y en una cierta imagen demasiado simple también, y demasiado sumaria de la elección divina y del comportamiento, por así decirlo, de la personalidad divina respecto a los destinos creados; pienso en cierta inhumanidad teológica cuya justificación —aun manteniendo dentro de los límites de la ortodoxia aquellos elementos deficientes que por sí mismos no requerían sino ser eliminados (como luego se vió)— el catolicismo medieoval trataba de buscar, natural y constantemente, en las partes más flojas de la síntesis agustiniana. Santo Tomás puso todo aquello en claro, pero demasiado tarde para que el pensamiento medieoval pudiera sacar provecho y recoger los frutos de sus principios.

Sería absurdo pretender que en la Edad Media el adquirir conciencia del hombre por sí mismo no se realizara de modo implícito en el movimiento mismo del pensamiento metafísico o teológico hacia el ser y hacia Dios, o del pensamiento poético y artístico hacia la

obra por crear. Pero tal conciencia faltaba en cuanto investigación deliberada y expresamente reflexiva, de lo que tenemos un ejemplo notable en los místicos mismos. La Edad Media es rica en místicos incomparables, pero si no tuviésemos más que los documentos dejados por ellos y no conociéramos las obras de una Santa Teresa, de un San Juan de la Cruz, de una María de la Encarnación, sabríamos poca cosa de los estados interiores, las pruebas, las noches de las almas encaminadas por aquella vía; y podríamos creer que los místicos de la Edad Media hubieran ignorado todo ello. y salvo en la decadencia de la Edad Media, en los tiempos de un Ruysbroeck y de un Tauler, no juzgaron menester hablar de ello.

Tenía asimismo la Edad Media un profundo sentido, eminentemente católico, del papel del pecador y de sus iniciativas propias, de sus resistencias y de la misericordia de Dios para con él, en la economía providencial. Tenía un sentido profundo de la Naturaleza, de su dignidad como de su debilidad; conocía mejor que ninguna otra época el precio de la misericordia humana y de las lágrimas. Pero todo ello era vivido, más que consciente u objeto de conocimiento reflexivo. Y si considerásemos solamente los documentos de la tradición teológica media (no hablo de Santo Tomás, que es demasiado grande para caracterizar una época), podríamos creer — y sería un error — que el pensamiento medieval hubiera conocido únicamente al ser humano en función de problemas soteriológicos y de las exigencias divinas para con él, en función de las leyes objetivas de la moralidad de él requerida; y no en función de los recursos subjetivos de sus grandezas o del determinismo subjetivo de sus miserias.

La actitud práctica del hombre ante su destino

Vengamos al tercero de los problemas que hemos de examinar: el de la actitud práctica del hombre ante

Actitud del hombre ante el destino...

su destino. Nuestras observaciones precedentes nos muestran que el hombre medieval, respondiendo a las iniciativas divinas, avanza con un movimiento directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo; con un movimiento, digamos, ingenuo (sin dar a esta palabra sentido despectivo), no mirándose a sí mismo más que de paso.

El estilo propio de la cristiandad medieval se caracteriza, pues, por la sencillez inadvertida e irreflexiva con que el hombre responde al movimiento de efusión de Dios (1).

Era, a pesar de una fuerte contracorriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reinado de Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inadvertido de la infancia, levantaba entonces la cristiandad una inmensa fortaleza, en cuya cumbre estaría la sede de Dios, a quien preparaba un trono en la tierra porque le amaba. Todo lo humano aparecía así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, en tanto, al menos, cuanto el amor lo vivificaba. ¡Qué importaban las pérdidas, ni los desastres, si se realizaba una obra divina por el alma bautizada! La criatura estaba duramente lacerada y, con ello magnificada, se olvidaba por Dios.

La disolución de la Edad Media

Cuando el impulso de heroísmo, que así predominaba, se detuvo y el hombre recayó sobre sí, se sintió aplastado bajo la pesada estructura de un mundo que había construido él mismo, y sintió todo el horror de no ser nada. Si bien la criatura quiere ser "despreciada" — es decir, tenida por nada ante Dios — por los

(1) Cf. «Science et Sagesse», capítulo III.

santos, pues sabe que éstos le harán justicia, no soporta el ser despreciada por los hombres de carne y hueso, sean teólogos o filósofos, eclesiásticos o estadistas. Pues bien, así se ha sentido despreciada al final de la Edad Media, durante las largas miserias del siglo XV, cuando la danza de la muerte pasaba a través de las imaginaciones y San Vicente Ferrer anunciaba el fin del mundo, mientras nuevas y vivas estructuras, que respondían a un tipo de cultura enteramente diverso y puramente humano, trataban de abrirse camino. La catástrofe de la Edad Media abre así paso al humanismo moderno. La disolución radiante de la Edad Media y de sus formas sacras engendra una civilización profana; y no solamente esto, sino que se separa progresivamente de la Encarnación. Es todavía, si se quiere, la edad del Hijo del hombre, pero el hombre ha pasado del culto del Hombre-Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la Humanidad, del puro Hombre.

Para caracterizar lo más escuetamente posible el espíritu de esta época, de la época regida por el Renacimiento humanista y por la Reforma, diremos que ha querido proceder a una rehabilitación antropocéntrica del hombre, cuyo símbolo sensible —si se buscara en la arquitectura religiosa una correspondencia con el alma— podría encontrarse en la substitución del estilo romántico y del gótico por el barroco; por lo demás, muy hermoso en sí mismo.

II

EL HUMANISMO CLASICO Y EL DOBLE PROBLEMA DEL HOMBRE Y DE LA LIBERTAD

El "descubrimiento" protestante

Esto es lo que podemos en primer lugar advertir, acerca del doble problema especulativo: el del hombre y el de la gracia y la libertad.

Vamos a examinarlo por el lado del "descubrimiento" protestante. Esta rehabilitación nos aparece entonces como disfrazada de su contrario; se nos muestra en una solución de desesperación. Y hay en ello una antinomia de excepcional violencia dinámica, que importa hacer patente.

Si se entiende a San Agustín de un modo material, a la simple luz de una razón no verdaderamente teológica, sino geométrica, parece que en su doctrina la criatura está aniquilada. Por el pecado original, el hombre está esencialmente corrompido; esta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio

¿No es esto pesimismo puro? La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y continúa corrompida bajo la gracia, que ya no es una vida sino un manto.

Sí, esto es pesimismo puro. Pero notad que a esta misma naturaleza, antes del pecado, le correspondían por derecho propio los privilegios de Adán. Y ahora, este hombre podrido, que nada puede valer para el cielo y que la fe cubre con Cristo como con un manto, valdrá para la tierra, tal como es, en la corrupción misma de su naturaleza. Hay que hacer sitio aquí abajo a la criatura mancillada, puesto que es preciso que viva en este infierno del mundo.

Señala
esencialmente
corrompido
do

Lutero
Calvino
Jansenio

XV
1460

Tal es la dialéctica y la tragedia de la conciencia protestante, con su sentido admirablemente ardiente y doloroso, pero puramente humano, tenebrosamente humano, de la miseria humana y del pecado. La criatura declara su nada. Pero es ella misma quien lo declara, y para sí sola. El hombre es una corrupción en marcha; pero esta naturaleza irremediamente corrompida clama, sin embargo, a Dios; y así tiene el hombre, hágase lo que se haga, la iniciativa del clamor.

Análogamente, el problema de la gracia y de la libertad recibe una solución muy sencilla y hasta simplista: ya no hay libre arbitrio, que ha sido muerto por el pecado original. Esta es, brevemente, la doctrina de la predestinación y de la reprobación, en el sentido de las escuelas protestantes; la teoría de la gracia sin la libertad.

El ejemplo más conocido de ella es el calvinismo. Estamos siempre frente a la misma antinomia: el hombre doblegado, aniquilado por decretos despóticos. Pero el predestinado está seguro de su salvación. Por ello está dispuesto a afrontarlo todo aquí abajo y a portarse como elegido de Dios en esta tierra; sus exigencias imperialistas (para él, hombre substancialmente mancillado, pero salvo; siempre ennegrecido por el pecado de Adán, pero elegido de Dios) no tendrán límites; y la prosperidad material le aparecerá como un deber de su estado (2).

El "descubrimiento" humanista y el problema de la libertad

Examinemos ahora ambos problemas por el lado del "descubrimiento" humanista.

(2) Como lo ha mostrado especialmente R. H. Tawney, hay que hacer bastantes atenuaciones a la teoría de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo. El calvinismo, sin embargo — y la propia doctrina de Calvino sobre el préstamo a interés —, ha desempeñado en su plano — entre otros factores — un papel cierto e importante.

En lo que se refiere al problema de la libertad y de la gracia, habremos de distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

Lo que llamamos teología humanista mitigada es el molinismo. Estimamos que el célebre teólogo español que, en el siglo XVI, inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada, tiene para la historia de la cultura elevadísima significación. No tenemos la intención de escrutar ahora este problema, ni de entrar en los detalles teológicos de las disputas de auxiliis; sólo queremos decir unas palabras sobre tales cuestiones desde el punto de vista cultural o de la filosofía de la historia.

Desde este punto de vista, sea lo que fuere de las sutilezas teológicas, puede decirse que el molinismo, vuelve a reclamar para la criatura tan sólo una parte, pero parte al fin y al cabo, de iniciativa primera y absoluta en el orden del bien y de la salvación.

Hasta entonces, el cristiano católico había pensado que tenía la iniciativa — y la libre iniciativa — de sus actos buenos, y de la totalidad de éstos; pero tan sólo una iniciativa segunda no primera. Que esta iniciativa primera pertenecía únicamente a Dios, siendo así nuestros actos buenos enteramente de Dios como causa primera y enteramente nuestros como libre causa segunda. Actualmente, el cristiano piensa que hay que considerar dos partes en sus actos buenos y saludables, los cuales se encuentran divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre; dándose en cada uno de sus actos dos partes, una que corresponde sólo al hombre y otra que pertenece sólo a Dios. Y así piensa el cristiano tener, por una parte, también él la primera iniciativa del bien que realiza.

Era antaño una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su mente, en torno al misterio de las rela-

ciones de su libertad con la libertad divina: Dios era la vida de su vida; no solamente le había dado la vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas.

Ahora el pensamiento humano se inspira en una imagen de orden mecánico, semejante en cierto modo a lo que se llamará más tarde el paralelogramo de fuerzas. Dios, por un lado, y el hombre, por otro, impulsan el navío del humano destino; y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios.

He aquí al hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos: cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en la primera iniciativa referente a la salvación y a los actos meritorios para la vida eterna, mientras emprende por sí solo su vida y su bienestar terrestre. Podemos decir del molinismo que es la teología del caballero cristiano de la edad clásica, como el jansenismo es la teología del magistrado cristiano de aquella misma edad. Pero en cuanto signo representativo, tiene un valor totalmente distinto. No sé si Molina era un gran teólogo; pienso, sin embargo, que desde el punto de vista cultural, es altamente representativo para la civilización moderna y para la disolución moderna de la cristiandad.

Considerada doctrinalmente, esta teología humanista mitigada era cosa inestable. Lógicamente, debía ceder su puesto a una forma pura. Así llegamos a lo que ha podido denominarse la teología humanista absoluta. Teología del racionalismo.

Su fórmula es mucho más sencilla: acepta, como el molinismo, la oposición, la aparente incompatibilidad (contra la cual se había estrellado el protestantismo) entre la gracia y la libertad; y —como el molinismo— resuelve esta antinomia en sentido inverso al del protestantismo, tratando de salvar la libertad humana a expensas de la causalidad divina. Pero en tal dirección llega hasta el final. Como la teología protestante pura de la gracia es una teología de la gracia sin la libertad.

la teología o metafísica humanista pura de la libertad es una teología o una metafísica la libertad sin la gracia.

Por lo demás, los grandes metafísicos clásicos tendrán muchas dificultades para justificar y salvar especulativamente, con los principios del racionalismo o del intelectualismo absolutos, esta libertad misma de la voluntad humana. Leibniz y Spinoza se dedicarían a suministrarle sucedáneos. Siempre resultará, sin embargo, en el orden ético y práctico, que la libertad —cualquiera que sea el sucedáneo a que se la reduzca especulativamente— es para el hombre una reivindicación y un privilegio que él realiza y hace triunfar *por sí sólo*. A él solo compete, en lo sucesivo, realizar su destino, intervenir como un dios (por un saber dominante que absorbe en sí y supera toda necesidad) en la guía de su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, entregada al determinismo geométrico.

Finalmente, con la concepción hegeliana de la historia, nos hallamos no ya ante dos libertades que se afrontan, la de Dios y la del hombre, sino ante una sola libertad, la del hombre, en la cual llega a realizarse la divinidad, en devenir en el mundo y en la historia.

El "descubrimiento" humanista y el problema del hombre

Pasemos al segundo problema especulativo, al del hombre.

Todavía será aquí preciso distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

La primera es aquel humanismo o, más bien, naturalismo cristiano que considera la gracia como un simple coronamiento de la naturaleza (de una naturaleza sin necesidad de otra cosa que de sí misma para ser perfecta en su orden); la gracia viene así a hacer meritorios para el cielo, cubriéndolos de un barniz sobre-

natural, aquellos actos cuya perfecta rectitud está suficientemente asegurada por la razón del hombre honrado.

En la Edad Media el averroísmo, en el siglo XVII el racionalismo cartesiano, pretendían de esta manera ofrecer al mundo un *saber natural perfecto*, que el hombre, existencialmente considerado, sería capaz de poseer conservándose en aislamiento y separación de las cosas de la fe y de la revelación, en un clima totalmente aparte, alejado del clima de la sabiduría cristiana.

Se llega entonces, en el orden práctico y moral, a esta concepción, de la que no está exento el pensamiento político de Dante (3), según la cual el hombre y la vida humana se ordenan simultáneamente a dos diversos fines *absolutamente últimos*: un fin último puramente natural, de prosperidad perfecta aquí abajo; y un fin último sobrenatural, de beatitud perfecta en el cielo.

Así, por una sagaz división del trabajo que el Evangelio no había previsto, el cristiano podrá a la vez servir a dos señores: Dios para el cielo y Mammon para la tierra; y repartir su alma entre dos obediencias, absolutas y últimas cada una de ellas: la de la Iglesia, para el cielo y la del Estado para la tierra.

Nos encontramos aún aquí frente a una dicotomía mecánica que substituye a una subordinación orgánica. El hombre, tal como lo concebía la cristiandad medie-

(3) El bien de la «vida civil» o de la civilización es un fin último *en un orden dado*, en el orden temporal o de las virtudes adquiridas (cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II q. 65, a. 2; *de virtud. cardin.*, a. 4. ad 3), mas no *absolutamente*; y, por su subordinación al fin absolutamente último, es decir, a la vida eterna, este fin relativamente último y el mismo orden temporal se encuentran intrínsecamente realizados. A pesar de una reserva indicada (bien que ligeramente) en las últimas líneas, resulta que, en el tratado *De Monarchia*, Dante ha tratado el fin del orden temporal o político como un fin absolutamente último (cf. libro III, cap. 16); el reproche de averroísmo que Gilson le dirige a este respecto, parece, pues, justificado.

val, se ha desdoblado: por una parte, un hombre de pura naturaleza, que sólo necesita de la razón para ser perfecto, sabio y bueno, y para ganar la tierra; por otra, una envoltura celeste, un *doble creyente* asiduo en el culto, que ruega al Dios de los cristianos, que cubre y acolcha con el plumaje de la gracia al hombre de la pura naturaleza y le hace capaz de ganar el cielo.

Si se deja caer esta envoltura o, mejor, puesto que la cosa no es tan sencilla, si se la deja reabsorberse en el sujeto a quien envuelve, quedará el hombre de la pura naturaleza, tal como lo concibe la *teología humanista absoluta*.

Lo que aquí llamo teología humanista absoluta es, ante todo, la de Juan-Jacobo Rousseau, la teología de la bondad natural.

Como es sabido, el hombre de Rousseau no solamente permanece indemne del pecado original y de las heridas de la naturaleza, sino que posee por esencia la pura bondad que le hace participante en la vida divina y que en él se manifestaba en el estado de inocencia. Así la gracia ha quedado reabsorbida por la naturaleza. El verdadero sentido de la teoría de Rousseau está en tener al hombre por naturalmente *santo*. Antes bien que virtuoso (Juan Jacobo, al final de su vida, no trataba ya de ser virtuoso, sino bueno, más bueno que nunca...), el hombre es santo si vive en unión divina con el espíritu de la Naturaleza, que hará buenos y rectos todos sus impulsos primeros. El mal viene de las trabas de la educación y de la civilización, de la reflexión y del artificio. Déjese a la naturaleza desarrollarse y la pura bondad aparecerá en una epifanía del hombre.

Conviene aquí mencionar a otro gran pensador: Augusto Comte. Su teoría del gran Ser tiene para nosotros mucho interés, en cuanto nos muestra adónde llega lógicamente una idea del Hombre que se cree puramente naturalista. Claro que la Humanidad-Dios de Comte, es a un tiempo el género humano en su realidad

natural y terrestre —la Iglesia o cuerpo místico de Cristo.— y Cristo mismo y Dios.

Ha sido sobre todo Hegel quien —al pretender que la filosofía salve a la religión, reabsorbiendo para ello todo el contenido de la religión en los supremos enunciados metafísicos de la pura razón— introduce en realidad el movimiento mismo de la Redención en la dialéctica de la historia y hace del Estado el cuerpo místico por el que el hombre alcanza la libertad de los hijos de Dios.

Tanto si nos dirigimos a Rousseau, como a Comte o a Hegel, advertimos en estos grandes representantes del alma moderna que, por una parte, el hombre es mirado en su condición existencial como un ser *puramente natural*, cuya representación aparece desligada de toda conexión con un orden sobrenatural que se refiera al pecado original y a la gracia. Y, sin embargo, en realidad no se llega a pensarlo como puramente natural, por la fuerza que en él tienen esas mismas conexiones. Se cree tener delante un ser de condición o de estado puramente natural y, a este hombre de la pura naturaleza, se le llena de todas las aspiraciones y de todos los anhelos de una vida propiamente divina — *ego dixi: dii estis*— que para el cristiano dependan de la gracia de Dios.

De modo que el hombre separadode Dios exige y reivindica todo para sí, como si todo le fuese debido, como si fuera (y lo es, pero precisamente a condición de no centrarse sobre sí) el heredero de Dios.

III

EL HUMANISMO CLASICO Y LA ACTITUD PRACTICA DE LA CRIATURA FRENTE A SU DESTINO

La desdicha del humanismo clásico es el haber sido antropocéntrico, no el haber sido humanismo

Abordemos ahora el tercer problema, el de la actitud práctica de la criatura frente a su destino. ¿Cuál es esta actitud en la época que sigue al Renacimiento y a la Reforma?

Se advierte entonces una notable confluencia de las dos actitudes, pesimista y optimista, señaladas hace un momento, con el predominio lógico de la segunda.

Por una imprevista sutileza dialéctica, la concepción ultrapesimista que Calvino y Jansenio se habían formado de la naturaleza humana había de desembocar también en una posición antropocéntrica.

El pesimismo desliga, en efecto, a la criatura de todo vínculo con un orden superior. Y entonces, *como es preciso vivir*, la criatura se acomoda convirtiéndose en centro, en su propio orden inferior. Tal fenómeno ha surtido efecto hasta en la esfera religiosa, con el protestantismo liberal del siglo XIX.

La actitud práctica de los hombres del Renacimiento no comenzó, ni mucho menos, por una ruptura con el cristianismo. Como el pesimismo de los reformadores hipertrofiaba el elemento cristiano del pecado original, el optimismo del Renacimiento hipertrofiaba también otro elemento cristiano, pero contrario: la convicción del valor de este ser humano que es imagen viva de Dios. El sentido de la abundancia del ser, la alegría del conocimiento del mundo y de la libertad, el

impulso hacia los descubrimientos científicos, el entusiasmo creador y la dilección por la belleza de las formas sensibles en la época del Renacimiento, proceden inextricablemente de fuentes naturales y cristianas. Una especie de euforia se apodera entonces del hombre, que se vuelve hacia los documentos de la antigüedad pagana, con una fiebre que los paganos no habían conocido; que cree poder abarcar la totalidad de sí mismo y de la vida, sin pasar por el camino del desprendimiento interior; que quiere el goce sin la ascesis, la fructificación sin la poda y sin la vivificación por la savia de aquel cuya gracia y cuyos dones pueden, únicamente, divizar al hombre. Todo ello conducía a la escisión antropocéntrica.

Así, de manera general, el esfuerzo de la edad de cultura de que hablamos tendió a aquella rehabilitación de la criatura de que tratamos antes: rehabilitación de la criatura, sin embargo, que se replegaba sobre ella, como separada de su principio vivificador trascendente.

“Con el Renacimiento, hace subir al cielo el grito de su grandeza y de su hermosura; con la Reforma el grito de su angustia y de su miseria; de todos modos la criatura, gimiendo o rebelándose, reclama ser rehabilitada.

“Ahora bien, considerada en sí misma y con abstracción de sus maneras extraviadas, ¿qué significa esta reivindicación? La criatura reivindica el derecho a ser amada. Y Dios, cuyo amor, según la frase de Tomás de Aquino, infunde y crea la bondad en las cosas, ¿podía crear al hombre sin hacerle digno de ser amado? No digo preferido... Considerada en esta pura línea formal, tal reivindicación era conforme a las leyes del desarrollo de la historia.

“Una cierta exigencia divina trabaja así la época moderna. Podemos decir que se trata de una adquisición de conciencia y de un descubrimiento práctico de

la dignidad propia de lo que está oculto en el misterio del ser humano (4).”

Muchos progresos se han realizado de este modo, pertenecientes ante todo al mundo de la reflexividad y a la *adquisición de conciencia de sí*, descubriendo, a veces por portillos, su propia espiritualidad al arte, a la poesía, a las pasiones mismas del hombre y a sus vicios. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada; el alma humana saca de su subjetividad un universo; el mundo profano se diferencia según su ley propia; la criatura se conoce. Y tal proceso, tomado en sí, era normal.

Por desgracia para la historia moderna, todo ese proceso ha sido dirigido por un espíritu antropocéntrico, por una concepción naturalista del hombre y una concepción o calvinista o molinista de la gracia y de la libertad. Y se ha realizado, finalmente, no bajo el signo de la unidad, sino bajo el signo de la división. Hemos aprendido, pues, por una experiencia de dolor y de catástrofe, y han ido a parar al infierno interior del hombre, víctima de sí mismo, indiscutibles enriquecimientos de civilización.

Olvidando que en el orden del ser y del bien es Dios quien tiene la iniciativa primera y quien vivifica nuestra libertad, el hombre ha querido hacer de su movimiento propio de criatura el movimiento absoluto primero, dando a su libertad de criatura la iniciativa primera de su bien. Forzosamente, pues, su movimiento ascensional se separaba desde entonces del movimiento de la gracia; y por ello la edad de que tratamos fué una edad de dualismo, de disociación, de desdoblamiento, edad de humanismo separado de la Encarnación, en la que el propio afán de progreso había de tomar un giro fatal y contribuir por sí mismo a la destrucción de lo humano.

(4) «*Science et Sagesse*», cap. III.

Diremos, por ello, que el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido lo que tenía de antropocentrismo, no lo que tenía de humanismo.

Humanismo teocéntrico y humanismo antropocéntrico

Hemos llegado así a distinguir dos especies de humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano, y un humanismo antropocéntrico, del que son en primer término responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma. Acabamos de ocuparnos de esta segunda especie.

La primera de las señaladas reconoce que Dios es el centro del hombre, implica la concepción cristiana del hombre pecador y redimido, así como la concepción cristiana de la gracia y de la libertad, cuyos principios hemos recordado.

La segunda especie de humanismo cree que el hombre mismo es el centro del hombre y, por ello, de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad.

Si esta concepción es falsa, se comprende que el humanismo antropocéntrico merezca el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica deba ser mirada como la *tragedia del humanismo*. De esta dialéctica queremos aún decir unas palabras en la última parte de este capítulo. Desde tres puntos de vista diferentes podemos considerarla: según se refiera al hombre mismo, a la cultura o, finalmente, a la idea que el hombre se forja de Dios.

IV

LA DIALECTICA DEL HUMANISMO ANTROPOCENTRICO

La tragedia del hombre

Con respecto al hombre, puede advertirse que en los primeros momentos de la Edad Moderna, primero con Descartes y luego con Rousseau—y Kant, el racionalismo había creado una imagen altiva y espléndida de la *personalidad* del hombre, infrangible, celosa de su inmanencia y de su autonomía y, finalmente, buena por esencia.

En nombre de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista había condenado cualquier intervención externa en este universo perfecto y sagrado, tanto si tal intervención provenía de la revelación y de la gracia, como si arrancaba de una tradición de sabiduría humana, o de la autoridad de una ley cuyo autor no fuera el hombre, o de un soberano Bien que solicitase su voluntad, o, en fin, de una realidad objetiva que midiera y regulara su inteligencia.

Pero, en poco más de un siglo, ha declinado esa orgullosa personalidad antropocéntrica, deshaciéndose rápidamente, arrastrada en la dispersión de sus elementos materiales.

Señálase aquí un primer tiempo, significativo en el terreno de la biología, con el triunfo de las ideas darwinianas referentes al origen simiesco del hombre. Según esta manera de ver, el hombre no resultaba solamente el producto de una larga evolución de especies animales (lo que, después de todo, no es más que cuestión secundaria, puramente histórica), sino que salía de esta evolución biológica *sin discontinuidad meta-*

física, sin que, en un momento dado, comience con el ser humano algo completamente nuevo en la serie: una subsistencia espiritual que implique, en cada generación de un ser humano, la creación, por el autor de todas las cosas, de un alma individual, lanzada a la existencia para un destino eterno.

El darwinismo no ha podido quebrantar la idea cristiana del hombre y de la persona humana, apoyada en el dogma revelado, pero sí ha inferido un golpe mortal a la idea racionalista de la persona humana.

El segundo golpe, el golpe de gracia, podríamos decir, había de dárselo Freud en el terreno de la psicología (no me refiero a los métodos de investigación psicológica de Freud, en los que hay descubrimientos geniales, sino a su metafísica). El cristiano sabe que el corazón del hombre, como dice Pascal, está huero y lleno de inmundicia; esto no le impide reconocer su grandeza y su dignidad espirituales. Pero ¿en qué se ha convertido el hombre de nuestros días, para el pensamiento racionalista y naturalista? Tan bajo ha descendido el centro de gravedad del ser humano, que ya no hay, propiamente hablando, personalidad para nosotros, sino tan sólo el movimiento fatal de las larvas polimorfas del instinto y del deseo—*Acheronta movebo*, dice Freud mismo—, y toda la bien regulada dignidad de nuestra conciencia personal parece una máscara engañosa. En definitiva, el hombre no es sino el lugar de cruce y de conflicto de una libido, ante todo sexual, y de un instinto de muerte. El misterio de vida dolorosa y de vida divina, que lleva impresa la huella de la faz del Creador, se convierte en enigma desesperante de las complicaciones de la muerte. El hombre, primeramente concebido como figura heroica y casi divina y, al mismo tiempo, como ser puramente natural, cae así, según la ley de todo paganismo, en una caricatura antinatural de su propia naturaleza, tanto más cruelmente flagelada cuanto más complacencia y piedad sentimental se ha tenido para ella. Trastornado,

se hace un monstruo, un monstruo grato a sí mismo.

Después de todas las disociaciones y los dualismos de la edad humanista antropocéntrica —separación y oposición de la naturaleza y de la gracia, de la fe y de la razón, del amor y del conocimiento y, en la vida afectiva, del amor y de los sentidos—, asistimos a una dispersión, a una descomposición definitiva. Lo que no impide al ser humano reivindicar más que nunca la soberanía. Mas ya no para la persona individual, que por ninguna parte se encuentra, ni se ve más que disociada y descompuesta. La persona individual está madura para abdicar en provecho del hombre colectivo, de esta gran figura histórica de la humanidad cuyo teólogo es Hegel, que se la representa en el Estado con su perfecta estructura jurídica, como Marx en la sociedad comunista con su dinamismo inmanente. Y, sin embargo, ¿qué renovación sobrevendría si no consintiera —y allá donde no consintiera— una tal abdicación!

La tragedia de la cultura

Consideremos ahora las cosas desde el punto de vista de la *cultura*. ¿Cuál ha sido, bajo este aspecto, la dialéctica del humanismo antropocéntrico?

Podemos distinguir tres aspectos o momentos, inseparablemente ligados, en lo que se llama la dialéctica de la cultura moderna.

Estos tres momentos se presentan en continuidad, a pesar de violentas oposiciones secundarias. Se han sucedido cronológicamente, mas también coexisten, mezclados unos a otros en grados diversos. Ya hemos tratado, en otro lugar (5), de caracterizarlos.

En un primer momento (siglos XVI y XVII), en que la civilización prodiga sus mejores frutos, olvi-

(5) Cf. «Religion et Culture», «Du Régime temporel et de la Liberté».

dándose de las raíces de donde la savia asciende, se piensa que tiene que instaurar, por la sola virtud de la razón, un cierto orden humano, que es entonces aun concebido de acuerdo con el estilo cristiano heredado de las edades precedentes; estilo que se va haciendo forzado y comienza a viciarse. Este es el momento clásico de nuestra cultura, el momento del naturalismo cristiano.

En un segundo momento (siglos XVIII y XIX), se ve que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales tiene que tomar, necesariamente, partido contra ellas; se le pide entonces que libere al hombre de la superstición de las religiones reveladas y que abra a su bondad natural las perspectivas de una seguridad perfecta, debida al espíritu de riqueza que ha acumulado los bienes de la tierra. Es el momento del optimismo racionalista, el momento burgués de nuestra cultura, del que apenas estamos saliendo.

Un tercer momento (siglo XX) es el de la inversión materialista de valores, el momento revolucionario, en que el hombre, poniendo decididamente su fin último en sí mismo y no pudiendo soportar más la máquina de este mundo, emprende una guerra desesperada para hacer surgir, de un ateísmo radical, una humanidad completamente nueva.

Veamos más de cerca los caracteres de estos tres momentos.

El primero aparece como una inversión en el orden de los fines. La cultura, en lugar de orientar su bien propio, que es un bien terrestre, hacia la vida eterna, busca en sí misma su fin supremo, que es la dominación del hombre sobre la materia. Dios suministra la garantía de esta dominación.

El segundo momento aparece como un imperialismo demiúrgico respecto a las fuerzas de la materia. La cultura no comprende cuál debe ser su principal esfuerzo (el esfuerzo para perfeccionar la naturaleza del hom-

bre mediante un proceso conforme a las profundas exigencias de ésta, es decir, mediante la perfección interior de una cierta sabiduría de conocimiento y de vida), se propone ante todo dominar la naturaleza exterior y reinar sobre ella por un proceso técnico, bueno en sí, pero que pasa a obtener la primacía. De él se espera que cree, gracias a la ciencia físico-matemática, un mundo material en el que encuentre el hombre, según las promesas de Descartes, una perfecta felicidad. Dios se convierte en una idea.

El tercer momento consiste en un retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes fundamentales de su naturaleza, el hombre queda realmente constreñido, en su inteligencia y en su vida, a subordinarse cada vez más a necesidades, no humanas, sino técnicas, y a energías de orden material que él pone en acción y que invaden el propio mundo humano. Dios muere para el hombre materializado, que piensa no poder ser hombre, o superhombre, más que si Dios no es Dios.

Sean las que fueren las ventajas obtenidas en otros aspectos, las condiciones de vida del ser humano se hacen así cada día más inhumanas. Parece que si las cosas continúan en ese sentido, la tierra será habitable —según la vieja expresión de Aristóteles— únicamente para las bestias o para los dioses.

La tragedia de Dios

Consideremos finalmente la dialéctica del humanismo antropocéntrico por el lado de Dios o de la idea que el hombre se forma de Dios. Puede notarse que esta idea, en la medida misma en que deja de ser sostenida y purificada por la revelación, sigue el destino de la cultura. Hemos dicho que en el primer momento de la

dialéctica humanista, Dios garantizaba la dominación del hombre sobre la materia. Es éste el Dios cartesiano. Aunque se mantenga entonces la trascendencia divina, ésta es comprendida humanamente, unívocamente, con una razón geométrica incapaz de elevarse a la intelección analógica. Por ello esa trascendencia comienza a decaer.

Jansenio, en el extremo opuesto del racionalismo, afirmaba ya la trascendencia inescrutable de la majestad divina, pero a condición de que echase por tierra y destrozara a la razón: sólo reconocía a la razón sacrificándose a sí misma. ¿Y por qué? Porque la razón del teólogo de la edad clásica ha perdido el sentido de la analogía, se ha hecho una razón geométrica, enemiga del misterio, como la razón del filósofo de aquella misma edad. O la razón reconoce el misterio y se aniquila, o rehusa aniquilarse y niega el misterio.

Para Descartes, Dios es el fiador de la ciencia y de la razón geométrica y su idea es la idea más clara. Y, sin embargo, el infinito divino es declarado absolutamente inescrutable: somos ciegos para él, de manera que en el racionalismo cartesiano se presenta ya un germen de agnosticismo: Dios obra por una pura plenitud de eficiencia, sin ordenar las cosas a un fin; y su libertad despótica, lo mismo que habría podido hacer círculos cuadrados y montañas sin valles, regula el bien y el mal por un acto arbitrario.

A despecho de sus polémicas contra el antropomorfismo, Malebranche se representará la gloria de Dios (el más misterioso de todos los conceptos, que se refiere a las profundidades del amor increado) como la de un monarca o de un artista que ha conquistado la fama por sus obras y hace admirar en ellas su propia perfección. Y asimismo Leibniz querrá que la perfección del divino artesano sea juzgada a la medida de la perfección de la obra (que debería también ser divina) y tratará de justificar a Dios mostrando que las vías

de la Providencia concuerdan con la razón de los filósofos.

Hemos dicho que, en el segundo momento de la dialéctica humanista, Dios se convierte en idea. Este es el Dios de los grandes metafísicos idealistas. Rechazada la trascendencia divina, ocupa su lugar una filosofía de la inmanencia. Con Hegel, Dios aparecerá como el límite ideal del desarrollo del mundo y de la humanidad.

Finalmente, en el tercer momento de la dialéctica humanista, Nietzsche sentirá la terrible misión de anunciar la *muerte de Dios*. ¿Cómo podría Dios vivir aún en el mundo en que su imagen, es decir, la personalidad libre y espiritual del hombre, está a punto de ser borrada? El ateísmo ruso contemporáneo es la forma que mejor representa a este momento del humanismo antropocéntrico.

Llegados a este término de una evolución histórica secular, nos hallamos en presencia de dos *posiciones puras*: la posición *atea pura* y la posición *cristiana pura*.