

CAPITULO SEGUNDO

UN NUEVO HUMANISMO

Secciones de este capítulo

Hemos dicho que al fin de la dialéctica del humanismo antropocéntrico nos encontramos en presencia de dos posiciones puras: ateísmo y cristianismo.

Queríamos hablar de ellas en la primera parte de este capítulo, examinando en particular importantes problemas ligados a la primera.

Llegaremos después, en la segunda parte, a cuestiones que ya no se refieren a la Edad Media, ni tampoco a la época moderna, sino a la nueva edad de cristiandad cuyo carácter y fisonomía podemos presentir a través de los típicos cambios sobrevenidos en el siglo XX.

I

LAS RAICES DEL ATEISMO SOVIETICO

Significación "religiosa" del comunismo

Habré de extenderme bastante sobre los problemas concernientes al ateísmo como fuerza histórica, considerándolo en su aspecto militante. El comunismo

ruso nos suministra de él un típico ejemplo, en la historia de estos últimos años (lo cual no supone que sean menos pérfidas las formas seudorreligiosas —y aun seudocristianas— del ateísmo; fácilmente lo mostraría un estudio de las doctrinas racistas). Nos plantaremos primero las razones profundas del ateísmo ruso contemporáneo; luego examinaremos el problema filosófico suscitado por el ateísmo; y buscaremos finalmente su significación cultural.

A veces nos preguntamos por qué las soluciones sociales comunistas (que se refieren a la organización del trabajo en este mundo y de la comunidad temporal) no pueden ser desligadas del ateísmo, que es una posición religiosa y metafísica.

Creemos poder contestar a esta pregunta diciendo que el comunismo, considerado en su espíritu y en sus principios, tal como existe (y ante todo el comunismo de las repúblicas soviéticas), es un sistema completo de doctrina y de vida que pretende revelar al hombre el sentido de su existencia, respondiendo a todas las cuestiones fundamentales que la vida plantea y manifestando un poder sin igual de involucramiento totalitario. Es una religión, y de las más imperiosas, segura de que será llamada a substituir a todas las demás religiones; una religión atea cuya dogmática la constituye el materialismo dialéctico y cuya expresión ética y social es el comunismo como régimen de vida. Por ello el ateísmo no resulta exigido (sería incomprensible) como consecuencia necesaria del sistema social; es, por el contrario, supuesto como principio de aquél. Es su punto de partida (1) y, por ello, el pensamiento comu-

(1) Históricamente, el ateísmo se halla también en el punto de partida del pensamiento del mismo Marx. Marx ha sido ateo antes de ser comunista. Más aún, la idea-madre del ateísmo de Feuerbach fué la que, tras pasada del orden de la crítica religiosa al de la crítica social, determinó la adhesión de Marx al comunismo. M. Auguste Cornu ha mostrado muy bien (*Karl Marx, de l'hégélianisme au matérialisme historique*, París, Alcan, 1934), que la génesis del comunismo en Marx no es de orden económico,

nista lo sostiene tan arduosamente, como principio que estabiliza sus conclusiones prácticas y sin el cual perderían éstas su necesidad y su valor (2).

¿Cómo tal ateísmo de principio se ha constituido en lógico enlace con una cierta concepción social? Esto es lo que deseáramos examinar. Una dificultad, sin

como en Engels, sino de orden filosófico y metafísico: el hombre ha sido desposeído de sí mismo y de su trabajo por la propiedad privada, como fuera desposeído de sí mismo por la idea de Dios — donde él proyecta su propia esencia— y por la religión. En un primer momento, Marx, en dependencia de Feuerbach, ha concebido la alienación debida a la propiedad privada según el tipo de alienación debida a la religión; y después, en un segundo momento, se ha inclinado, contra Feuerbach, a considerarla como primera de hecho y condicionadora de la otra (materialismo histórico): de ella, como condición primera, proviene la alienación del hombre en Dios. Hay que hacer cesar (comunismo) la alienación del trabajo; tras ello vendrá, como un corolario (ateísmo) la cesación de la otra alienación. «Por la abolición de la propiedad privada y la supresión de toda alienación, el comunismo señalará el retorno del hombre a la vida humana; como la alienación se produce a la vez en el dominio de la conciencia y en el de la vida concreta, la emancipación económica y social, el comunismo, tendrá como corolario necesario la emancipación religiosa, el ateísmo». (Cornu, op. cit., p. 339; según el manuscrito de 1844, *Economía política y filosófica*). Y es que, en realidad, el materialismo histórico y el comunismo tal como Marx lo concibió en el instante mismo en que le entregara su pensamiento y su corazón, tienen por raíz el ateísmo de Feuerbach.

(2) Se nos ha objetado, por el lado comunista (Georges Sadoul, *Commune*, diciembre, 1935), que el marxismo es —sin duda—, «entera y totalmente ateo», pero que el ateísmo es en él una consecuencia y no un punto de partida. Consecuencia, ¿de qué? Del «reconocimiento de la lucha de clases como hecho». No se percibe fácilmente cómo, del reconocimiento de ese hecho —la lucha de clases—, pueda pasarse a la conclusión de que Dios no exista. Ciertamente, el odio al «enemigo de clase» puede entrañar, asociativamente, el detestar su religión y todo lo que parezca un signo de su existencia. Pero vamos aquí en busca de una consecuencia filosófica, no de conexiones nerviosas o viscerales.

¿Disminuye la religión la eficiencia combativa del proletariado? Aun si ello fuera cierto (en el sentido de que la verdadera religión, en efecto, levanta obstáculos al odio, confundido con la eficiencia combativa), habría todavía una buena distancia entre ese aserto y el de la inexistencia de Dios. Si aparecen ligados en el espíritu de un pensador como Marx, es porque ha partido, como lo reconoce, de «la concepción materialista del

embargo, se presenta, capaz al parecer de detener esta... investigación en sus comienzos: si nos situamos en el punto de vista simplemente psicológico y consideramos el actual estado de espíritu (1935-1936) de los comunistas, especialmente en Francia, tendremos la impresión de que, si muchos de ellos han acogido con satisfacción las nuevas orientaciones del Partido respecto a la colaboración con los creyentes, ello ocurre porque, contra lo que acabamos de insinuar, el comunismo no tiene a sus ojos significación alguna metafísica o religiosa, sino tan sólo de ética económico-social, quizá no más de técnica de transformación del régimen económico. Esta es la única fe que sienten y si a ella intentan atraer a los «hermanos separados» de quienes la disciplina de su partido les obligaba anteriormente a apartarse, *a priori*, porque eran cristianos, es natural que experimenten una especie de alegría y de exaltación; puesto que en ello ven una promesa de expansión apostólica y una satisfacción del natural deseo de comunicación humana y de fraternización.

Esta es, según creemos, la realidad de sentimientos sinceros, aunque ligados a una obediencia, que experimenta hoy cierto número de jóvenes comunistas. Aun cuando ellos mismos, al plantearse la cuestión, hayan de percatarse de que al propio tiempo —y como para no crear dificultades a tal entusiasmo— se dejan en la penumbra ciertos datos fundamentales, por una especie de censura involuntaria cuyo efecto es retrasar o

mundo». Y ésta le prohibía, ciertamente, hacer de la lucha contra la religión el primer artículo de su programa social (puesto que a sus ojos, por el contrario, la desaparición del régimen de propiedad privada es lo que entrañará la desaparición de la religión). Pero no es ésta la cuestión que nos ocupa. Lo que nos preguntamos es: si el ateísmo no está en la raíz misma de la concepción materialista del mundo. Celebraríamos que esta cuestión fuera también examinada por los comunistas. Quizá conduciría a algunos a interrogarse sobre el valor de su ateísmo.

impedir la percepción consciente. En primer lugar, falta el planteamiento a plena luz de los problemas de naturaleza filosófica subyacente, que su fe revolucionaria supone resueltos; ya que su posición atea se ha hecho tan total e incondicionada, tan separada de las circunstancias de sus propios orígenes, que ya se presenta a sus ojos, por sí misma, como una verdad *per se nota* o como un dato de experiencia. Se han instalado en el terreno del ateísmo como si fuera el único sobre el que se puede construir y como si no hubiera sido menester un cierto rodeo filosófico para llegar a ese terreno. En resumen, no ven en el ateísmo ni en la concepción materialista del mundo objeto alguno de problema; por ello no tienen conciencia del proceso metafísico que dichas posiciones lógicamente implican.

Esto mismo confirma el aserto de que la fe en la revolución comunista presupone una realidad, un universo total de fe y de religión, en cuyo seno aquélla se edifique. Pero este universo es para ellos tan natural que no se toman el cuidado de representárselo. Además, esa religión y esa fe, por ser ateas, no les parecen religión, ni fe tampoco, por presentarse como expresión de la ciencia. No tienen, pues, el sentimiento de que el comunismo sea para ellos una religión, aunque lo sea en realidad. El religioso perfecto reza tan bien que ignora él mismo que reza. El comunismo es tan profundamente, tan substancialmente una religión —terrestre— que ignora ser religión.

Naturalmente intolerante, como toda religión firmemente dogmática (para hacer tolerante una religión firmemente dogmática es necesaria la dilección sobrenatural), esa religión convoca actualmente para una acción temporal a los fieles de otras religiones cuyo fin último está en el cielo; y considera la hipótesis en que les reconocería realmente sus libertades en la ciudad temporal (en la francesa, ya que no en la rusa). He aquí una paradoja psicológica de la que conviene

tomar nota y que, considerada en sí misma, cualesquiera que sean las razones de táctica y de maquiavelismo político que la hayan provocado, tiene indiscutible significación humana: precaria, sin embargo, puede temerse; pues precarias, en efecto, son aquellas buenas disposiciones en cuanto se trata de una religión ordenada, entera y exclusivamente, a fines terrestres y respecto a la cual la menor divergencia u oposición concerniente a la "línea general" definida en relación con sus fines, la quebranta en sí misma y pone en conmoción el sentido de lo sagrado en los fieles. Está en la lógica de las cosas el que un día u otro se levante contra los fieles de otras religiones un odio y una vindicta religiosos, por poco que pretendan apartarse de la línea, como sucede generalmente con todo discrepante político.

No son, sin embargo, estas cuestiones de psicología concreta las que aquí hemos de examinar, sino el contenido y la enjundia de las doctrinas, objeto de nuestras consideraciones. Desde el punto de vista del contenido de las doctrinas, en sí mismo y en su íntima estructura, decimos que el comunismo depende, como de un primer principio, de un pensamiento ateo y antirreligioso; las raíces y el desarrollo de ese ateísmo y de esa oposición a la religión es lo que tenemos que entender.

Aún importa precisar más. Entre los elementos originarios del comunismo hay también elementos cristianos. Santo Tomás Moro tenía ideas comunistas. El comunismo en sus fases preparatorias no ha sido siempre ateo. La idea misma de comunión, que le da su fuerza espiritual y que quiere realizar en la vida social terrestre (y en efecto debe realizarse en ella, mas no exclusivamente en ella, ni demoliendo la vida en que de modo más perfecto se realiza según las más elevadas aspiraciones de la persona humana), la idea misma de comunión, decimos, es una idea de origen cristiano.

Como son virtudes cristianas desafectadas, las "virtudes enloquecidas" de que hablaba Chesterton, y es el espíritu de fe y de sacrificio y son las energías religiosas del alma lo que el comunismo se afana en aprovechar para su propia obra, sintiendo la necesidad de todo ello para subsistir.

El resentimiento contra el mundo cristiano

Lo que hay ahí de absolutamente típico es: que el pensamiento comunista, tal como se ha constituido en la segunda mitad del siglo XIX y existe hoy en día, ha incorporado esas energías de origen cristiano a una ideología atea, cuya estructura inteligible se vuelve contra las creencias cristianas. ¿Por qué sucede así? Porque según creemos, en el origen —y ante todo por culpa de un mundo cristiano infiel a sus principios— se encuentra un profundo *resentimiento* contra el mundo cristiano; y no sólo contra él, sino también (y ahí está la tragedia) contra el mismo cristianismo que, trascendiendo del mundo cristiano, no debería ser confundido con él; y contra toda concepción emparentada —aunque lejanamente— con lo que se podría denominar el platonismo natural de nuestra inteligencia. Y me apresuro a añadir (puesto que, además, yo no soy precisamente platónico) que el platonismo en cuestión se reduce a lo que Platón supo obtener del fondo universalmente humano: si hablo aquí de un platonismo natural de nuestra inteligencia es sólo en cuanto ésta naturalmente se inclina a admitir verdades eternas y valores trascendentes.

Acabo de decir que el mundo cristiano es cosa distinta del cristianismo. El adquirir clara conciencia de esta distinción me parece esencial. La palabra *cristianismo*, como la palabra *Iglesia*, tiene una significación religiosa y espiritual, designa una fe y una vida

sobrenatural (3). Por las palabras *mundo cristiano*, al contrario, entendemos una cosa temporal y terrenal, que se refiere al orden, no de la religión misma, sino de la civilización y de la cultura. Es un cierto conjunto de formaciones culturales, políticas y económicas, características de una época dada de la historia y cuyo espíritu típico se debe principalmente a los elementos sociales con papel rector y preponderante de ese conjunto: el clero y la nobleza en la Edad Media la aristocracia y la realeza bajo el Antiguo Régimen, la burguesía en los tiempos modernos. Cuando el filósofo de la cultura aborda la cuestión del mundo cristiano, lo que aborda no es el capítulo de la verdad *del cristianismo*, sino el de las responsabilidades temporales *de los cristianos*. Pues bien, había para el mundo cristiano una tarea temporal, una tarea terrenal por realizar, ya que una civilización, en cuanto tal, está ordenada a un fin específicamente *temporal*; tarea terrenal *cristiana*, puesto que esta civilización es por hipótesis una civilización cristiana, ya que el mundo de que se trata ha recibido la luz del Evangelio. La tarea temporal del mundo cristiano es trabajar aquí abajo en una realización social-temporal de las verdades evangélicas, pues si el Evangelio concierne ante todo a la cosas de la vida eterna y trasciende infinitamente de toda sociología y de toda filosofía, nos da —no obstante— las reglas soberanas de conducta de nuestra vida y nos traza un cuadro moral muy preciso

(3) La palabra *Iglesia* designa el «cuerpo místico de Cristo», a la vez visible en su configuración social y divino en su alma, y cuya vida propia es de orden sobrenatural. Acontece que el «mundo temporal cristiano» haga llegar, no hasta el corazón de la Iglesia, pero a las regiones más o menos extensas de su estructura humana, las impurezas procedentes del espíritu del mundo: de la embriaguez de la magnificencia y de la «virtud» en la época del Renacimiento, del espíritu burgués en el siglo XIX. Entonces, puesto que las «puertas del infierno» no pueden prevalecer contra ella, vienen las purificaciones. Los santos reclamaban en vano, desde tres siglos atrás, la reforma de la Iglesia, cuando sobrevino la gran tempestad luterana.

de nuestra conducta aquí abajo, al que toda civilización cristiana, si quiere merecer este nombre, debe tratar de conformar la realidad social-temporal, según las diversas condiciones de la historia.

Una realización social-temporal de las verdades evangélicas... ¿No parece irrisoria la expresión, enfrentada a las estructuras temporales de los siglos modernos y, en particular, del XIX? Cuando se medita sobre esas cosas se inclina uno a afirmar que el mundo cristiano de los tiempos modernos ha faltado al deber de que acabamos de hablar. De manera general, ha encerrado la verdad y la vida divina en una parte limitada de su existencia: en las cosas del culto y de la religión y, entre los mejores, al menos, en las cosas de la vida interior. Las de la vida social, económica y política, las ha abandonado a su propia ley carnal, substraídas a la luz de Cristo. Marx, por ejemplo, "tiene razón al decir que la sociedad capitalista es una sociedad anárquica en que la vida se define exclusivamente como un juego de intereses particulares. Nada es más contrario al espíritu cristiano" (4).

De ahí el *resentimiento* de que hemos hablado: resentimiento contra quienes no han sabido realizar la verdad de que eran portadores, resentimiento que surge contra esta misma verdad.

Primer tiempo del proceso de substitución.—La rehabilitación de la causalidad material

Lo que en consecuencia se produce es un proceso de *substitución*.

¿Cómo se ha producido? Ha sido, ante todo, obra del marxismo. Como puede verse en varios tiempos.

En primer lugar, la tarea propia del marxismo

(4) N. Berdiaeff.

como doctrina de resentimiento ha sido, según se ha dicho, denunciar la "mentira de las ideas elevadas"; pretender proceder a una ejecución radical del idealismo, lo mismo como doctrina metafísica (esto nos da poco que sentir) que como una simple afirmación (y ya es cosa distinta) del valor de lo inmaterial en general. En resumen, es un *inmanentismo realista absoluto* y esa vasta proliferación no hubiera sido posible sin Hegel.

Marx aparece, en un sentido, como el más consecuente de los hegelianos; pues si "todo lo que es racional es real" y si la realidad histórica, es decir, la existencia temporal, absorbe entera y absolutamente —por identidad con él— todo el orden "ideal", mirado antaño como intemporal y confundido en adelante con el ser de razón lógico y su movimiento propio, entonces está justificada la inversión que, siguiendo a Feuerbach, hizo sufrir Marx a la dialéctica hegeliana. Y así como la filosofía debe hacerse práctica, no en sentido aristotélico, sino en el que la filosofía especulativa ha de dar lugar a un pensamiento comprometido en la *praxis* y que sea, por su misma esencia, una actividad transformadora del mundo (5). el movimiento dialéctico debe asimismo absorberse, en adelante, enteramente en la "materia", es decir, en la realidad histórica separada de todo elemento trascendente y considerada ante todo en sus primordiales estructuras concretas.

(5) «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva, no es cuestión teórica, sino práctica. En la *praxis* es donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad, el poder, la precisión de su pensamiento. La controversia sobre la realidad o no realidad del pensamiento aislado de la *praxis* es una cuestión puramente escolástica. Los filósofos no han hecho hasta ahora más que dar diferentes interpretaciones del mundo; lo que importa es transformarlo». (*Tesis II y XI sobre Feuerbach*). «En cuanto la realidad —(la actividad práctica)— se expone, la filosofía autónoma pierde sus medios de existencia». (*Die deutsche Ideologie*, trozos escogidos de Marx, París, Gallimard, 1934, p. 75).

Claro que el materialismo de Marx no es el materialismo vulgar, ni el de los materialistas franceses del siglo XVIII, ni el materialismo mecanicista; pero— a los ojos de un metafísico— por su calidad bien hegeliana y por confundirse con un inmanentismo perfecto, no es menos real ni menos profundo. Puédese, para tratar de comprender su alcance, como lo hemos indicado otro tiempo a propósito de Georges Sorel, recurrir a la distinción aristotélica de la causa formal y de la causa material. El absurdo desconocimiento idealista o angelista de la causalidad material había de conducir por reacción a una revancha de ésta, justificada en su origen, igualmente insostenible en su resultado: pues ambas causalidades se requieren *juntas* como principio de explicación. Empleando pues, el lenguaje aristotélico, diremos que el marxismo procede de una apercepción en cierto modo vengadora de la importancia de la causalidad material, es decir, de manera muy general, del papel de los factores materiales en el curso de la naturaleza y de la historia. Esta causalidad material pasa a primer término, se convierte en actividad-madre, por integración de la dialéctica.

En el orden histórico y social, ¿qué representa la causalidad material? Es el proceso de las actividades humanas de orden económico. Juega en realidad un papel de importancia esencial; y no será un aristotélico quien lo ponga en duda. Pero Marx le hace jugar el papel *capital* y primeramente determinante.

Marx ha visto la importancia esencial de la causalidad material, pero ha hecho de ella la causalidad pura y simplemente primera

Entiendo que habría que revisar la interpretación corriente del materialismo histórico, según la cual todo lo demás, toda la "ideología", la vida espiritual, las

creencias religiosas, la filosofía, el arte, etc., no es sino un epifenómeno de lo económico. Esta interpretación es la del marxismo vulgar; y lejos de nosotros el desdenarla, pues se ha convertido en una fuerza histórica al pasar a la opinión de un gran número. Pero el propio Marx veía las cosas más profundamente; y así como puede hablarse de un primer impulso suyo "espiritualista" (su indignación contra la condición del hombre oprimido bajo las cosas nacidas de él y de su trabajo, y aun convertido también en cosa), también debe decirse que, a despecho de ciertas fórmulas, ha creído siempre en una acción recíproca entre los factores económicos y los demás factores (6); lo económico, tomado aparte, no era, pues, para él, el único resorte de la historia.

Sin embargo, en un segundo momento de reflexión crítica, por una consideración más atenta, resulta que la evicción de la primacía metafísica del acto sobre el poder, de la forma sobre la materia y, consecuentemente, la evicción de la autonomía propia de las energías espirituales, esta doble evicción que caracteriza metafísicamente al materialismo, está inevitablemente ligada, como antes sugeríamos, al radical inmanentismo realista (7) de Marx.

Por una parte, en efecto, la intuición profunda que ha tenido Marx de las condiciones de heteronomía o de alienación de la fuerza-trabajo en el mundo capitalista, así como de la deshumanización que afecta si-

(6) Con razón se ha citado abundantemente, en los últimos tiempos, este texto de Engels: «Marx y yo mismo debemos cargar con la responsabilidad del hecho de que, a veces, los jóvenes concedan más peso que el debido al aspecto económico. Frente a nuestros adversarios, necesitábamos subrayar el principio esencial por ellos negado, y entonces no siempre hallábamos tiempo, ni lugar, ni ocasión de hacer justicia a los demás factores que participan en la acción recíproca». (F. Engels, carta del 21 de septiembre de 1890).

(7) El inmanentismo de Hegel es ya, como tal, un materialismo virtual, cuya aparición era impedida únicamente por el idealismo.

20
evicción
inmanencia
no
na

*Retornar
de su del...
ahorita...
se hace!*

multáneamente al poseedor y al proletario, esa intuición que nos parece el gran relámpago de verdad que atraviesa toda su obra (8), ha sido inmediatamente conceptualizada por él en una metafísica monista antropocéntrica, en la que el trabajo hipostasiado se convierte en esencia misma del hombre, y el hombre —recuperando su esencia por la transformación de la sociedad— está llamado a revestirse de los atributos que la "ilusión" religiosa confería a Dios (9). Si deben, pues, cesar la servidumbre económica y la condición inhumana del proletariado, ello no se pide en nombre de la persona humana (cuya dignidad es realmente de base espiritual y sólo tiene exigencias imperiosas respecto a las condiciones económicas por estar suspendida, en definitiva, de bienes y derechos trascendentes); sino en nombre del hombre colectivo, para que encuentre en su propia vida colectiva y en la libre disposición de su propio trabajo colectivo, una liberación absoluta—en verdad, la aseitas (10)—, edificando en

(8) Cf. el estudio de Paul Vignaux, *Retour á Marx (Politique)*, noviembre, 1935). La tarea adecuada, en un crítico cristiano del marxismo sería despojar a aquella intuición de los errores filosóficos en función de los cuales se ha conceptualizado en Marx. Una tarea tal se impone aún más si se tiene en cuenta que a pesar de la aversión de Marx al cristianismo, aquella intuición en sí está preñada de valores judeo-cristianos.

(9) Semejante ambigüedad vuelve a encontrarse — y por razones parecidas— en el plano económico. Marx vió que el régimen capitalista vive de hecho sobre el principio contra natura de la fecundidad del dinero; y bloqueó esta visión con una teoría inexacta y «monista» del valor y del provecho.

(10) «El comunismo»... «siendo un naturalismo acabado»... es el verdadero fin de la querrela entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, es el verdadero fin de la querrela entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad; entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve». (Notas preparatorias a la *Sagrada Familia*; trozos escogidos, p. 229).

El «verdadero fin de la querrela entre la existencia y la esencia», es la aseitas, la perfección de una esencia que es el acto mismo de existir. Cuando empleamos esta palabra y cuando decimos que, en las perspec-

sí mismo, en definitiva, el titanismo de la naturaleza humana.

Por otra parte, si el factor económico tomado aparte no es para Marx el único resorte de la historia, el dinamismo esencial del que la evolución procede (que es el de las contradicciones económicas y de los antagonismos sociales engendrados por el régimen de producción) continúa siendo el factor económico que desempeña el papel *significativo* y primeramente determinante (11) respecto a las diversas superestructuras en acción recíproca con él (12). ¿Y cómo había de ser

tivas del marxismo, el movimiento de la historia y de la revolución tiende a conferir al hombre colectivo y a su dinamismo los atributos— y en particular la aseidad— que la religión confiere a Dios, es claro que tal manera de hablar se refiere a lo que significan para nosotros las ideas de Marx. Nadie se asombrará de que, para guiar nuestro trabajo filosófico, hayamos recurrido a nuestro propio lenguaje filosófico y no al de Marx, aun cuando se tratase de criticar el marxismo. En virtud de este mismo derecho, a propósito del materialismo histórico, recurrimos al concepto aristotélico de causalidad material. Además, la génesis misma de las ideas de Marx, a partir de las de Feuerbach, es decir, a partir del cristianismo *negado y vuelto del revés*, nos autoriza a emplear aquí el vocabulario de la filosofía cristiana.

(11) Digo primeramente determinante, no en cuanto al contenido intrínseco de las supeestructuras — Marx no se preocupó como Freud de dar una explicación del contenido del arte o de la religión (los marxistas más o menos ortodoxos habían de mostrarse, por una inevitable pendiente natural, menos discretos)—, sino en cuanto a su *evidencia* y a su energía histórica, y a su significación real para la vida humana.

En lo referente a la religión, por lo demás, Marx suponía que la crítica de Feuerbach era decisiva; esto queda visible en *El Capital* (cf. trozos escogidos. París, Gallimard, 1934, p. 126-127. Las citas corresponden a dicha colección, fácil de consultar; véase también la nota 1.ª de este capítulo).

(12) Cf. trozos escogidos, p. 67, 89-92, 117, 125-128. Desde 1842, el joven Marx afirmaba ya que toda su filosofía, antes de actuar sobre su época, está engendrada por las necesidades y las tendencias de ésta, que expresa a su manera. (A. Cornu, op. cit., p. 175). Esta idea, que puede ser entendida así en un sentido exacto, pesará cada día más hasta el descubrimiento del materialismo histórico, que consiste precisamente en

de otro modo, habiéndose eliminado —con toda trascendencia en general— la trascendencia del objeto propio que le da consistencia? (13). Desde entonces pierden tales superestructuras su propia autonomía; para existir y actuar en la historia no están solamente condicionadas por lo económico y lo social; de ellos reciben su

atribuir a la dialéctica de la economía el papel primeramente determinante.

No se diga que, en virtud del proceso dialéctico, que es acción y reacción, no puede haber allí determinación primera de la supraestructura por la infraestructura. El proceso dialéctico interesa ante todo a *las tradiciones y los antagonismos engendrados por el régimen mismo de la producción*; y si hay acción recíproca entre la infraestructura y la supraestructura, desde el momento en que se elimina toda realidad trascendente y todo valor trascendente que pudiera dar a ésta una existencia autónoma, ya no tiene su principio primero de determinación existencial sino en la infraestructura, sobre la que reacciona; y sólo en ella encuentra su significación real para la vida humana.

«Así la moral, la religión, la metafísica y demás ideologías — y las formas de conciencia que les corresponden—, ya no conservan por largo tiempo su apariencia de autonomía. No tienen historia ni desarrollo; los hombres son quienes —desarrollando su producción material y su comercio material— modifican, al propio tiempo que esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». (*Die deutsche Ideologie*). «Sobre las diversas formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se eleva toda una superestructura de impresiones, de ilusiones, de maneras de pensar y de concepciones diversas de la vida, moldeadas de modo específico. La clase entera las crea y las forma partiendo de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado a quien se transmiten por tradición y educación, puede imaginarse que son ellas la razón determinante y el punto de partida de su acción». (*Des Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*). Trozos escogidos, p. 90-91. El *Manifiesto comunista* insiste sumariamente en la misma doctrina (p. 92-94 de la edición Molitor, París. Costes, 1934).

(13) En el caso de la religión, de la metafísica y de las artes de lo bello, tal trascendencia es manifiesta; y aun en el caso de la ciencia existe también, puesto que en ella, tomada en el sentido moderno de la palabra, se vuelve a encontrar aún la ordenación del espíritu a los inteligibles, cuya necesidad —según esta parte de platonismo que Aristóteles salvó— es, como tal, superior al tiempo.

determinación primera y su sentido, su significación real para la vida humana.

Y es bien cierto que las condiciones económicas — como, en general, todas las condiciones de orden material— importan fundamentalmente al destino de las actividades espirituales entre los hombres y tienden constantemente a enfeudárselas, formando con ellas cuerpo común en la historia de la cultura. El cinismo de Marx como el de Freud, ha revelado desde ese punto de vista no pocas verdades (14). Mas no tiene sentido alguno el tomar un condicionamiento material, por real que sea, como la razón primeramente determinante— aunque sólo fuera en cuanto a la existencia en la historia— de una actividad espiritual, y como aquello que ante todo descubre su significación a la vida humana (15).

Hay que tener en cuenta, ciertamente, la posición polémica que adoptó Marx y que en sí misma entrañaba un hiperbolismo provocador; sin duda Marx, en su ardiente polémica con el idealismo, llamó materialismo a lo que frecuentemente hubiera merecido más bien el nombre de realismo; poco importa eso, sin embargo, respecto a los caracteres doctrinales que acabamos de indicar; mejor dicho, importa mucho que el problema mismo de una distinción posible entre realismo y materialismo no haya surgido, ni por un instante, en el espíritu de

(14) Puede así decirse, con Henri de Man, que «aplicada al comportamiento social de la burguesía capitalista, la doctrina de las *ideologías* formulada por Marx es, indudablemente, verdadera»; mas, con el mismo autor hay que añadir que no acaece lo mismo «si se deja de considerar el comportamiento social de una clase para atender a la *supraestructura espiritual* de una época, o bien, cuando se pretende sacar de *ideologías de camoufflage* y de fuga, propias de la época capitalista, la conclusión de la existencia de fenómenos análogos, en una época anterior». Henri de Man. *L'Idée socialiste*, París, Grasset, 1935, p. 125.

(15) «Este modo de producción (el capitalismo) es, por esencia, cosmopolita, como el cristianismo. El cristianismo es, en consecuencia, la religión especial del capital». (Trozos escogidos, p. 128). Semejante frase es ya un notable «test» de las posibilidades de despropósito contenidas en el materialismo histórico. Cf. *ibid.*, p. 126.

Marx; pero toda su fisonomía es de esencial polémica, de suerte que no es en ella un accidente la hipérbole polémica.

Resulta, de hecho, que considerado no separadamente, sino, al contrario, con todas las superestructuras que, aunque obrando sobre él, están determinadas primitivamente por él, lo económico —quiere decir aquel tejido de relaciones humanas y de energías humanas que para Marx constituye, y con razón, la realidad soslayada del proceso económico— es erigido en razón última de la historia. “La concepción materialista de la historia, según la cual las condiciones y formas de la producción determinan la formación y evolución de las sociedades humanas, constituye el principal elemento de la doctrina de K. Marx” (16). Lo que distingue al marxismo no es sólo el enseñar la preponderancia de lo económico— error que otras escuelas también han cometido y cometen—; es el hacer depender de ese absoluto material (humano material), en movimiento dialéctico, todas las formas de vida, con todos sus valores y toda su eficiencia, que no se niegan pero se esclavizan. Volviendo al léxico conceptual de Aristóteles, diremos que la causalidad material se ha convertido así en causalidad pura y simplemente primera.

Segundo y tercer tiempo del proceso de sustitución.—El dinamismo de la materia y la misión redentora del proletariado

De ella, de esa causalidad material, se espera, en segundo lugar, la *salvación*; y como la realización del reino de Dios. Relegando a la materia el dinamismo de la dialéctica hegeliana se pensará que el proceso económico— no automáticamente, sino con todas las ener-

(16) A. Cornu, op. cit., Introd., p. I.

gías que engendra y que reaccionan sobre él (y ante todo con las energías de la conciencia revolucionaria)— debe conducir al imperio de la razón, a la eliminación de la esclavitud del hombre bajo las fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, a la dominación —por el hombre— de su propia historia. Al final de este desarrollo, el hombre social será dueño absoluto de la historia del universo. La convergencia del mesianismo, a la vez judío y hegeliano, de Karl Marx y el mesianismo ruso, había de resultar, desde este punto de vista, singularmente significativa.

Finalmente, en el tercer tiempo, ¿por qué mediador tendrá lugar esa redención? Por el proletariado. La teoría de la lucha de clases aparece, en Marx, como una especie de revelación; porque tal como la concibe, implica esencialmente ese mesianismo: el proletariado no solamente está puro del pecado original de explotación del hombre por el hombre, sino que, precisamente, por desprovisto de todo y en lo más bajo de la historia, es portador de la liberación humana, víctima mesiánica cuyo triunfo será la victoria definitiva sobre todo cuanto oprime a la humanidad; como una resurrección de entre los muertos. Berdiaeff se complace en señalar la presencia de este elemento escatológico en el pensamiento comunista revolucionario— y bien pronto hemos de volver sobre ello: en el seno mismo de la historia se producirá el advenimiento de una liberación total y definitiva, que será divisoria de los tiempos. Se franqueará el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.

En estos tres tiempos se agota el proceso de sustitución de que hemos hablado. Todo lo referente a un valor cristiano (o aun, en el sentido que dijimos, a un indicio cualquiera del platonismo natural de nuestra inteligencia) queda en adelante substituido.

Se rechaza absolutamente a Dios en principio y en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto, no en nombre de la persona humana, como hacía el hu-

El platonismo natural de nuestra inteligencia

manismo nacionalista o deísta, sino al mismo tiempo que se rechaza a la persona como ser espiritual hecho a imagen de Dios; y esto en nombre del dinamismo histórico de la colectividad social, en nombre del hombre colectivo, en quien —y por quien— la naturaleza humana debe hallar su realización. Y al propio tiempo y por vía de consecuencia necesaria, se impone una concepción social que (por multiforme y variada que fuere para ella la integración del individuo en el grupo) no puede ser más que un monismo de lo humano colectivo: lo que da al comunismo, no un valor de solución económica relativa, sino el valor de una exigencia histórica absoluta, necesaria con necesidad metafísica, por razón de la cual el hombre plenamente elevado a la vida social y política, el hombre colectivo, que es el hombre devuelto a su verdad —y en quien por fin se dilata la libertad—, debe absorber de manera absoluta al hombre-persona individual, hasta entonces momento transitorio de la dialéctica, todavía sometido a fuerzas heterónomas.

Así aparecen los temas sociales del comunismo, a manera de conclusión de un ateísmo original establecido en principio de un humanismo esencialmente concebido como humanismo ateo. Se debe mirar a este humanismo marxista como fruto perfecto del inmanentismo hegeliano, en cuanto la dialéctica hegeliana invertida ha pasado de la "idea" a lo "real", es decir, al hombre social e histórico; en definitiva consiste en reivindicar para el hombre —liberado por la abolición de la propiedad privada— aquella soberana independencia en el dominio de la naturaleza y en el gobierno de la historia, que antaño, en los tiempos de la conciencia "enajenada", la religión atribuía a Dios.

¿Un mentís al materialismo histórico?

Henos aquí en presencia de un aparente mentís al materialismo marxista que considera toda idea me-

tafísica o religiosa como expresión (activa por sí misma) de lo económico: la propia economía marxista, la sociología marxista, sufren la primacía y la determinación de una cierta metafísica atea-realista-dialéctica, inmanentista absoluta.

Digo mentís "aparente", pues en realidad *aquella* ideología, *aquella* metafísica, si se mira a lo que hay de más hondo en la doctrina marxista, no podría ser "relativizada" por lo económico. En cierto sentido, mejor puede decirse que en el apartamiento y en la recusación desdeñosa de toda ideología metafísica como expresión o reflejo transitorio de un momento económico, a pesar de la insistencia con que el marxismo popular explota el tema, hay una apariencia teórica ilusoria o, como en la argumentación de los antiguos escépticos griegos, un tema drástico destinado a evacuar el pensamiento adverso. Pienso que en buena doctrina marxista, bien vale para una cierta metafísica, una cierta ideología: la ideología burguesa. Cuando el burgués invoca valores metafísicos, en ello no se ve más que una vana superestructura. Pero la metafísica marxista no es, a su vez, una estructura momentánea, puesto que se encuentra, en estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Y así es como después de la gran jornada de la revolución universal (y ya en los países que la han inaugurado) han de registrarse valores metafísicos y "místicos", que expresan las palabras de justicia y de libertad, mirados anteriormente como pertenecientes a la ideología pequeño-burguesa; y reaparecerán con una plenitud en cierto modo infinita de realidad y de legitimidad; porque entonces no serán *significados* en sistemas o en opiniones filosóficas, serán *vividos* en una completa inmanencia integral, por y en la humanidad, en la práctica de la humanidad liberada por el proletariado.

Aquí todavía la clave es el presupuesto de una metafísica inmanentista absoluta.

El reino de Dios en la Historia

Los precedentes análisis nos han puesto también enfrente de una contradicción con frecuencia señalada en el marxismo: por una parte, el proceso fundamental reconocido por él, proceso dialéctico, debe ser un movimiento sin fin; por otra, sin embargo, el dinamismo revolucionario tiene por objeto y por término una sociedad comunista que señalará el fin de la "querrela entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre" (17), y el triunfo definitivo del hombre sobre el destino; en otras palabras, y para emplear las más apropiadas en cuanto a su significación intrínseca y a la derivación histórica de las ideas, tiene por término el reino de Dios en la Historia.

Creemos que este segundo aspecto responde en realidad a un impulso anterior al propio marxismo y más fuerte que la lógica del devenir hegeliano (a la que el mismo Hegel no fué siempre fiel); a un impulso que proviene de profundas tendencias espirituales, inmanentes al socialismo en general.

Conceded a un socialista todo cuanto quiera respecto al régimen de la sociedad futura, pero agregad que en la sociedad socialista organizada del modo más humano y más justo, el hombre tendrá aún que afrontar: el mal y la desgracia, porque éstos se hallan en él; la ley del conflicto por superar y de la tensión crucificadora, la ley de la guerra por la paz, que estimulará y desgarrará aún al hombre, porque es en él ley de la vida creadora; el deseo insaciable de bienaventuranza y el dolor de esta existencia terrestre, que morarán todavía en el hombre, porque está hecho para entrar en el goce de Dios. Tendréis no pocas probabilidades de herir sin quererlo a vuestro interlocutor socialista, que soportará impacientemente tales palabras. Y creo que

(17) Véase la nota 10 de este capítulo.

no le faltarán buenas razones para detestar un cierto pesimismo y una cierta comprobación tranquila y resignada de la miseria humana que consuelan muy bien a los satisfechos y dispensan de todo esfuerzo por transformar el mundo.

Más aún, en cierto sentido, tendrá razón, tendrá siempre razón contra el cristiano, porque el cristiano jamás estará a la altura del cristianismo y siempre tenderá al reposo prematuro, como si pudiera, el pobre, reposar en otro lugar que en aquel en que está clavado su Dios. La debilidad humana trata de dormir, tomando por almohada las verdades eternas, cuando no la duda del antiguo humanista estoico. Si una comunión dolorosa con todos los dolientes y los desheredados de la vida terrestre no le mantiene despierto, el cristiano se expone a dormir sobre el amor mismo que ha recibido.

Pero el cristianismo es precisamente lo contrario de tal sueño. El auténtico cristianismo tiene horror al pesimismo de inercia; es pesimista, profundamente pesimista, en el sentido de saber que la criatura fué sacada de la nada y que todo cuanto viene de la nada tiende por sí a la nada; pero su optimismo es incomparablemente más profundo que su pesimismo, pues sabe que la criatura viene de Dios y que todo cuanto viene de Dios tiende a Dios. Para el bien como para el mal, un humanismo realmente cristiano, en ningún momento de su evolución inmoviliza al hombre; sobre que no sólo en su ser social, sino en su ser interior y espiritual, el hombre no es aún más que esbozo nocturno de sí mismo; y que antes de alcanzar su figura definitiva —después del tiempo— habrá de pasar por no pocas modas y renovaciones. Pues hay una naturaleza humana inmutable como tal, pero es precisamente una naturaleza en movimiento, la naturaleza de un ser de carne hecho a imagen de Dios, es decir, asombrosamente progresivo en el bien y en el mal. Y hay verdades eternas inmutables como tales, pero que precisamente constriñen a la

historia a hacer surgir incesantemente climas nuevos, para que puedan realizar bajo formas diversas sus virtualidades en el tiempo y en las cosas del tiempo.

Cierto que el hombre habrá de afrontar siempre el mal y la desgracia, pero bajo formas nuevas y revelando en ellas nuevas profundidades; pues la muerte misma cambia de rostro con el tiempo. Y el bien y la alegría revelarán también hasta el fin profundidades nuevas. Cierto que la ley del conflicto creador se impondrá siempre al hombre, mas para pasar a formas superiores de paz activa y de integración transfiguradora. Cierto que el corazón del hombre sufrirá siempre de angustia de la bienaventuranza, mas no porque el hombre se halle condenado a estancarse permanentemente aquí abajo en una vida estrecha y miserable, sino porque la vida más amplia y la más abundante será siempre poca cosa, comparada a las dimensiones de su corazón.

Parecerán quizás razonables a nuestro interlocutor esas explicaciones, pero no apaciguarán sus inquietudes; temerá en todo momento que puedan disimular una traición del humanismo o de la revolución. Es que (como la historia de sus orígenes filosóficos lo explica por lo demás claramente) su idea del humanismo envuelve aún, a veces reducida a una simple nota afectiva, cierta reivindicación mesiánica, como su idea de la revolución envuelve una trasposición secularizada de la idea del Juicio Final y del reino de Dios. Esto ocurrió en el socialismo mucho antes del descubrimiento del materialismo histórico; hasta cuando se nutría de sentimientos cristianos, mezclaba a sus reivindicaciones sociales temporales el instinto de una *psyche* que expulsaba prácticamente al cristianismo, porque desviaba —para hacer de ellas cosas del tiempo y de la historia— las realidades que para la fe cristiana están esencialmente más allá de la historia y del tiempo.

En ello el humanismo socialista prolongaba el humanismo burgués. ¿De qué manera? Respecto al hu-

manismo burgués, lo decíamos en el precedente capítulo: Dios no es ya más que el fiador del poder demiúrgico del hombre en acción por la prosperidad; al fin, se convierte en idea y toda la realidad que antes se le reconocía pasa al hombre. Que pase al hombre *realmente* y no sólo en idea, en la vida y no sólo en la especulación filosófica, ésta es la inversión que el socialismo había obtenido de hecho, mucho antes de la inversión marxista de la dialéctica hegeliana. Por eso ha tenido siempre por sospechosa la noción que llamamos peregrinatoria de la comunidad temporal.

El humanismo socialista recusa asimismo al ascetismo cristiano; sin duda, en virtud de un menosprecio, pues se equivoca en lo tocante a la esencia de ese ascetismo, imaginándose que procede de un odio maniqueo a la naturaleza; mas bien en virtud de una doble contradicción: por un lado, el humanismo socialista sabe perfectamente en la práctica que nada grande se hace sin sufrimiento y sacrificio; pero únicamente reconoce esta ley para las grandes obras colectivas, porque ignorando el universo de la persona — toma por búsqueda de una perfección egoísta lo que es amor y esencial generosidad; por otra parte, recusa en teoría lo que conoce muy bien en la práctica; y en esto se muestra asimismo heredero del humanismo burgués: no invertido entonces, sino simplemente continuado. El humanismo burgués rechaza el principio ascético y pretende sustituirlo por el principio técnico o tecnológico, porque busca una paz sin conflicto, que progrese indefinidamente en una armonía y una satisfacción perpetuas, a imagen del hombre inexistencial del racionalismo. El humanismo socialista se forja también en una idea débil y ligera del hombre, racionalista y burguesa en la medida en que permanece, a pesar de todo, adherido a aquel optimismo; al menos, para la época siguiente a la revolución.

Restituyendo, contra ese utopismo idílico, el valor del conflicto y de la guerra como condición del propio

movimiento de la historia, la dialéctica marxista ha procurado al socialismo una inserción en la existencia y una fuerza que le faltaban hasta entonces, transmitiéndole a la vez una concepción brutalmente unívoca de aquel conflicto y de aquella guerra inmanentes a la historia.

Pero el marxismo, al mismo tiempo, sigue siendo tributario del mesianismo utópico inherente, desde el origen, a la tradición socialista. Y por ello, a despecho de las exigencias teóricas de la dialéctica, ve finalmente salir de los conflictos de la historia una humanidad comunista que aparece verdaderamente como término de la historia, en el que todo se reconciliará, como en el Verbo de Dios. ¿Contra qué, sino contra la muerte, y para vencerla habrá de luchar el hombre liberado de las facilidades y de las limitaciones que hoy día le oprimen? En el reino de Diosesdonde el proceso dialéctico desemboca; porque esta dialéctica obedece a la ley íntima de la *psyche* socialista, no de la dialéctica. Pero en un reino de Dios secularizado, que —aun terminando la historia— permanece *en* la historia y *en* el tiempo de este mundo.

Esta cuestión del reino de Dios será principal objeto del próximo capítulo. A nuestros ojos, el no comprender que la historia está en movimiento hacia el reino de Dios y el no querer que este reino se realice, es traicionar a un tiempo al hombre y a Dios. Pero no tendría sentido pensar que este reino venga a nosotros *en* la historia, ineludiblemente mezclada de bien y de mal. Preparado por el crecimiento de la historia y por la evolución y el agotamiento progresivo del ser humano que en ella se operan, llegará *al fin de la historia*, es decir, en el tiempo de los resucitados, en el que la historia desembocará.

II

EL PROBLEMA FILOSOFICO DEL ATEISMO

El ateísmo imposible en la vida

Consideremos ahora el problema del ateísmo desde el punto de vista filosófico y doctrinal. Es éste un problema capital.

¿Qué nos enseña una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana? Que es imposible vivir el ateísmo en su raíz metafísica, en su radicalismo absoluto, si es que se puede llegar a él.

Efectivamente, la voluntad se dirige naturalmente al bien como tal, al bien puro. Desde que actúa, lo hace por un fin último que no puede ser sino un bien que la colme absolutamente. Mas, ¿dónde se halla realmente ese bien, si no es en el ser que por sí mismo es la plenitud infinita del Bien? He aquí brevemente lo que nos dice una auténtica filosofía de la voluntad. Así toda voluntad, aun la más perversa, desea a Dios sin saberlo. Puede escoger otros fines últimos, optar por otros amores; aun entonces —y siempre— a quien desea es a Dios, bajo formas extraviadas y en contra de su propia elección.

Si el ateísmo *podiera ser vivido* hasta en la raíz del querer, desorganizaría, mataría metafísicamente la voluntad; no por accidente, sino por un efecto estrictamente necesario, inscrito en la naturaleza de las cosas, toda experiencia absoluta de ateísmo, si se conduce consciente y rigurosamente, provoca al fin la disolución psíquica.

Podría aquí citarse en testimonio la heroica y trágica experiencia de Nietzsche; podriase también invocar la gran intuición de Dostoiewski, manifestada en

el personaje de Kiriloff. Kiriloff encarna precisamente, a los ojos de Dostoiewski, el esfuerzo del hombre por vivir el ateísmo en sus raíces metafísicas, en sus raíces ontológicas más profundas. Recordemos el diálogo de Kiriloff con Pedro Stepanovitch, en los *Posesos*, minutos antes de su suicidio. "Si Dios existe —dice Kiriloff—, todo depende de él; y nada puedo yo fuera de su voluntad. Si no existe, todo depende de mí y me veo forzado a afirmar mi *independencia*... He buscado durante tres años el atributo de mi divinidad; y lo he encontrado. El atributo de mi divinidad es mi independencia, es todo aquello por lo que puedo mostrar en su más alto grado mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad; pues se es terrible. Me mataré para afirmar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad". Sin haber leído a Santo Tomás de Aquino, Dostoiewski sabía perfectamente que el más profundo atributo metafísico de la divinidad es la *aseitas*. Y éste es el atributo que Kiriloff ha de manifestar en sí, puesto que es existencialmente ateo: sometiendo su propia existencia a su independencia absoluta.

¿Podrá ser vivido el ateísmo marxista?

Y sin embargo, el ateísmo religioso del comunismo soviético está ahí, ante nosotros, como un hecho. Veamos si desmiente la ley que acabamos de enunciar. También cabe prever que estrellándose contra ella, el comunismo ruso despierte un día de su pesadilla, transfigurándose.

El comunismo soviético ha comprendido la gravedad del problema; y precisamente por ello ha tratado de crear una humanidad nueva. Como antes decíamos (considerando las exigencias ideales del sistema, cualesquiera que fueren las atenuaciones y acomodamientos que la vida concreta pueda o haya podido introducir), se trata para él de cambiar al hombre, a fin de

suplantar al Dios trascendente de quien es imagen; se trata de crear un ser humano que sea, él mismo, dios sin atributo alguno supratemporal de la historia y de su dinamismo titánico; un ser humano que primeramente hay que desindividualizar y cuyo gozo consistirá en entregarse al todo, en ser un órgano de la comunidad revolucionaria, en espera del día de la transfiguración de su personalidad por el triunfo del hombre colectivo sobre la naturaleza. Esta exigencia de transformación del hombre, que fué un elemento de grandeza de la revolución leninista, parece ahora (año 1936) muy entibiada. Más o menos excluida, subsiste no obstante, según entendemos, acomodándose en el orden concreto con los imprevisibles renacimientos espontáneos de la naturaleza humana, explotados también, a su vez, por la literatura de propaganda oficial (18).

A pesar de todo, notémoslo bien, la cuestión no es —ni ha sido jamás— la de vivir el ateísmo *en su radicalismo metafísico* en las profundidades percibidas por un Dostoiewski en Kiriloff (hombres hay, sin embargo, capaces de llegar como por adivinación a tales profundidades; poetas, por ejemplo, como el gran Alejandro Block, que se ha visto morir de inanición bajo ese clima espiritual; y desde entonces, en ciertos momentos, ¡cuántos suicidios de jóvenes!).

Los teóricos marxistas de la U.R.S.S., por lo demás, vuelven a una especie de hylozoísmo, en la medida en que elaboran una metafísica; su línea general filosófica requiere la atribución a la materia de algo así como el alma y la libertad. Aun no se atreven a decir, como los antiguos filósofos de Jonia: todo está lleno de alma y de divinidad diseminada, *panta plére théon*; mas, al parecer, se orientan en este sentido; y ¿cómo sería de otro modo, desde el instante en que se inserta la dialéctica en la materia? El ateísmo metafísico pro-

(18) Cf. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*. París. Cournier des îles. 1936.

cedente de la izquierda hegeliana retorna así, poco a poco, a sus fuentes, al antiguo panteísmo hegeliano.

En realidad, la cuestión para el ateísmo marxista (a despecho de las apariencias pseudocientíficas que se atribuye) sigue siendo de orden ético y moral, más que metafísico; vivir el ateísmo en su *traducción* ética, es decir, rechazando a Dios como fin y como regla de la vida humana. Este es, a los ojos de los comunistas rusos, el principio primero de una vida moral verdaderamente libre creadora y digna del hombre; porque ignoran a Dios y no saben que es la fuente de lo humano y de la libertad creadora en el hombre. Y más profundamente, en sus conexiones subconscientes más típicamente rusas (y humanas), significa también un resentimiento contra Dios y una revancha contra Dios, a quien el hombre deniega el puesto rector de su vida moral, porque no le perdona el mundo y el mal —quiero decir, la existencia del mal en el mundo—, o lo que es igual —en definitiva y sabiendo lo que se dice—, la creación del mundo. Pero qué: esto de rechazar a Dios del orden ético y por cualquier motivo, esto de elegir un fin último distinto de Dios, ¿no es por ventura para el cristiano el simple caso de todo pecador? Metafísicamente, para éste, no ofrece —a decir verdad— gran dificultad, fuera de la de poner en acción el misterio de las deficiencias de la libertad.

Los recursos de la gracia

Tengamos cuidado, sin embargo, de no dejarnos inducir a confusión por las interferencias de lo especulativo y lo práctico en el orden ético; la exclusión especulativa de Dios como fin y como regla de la vida humana no significa necesariamente que el espíritu que padezca esta ceguera rehuse prácticamente ordenar su

propia vida a ese mismo Dios cuyo nombre ya no conoce. El cristianismo sabe que Dios tiene recursos; y que las posibilidades de la buena fe van más lejos de lo que se cree. Bajo cualquier nombre que no sea el de Dios, puede ocurrir (nadie lo sabe más que Dios mismo) que el acto interior de pensamiento de un alma recaiga sobre una realidad que de hecho sea verdaderamente Dios. Pues, por nuestra indigencia espiritual, puede haber en realidad una discordancia entre lo que creemos y las ideas por las que a nosotros mismos nos expresamos lo que creemos, al adquirir conciencia de nuestra creencia. La gracia propone a toda alma (aun ignorante del nombre de Dios, aun educada en el ateísmo, en cuanto delibera por sí y escoge su último fin) como objeto, como cosa que hay que amar sobre toda otra, la Realidad absolutamente buena, digna de todo amor y capaz de salvar nuestra vida; sea cual fuere el nombre bajo el cual el alma se representa esta cosa, pero entonces (y he ahí toda la cuestión, y Dios solo lo sabe) pensando bajo ese nombre *otra cosa* que la que significa; yendo más allá de este nombre de ídolo.

Y si esta gracia no es rechazada, el alma en cuestión, optando por esa realidad, cree obscuramente en el verdadero Dios y elige verdaderamente el verdadero Dios; hallándose de buena fe en el error y adherida, no por su falta, sino por la de la educación recibida, a un sistema filosófico ateo, conceptualiza esta fe en el verdadero Dios en fórmulas que le niegan. Un ateo de buena fe, entonces, habrá elegido realmente —contra su propia aparente elección— a Dios por fin de su vida.

Por otra parte, cualesquiera que sean las fuerzas de la educación y de la propaganda, llegará un día en que los problemas fundamentales se plantearán de nuevo. ¿Hay que pensar que ya se aproxima ese día? Después de los fracs y de los grados militares, de los antiguos baremos pedagógicos y de los árboles de Navidad, del hogar familiar y de los "placeres de la vida", ¿va

Dios a hacer su entrada en la Rusia soviética? No es fácil disponer así de él, aun cuando sea bastante humilde para aceptar hasta ese camino. En todo caso, cuando los problemas fundamentales se planteen de nuevo, el comunismo ruso sólo podrá hacerles sitio —para hacer subsistir el régimen y los resultados sociales adquiridos— renunciando a un error espiritual de origen. Cosas como ésta se ven en la historia. Criticando el sedicente naturismo que algunos de sus partidarios profesaban en materia de moral sexual, decía Lenin a Clara Zetkin: "la disolución en la vida sexual es cosa burguesa, es un fenómeno de decadencia" (19). Quizá llegue el día en que un sucesor de Lenin proclame, todavía con mejor derecho, que el ateísmo es un producto de la decadencia burguesa. Pero entonces la Rusia soviética habrá realizado una revolución nueva y, para salvar la primera, trasmutado sus valores.

El ateísmo original, que desde el punto de partida condiciona la concepción comunista de la vida social y política, se traduce efectivamente, en el terreno práctico, por una cierta escala de valores. Actualmente, la producción industrial parece, para el comunismo soviético, encarnar el más urgente valor de civilización. Mas generalmente, mientras no reconozca en el hombre realidades necesarias para su propia felicidad, que son de un orden superior al temporal, verá inevitablemente en la obra común que ha de realizarse aquí abajo, el medio supremo para alcanzar el bienestar del hombre; sin admitir que Dios pueda reservarse algo en el hombre, a quien todas las energías le serán requisadas por

(19) Según los *Recuerdos* de Clara Zetkin sobre Lenin (1929). En cuanto al ateísmo, el de Lenin era aún más violento, si cabe, que el de Marx. «Toda idea religiosa es una abominación», decía. El dogmatismo antirreligioso más decidido, la afirmación de que toda religión no es otra cosa que la superstición, y de que es imposible cualquier género de conocimiento que salga de la esfera de la experiencia científica, eran para él temas absolutamente fundamentales. Cf. su libro *Materialismo y Empirio-criticismo*, 1909.

fin, como un fruto de aquel ateísmo de que se parte como principio. Si la experiencia de las realidades humanas, y las resistencias de la naturaleza y la adquisición de conciencia de los problemas fundamentales eliminan poco a poco al ateísmo, la escala de valores a base de ateísmo habrá de ser al propio tiempo eliminada y habrán de ser reconocidos los valores más elevadamente personales. A ello acompañará, no una regresión hacia un mundo antiguo, sino una progresiva renovación de las costumbres y de las estructuras de civilización.

III

LA SIGNIFICACION CULTURAL DEL ATEISMO RUSO

Un resentimiento contra Dios

Llegamos a la tercera cuestión concerniente al ateísmo ruso contemporáneo: considerado no doctrinalmente, sino históricamente, culturalmente. ¿Cuál es su significación desde este punto de vista?

No está ligado en Rusia (me refiero al pueblo ruso, no a los teorizantes) a una tradición racionalista, a los largos combates de la Aufklärung, como en el caso de Occidente. Su base histórica popular en Rusia es la religión misma del pueblo, que como una inmensa masa dinámica irracional puede resolverse brusca y enteramente en uno y otro sentido y arrojarse al abismo del ateísmo por un vértigo místico, por un resentimiento contra Dios, como puede también revolverse de nuevo y arrojarse en la creencia en Dios, más o menos pura, por lo demás. Sobre esta base histórica popular, ¿se puede edificar un ateísmo "científico"? Es ésta, sin duda, una cuestión algo inquietante para los teóricos

de los sin-Dios. Por el momento, parece que una parte muy grande de la juventud ha llegado a un estado de completa indiferencia religiosa, quizá debida, precisamente, en una cierta proporción, a una transferencia del sentimiento religioso a otros objetos.

Una purificación por el fuego

Lo que deseáramos hacer notar es que este ateísmo brutal de que nos ocupamos (este antihumanismo) representa en cierto modo la fase humanista de la historia del pueblo ruso. No olvidemos que —dando a las palabras su pleno sentido cultural— Rusia no ha tenido Edad Media ni Renacimiento.

Sin denigrar a la Iglesia ortodoxa (en ella ha habido santos y, hoy día, muchas almas sufren en ella heroicamente por su fe), hay que reconocer que culturalmente, psicológicamente, en vastas regiones del pensamiento y del pueblo ruso se había producido una desviación en su desenvolvimiento religioso.

Por un lado, la naturaleza y la razón jamás han encontrado allá sus lugares respectivos. Nunca se ha reconocido el orden natural y siempre se ha tenido por sospechoso lo racional.

Por otro lado, las estructuras conceptuales y visibles de la tradición cristiana se veían invadidas —y así paganizadas interiormente— por un sentimiento religioso de origen terrenal y pagano, un mesianismo que contenía elementos sumamente mezclados, un culto a la santa tierra rusa, una mística que se desarrollaba sobre todo en las sectas que pululaban por doquier y drenaban toda especie de impurezas. Los conceptos cristianos quedaban como desorganizados allí mismo, en virtud de un proceso interior y oculto. En resumen, un *sobrenaturalismo* desmesurado, cuya tendencia atribuyó en menospreciar la razón y ver en la naturaleza,

como decía Solovieff, un "proceso de corrupción", y un *paganismo* que era su parásito interno, formaban un complejo indisoluble que atraía una catástrofe.

A consecuencia de una revolución en cuyo fondo actúan poderosas corrientes irracionales y que vive de un heroísmo irracional y de un misticismo descaminado, pero que se propone como fin racionalizar la vida hasta el punto de eliminar de ella aun el menor elemento de misterio, la razón y la naturaleza tienen quizá probabilidad de volver a encontrar su lugar en la estructura cultural del mundo ruso, en la forma más aberrante del humanismo antropocéntrico y bajo las especies del materialismo y del cientifismo más desilusionadores (20).

(20) Es digno de notarse que la consigna comunista más reciente sea ahora el humanismo, un «humanismo socialista», del cual se solicita que elija en la tradición humanista occidental una cierta parte, la que está orientada a la glorificación del hombre «emancipado» de Dios. Por ahí continúa fiel el comunismo a su postulado ateo; pero la nueva consigna, obligándole a la opción referida, le condena a una actitud más sectaria que humanista, y a un desconocimiento dogmático de las más profundas fuentes históricas del humanismo y de una parte esencial de sus riquezas (cuando recientemente André Gide hacía el elogio de Racine, ¿se percataba de que se conducía como hereje del «humanismo socialista»?)

Además, ligando expresamente, como hacía también Marx, la concepción proletaria del mundo a una tradición en definitiva burguesa (nada hay más burgués que el humanismo racionalista y ateo), esa nueva consigna implica el renegar o, en todo caso, el debilitar considerablemente la pretensión originaria de la revolución comunista a engendrar un hombre radicalmente nuevo. Cuando se ve cuáles han sido los frutos del humanismo antropocéntrico para la civilización burguesa, puede uno preguntarse qué ventaja obtendría el proletariado absorbiendo la misma filosofía y si es verdaderamente honrarle querer hacer de él el heredero de lo que en el mundo hay de más necio, el librepensamiento burgués.

Y no obstante, desde otro punto de vista, se puede hallar en ese impulso hacia un humanismo socialista una oscura premisa de un encadenamiento histórico que concluirá quizá bien diversamente de como se piensa. Pues el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos está vitalmente ligado a una tradición humanista más profunda y más antigua, y a fuentes religiosas sin las cuales no podría, en manera alguna, ser comprendido. Y cuando un día se estudien de nuevo en Rusia esas fuentes, se caerá en riesgo de reconocer su valor... (Julio de 1935).

Hay allí, sin embargo, como una especie de limpieza, de purificación por el fuego; y la apertura de una posibilidad para el pueblo ruso de adquisición de conciencia de los valores propios de la naturaleza y de la razón. De ahí, un desarrollo histórico que, tras de haberse producido en clima de errores violentos y de ilusiones perfectamente ingenuas, y tras de haber pasado (y esto es muy ruso) por las peores catástrofes, deberá concluir (si no en la masa entera, al menos en una parte de ella) por una rectificación que restablezca los verdaderos valores culturales.

El punto de vista post-revolucionario

Así puede ser comprendido el punto de vista "post-revolucionario" que actualmente es el de cierto número de rusos cristianos; aquellos que toman por punto de partida el hecho histórico de la revolución de octubre y piensan que de él saldrán germinaciones completamente nuevas respecto a aquella revolución; esperando también a veces (bueno es esperar contra toda esperanza) que, habiendo suprimido Rusia las etapas intermedias, quizá verá, antes que otros países, esbozarse las líneas maestras de una cristiandad nueva. Lo que en todo caso puede pensarse con más probabilidad, es que allá han de abrirse inesperadas posibilidades de expansión y de lucha espiritual heroica, para un renacimiento cristiano consciente de su integralismo humano y divino, si encuentra representantes bastante esclarecidos y libres de todo, salvo de Dios.

IV

DOS POSICIONES CRISTIANAS

La posición barthiana

Dijimos que la otra posición a que conduce la dialéctica del humanismo moderno es la posición cristiana pura, en la cual se reconoce no ya el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; en la cual es conocido el hombre como hombre del pecado y de la Encarnación, centrado en Dios, y no en sí mismo; regenerado por la gracia.

Dos posiciones pueden distinguirse aquí: una ante todo reaccionaria, de voluntad de purificación por vuelta atrás, y otra integralista y progresiva.

La primera, la posición "arcaísta", la hallamos en cierta escuela protestante contemporánea, señalada por el retorno al calvinismo primitivo. Posición de anti-humanismo primordial y, en definitiva, —con todos los arrepentimientos teológicos de que puede estar adornada una doctrina por una dialéctica muy inteligente y muy nutrida de experiencia—, de aniquilamiento del hombre ante Dios. Así se puede caracterizar sumariamente la doctrina del gran teólogo protestante Karl Barth, que ha cambiado enteramente las posiciones del protestantismo en Alemania, influido, en parte, por las ideas de Kierkegaard y por una reanudación violenta del espíritu luterano primitivo, equipado con la lógica lineal de Calvino. Schleiermacher, Harnack, el liberalismo y el racionalismo religiosos, clásicos en el siglo XIX, todo esto es ya fósil; y lo que se reprocha en adelante al catolicismo es asignar dema-

siado espacio a lo humano. Se vuelve, pues, al pesimismo puro del protestantismo primitivo. De ahí lo que se podría llamar el drama del propio Barth. Quiere escuchar a Dios solo, y sólo quiere escuchar a Dios; rehúsa y desconoce el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Pero entonces, cuando habla —y cuanto más habla para proclamar que el hombre sólo debe escuchar a Dios— es él mismo quien habla, es a él a quien se escucha y es su personalidad la que conmueve a las gentes.

Su error, en definitiva, es el de Lutero y de Calvino: creer que la gracia no vivifica. Por ello, cuando hace justicia al pasado, vuelve al pasado como tal, al pasado estancado, al pasado muerto, como para los calvinistas la libertad humana queda muerta bajo la gracia; no a la substancia a un tiempo eterna y progresista, al principio interno de actividad por el cual vivía el pasado y vivimos también nosotros.

La posición tomista

La otra posición cristiana pura, la "integralista" y "progresiva", es la del catolicismo y encuentra sus armas conceptuales en Santo Tomás de Aquino. Si es verdad que una especie de blasfemia contra el gobierno de Dios en la historia es el querer *volver* a un estado pasado, si es cierto que hay un crecimiento orgánico de la Iglesia y del mundo a la vez, la tarea que se impone al cristiano es salvar las verdades "humanistas" desfiguradas por cuatro siglos de humanismo antropocéntrico, en el momento en que se corrompe la cultura humanista y periclitán estas verdades conjuntamente con los errores que las viciaban y oprimían.

Pero entonces, como se advierte, de lo que se trata es de rehacer totalmente nuestras estructuras cultu-

rales y temporales, formadas en el clima del dualismo y del racionalismo antropocéntrico; de transformar substancialmente dichas estructuras. Que es pasar a una nueva edad de civilización.

V

UNA NUEVA EDAD DE CULTURA CRISTIANA

La criatura rehabilitada en Dios

En nuestro primer capítulo hemos distinguido tres problemas particularmente significativos para la filosofía de la cultura; y los hemos considerado ante todo desde el punto de vista de la cristiandad medieval, luego desde el punto de vista del humanismo clásico según el Renacimiento y la Reforma.

Examinemos ahora esos tres problemas desde el punto de vista de una nueva edad de civilización y de cristiandad y hablemos primeramente de la actitud práctica de la criatura frente a su destino.

En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada *en Dios*. A la historia del mundo sólo le queda una salida (quiero decir, en régimen cristiano): que la criatura sea verdaderamente respetada *en* su enlace con Dios y *porque* todo lo tiene de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación (21).

Podrían aquí ser propuestas algunas observaciones referentes al desprecio de las criaturas mostrado por los santos, del que tanto se habla en la literatura

(21) Cf. «Science et Sagesse», cap. III.

hagiográfica. No habría que llamarse a engaño sobre esta expresión, que evidencia sobre todo la debilidad de nuestro lenguaje. "El santo ve prácticamente que nada son las criaturas ante la mirada de Aquel a quien ama, ni del Fin que ha escogido. Es un desprecio de enamorado para lo que no es el ser amado. Y cuanto más desprecia a las criaturas en cuanto rivales de Dios u objeto de una posible opción contra Dios, más las quiere en cuanto amadas de Dios y hechas, ciertamente por él, buenas y dignas de ser amadas. Pues amar a un ser en Dios y por Dios, no es tratarlo como un puro medio o una pura ocasión de amar a Dios; es amar a este ser y tratarlo como un fin, porque merece ser amado, en cuanto este mismo mérito y esta dignidad derivan del soberano Amor y de la soberana Amabilidad de Dios. Así se comprende la paradoja de que finalmente el santo envuelva con un amor universal, de amistad y de piedad —incomparablemente más libre y también más tierno y más dichoso que el amor de concupiscencia del voluptuoso o del avaro— a todo lo que pasa en el tiempo y a toda la debilidad y la belleza de las cosas: a todo lo que ha abandonado" (22).

Lo que deseáramos sugerir es: que esta actitud del santo, que, en definitiva, propiamente hablando, no es una actitud de desprecio hacia las cosas, sino más bien de asunción y transfiguración de las cosas, en un amor superior a las cosas, es la que —si la suponemos generalizada, hecha común y aun lugar común de la psicología cristiana— respondería a esa *rehabilitación de la criatura en Dios* que nos parece característica de una nueva edad de cristiandad y de un nuevo humanismo, esencialmente diverso del humanismo en el sentido ordinario del vocablo, del humanismo antropocéntrico cuyo tipo era el héroe del Renacimiento o el "hombre honrado" clásico, mientras que el humanismo teocéntrico tiene por tipo al santo y sólo puede

(22) «Les Degrés du Savoir», p. 664-666.

realizarse si los santos ponen manos a la obra; lo que equivale a decir que sólo se puede realizar con ayuda de los medios que la espiritualidad cristiana denomina los medios de la cruz; y claro es que no me refiero a la cruz como insignia exterior y símbolo colocado sobre la corona de los reyes cristianos, o condecorando a personas honorables; me refiero a la cruz del corazón, a los sufrimientos redentores asumidos en el seno mismo de la existencia.

La actitud de que acabamos de hablar sólo puede generalizarse si se liga a un progreso en la conciencia que la criatura tenga de sí misma y, al propio tiempo, del misterio de la cruz que en ella se realiza. En las condiciones propias de nuestra época y tras las experiencias —amargas, pero al fin y al cabo reales— que hemos hecho, cierta reflexividad muy alerta parece inherente al modo de comportarse del ser humano ante Dios y ante el misterio de su destino (23). Los daños causados por la conciencia desgraciada y dividida sólo pueden ser remediados por una adquisición de conciencia más perfecta y plenamente espiritual. Sólo una conciencia evangélica de sí mismo puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí mismo.

Entendemos, pues, que si para una civilización cristiana ingenua (es decir, basada en la unidad nativa e ingenua del hombre) el progresar hacia Dios consistía ante todo en elevarle un trono sobre la tierra, según los derechos de su majestad, para una civilización cristiana que ya no pueda ser ingenua, y en la que el hombre haya de recuperar su perdida unidad, volviéndose sobre sí mismo bajo el instinto de la gracia, el progresar hacia Dios consistirá, ante todo (según creo), en preparar para el hombre las condiciones terrenales de una vida, tales que el amor soberano pueda *descender* y realizar en el hombre y con él una obra divinamente humana.

(23) Cf. «Science et Sagesse», cap. III.

Solo una conciencia evangélica de sí mismo puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí mismo.

La libertad creada

Los problemas especulativos dominantes en cada gran período de cultura se verían renovados, sin duda, por este nuevo humanismo. ¿No hemos dicho ya que a cada edad de civilización corresponde una cierta concepción típica de las relaciones entre la gracia y la libertad? En lo referente a este problema de la gracia y de la libertad, parece haber pasado definitivamente la edad de la teología humanista, mitigada o absoluta. Y así como la teología agustiniana de la gracia y de la libertad dominaba la Edad Media, y la de Calvino y la de Molina dominan los tiempos modernos, pensamos que la teología de Santo Tomás dominará una nueva cristiandad.

Si en verdad se desprende plenamente del humanismo antropocéntrico, esta nueva cristiandad comprenderá que, como enseña Santo Tomás de Aquino, disputar el terreno a la causalidad divina no es, para el filósofo, la manera de poder afirmar y reconocer ante Dios la libertad creada, en toda la medida en que supone el ser y el bien. Debe reconocer que en toda esa extensión la libertad creada *recibe* causalidad divina; debe reconocer que está invadida, traspasada, empapada hasta en su última actualización por la causalidad creadora.

Todo esto ha sido plenamente puesto en claro por la escuela dominicana al comentar a Santo Tomás de Aquino; hay, sin embargo, en éste, principios que, a juicio nuestro, aun no han sido suficientemente explicados al tratar, no ya de la libertad creada, en el caso de los actos buenos o meritorios, sino de esa misma libertad en el caso de los actos malos, en la línea del mal.

Santo Tomás explica que "la *causa primera* de falta a la gracia procede de nosotros mismos", de-

fectus gratiae causa prima est ex nobis (24), y esta frase tiene enorme alcance. En la línea del mal, la criatura es la causa primera.

Pensamos que si la teología del porvenir y la filosofía cristiana se dedican a poner en claro lo que sobre este tema se contiene en los principios de Santo Tomás, harán descubrimientos importantes y llegarán a una síntesis más profunda respecto a los desfallecimientos de la libertad creada, al poner en evidencia aspectos nuevos del misterio de la ciencia y de la voluntad divinas en su relación con el hombre y al hacer comprender mejor hasta qué punto lleva Dios el respeto a esa libertad —tan débil— de los hombres. Si la criatura tiene ciertamente la primera iniciativa en la línea del mal, interviene —negativamente— en la ejecución misma de los designios providenciales. En su instante eterno, para el cual son presentes todos los momentos del tiempo, Dios espera (si así puede decirse) para hacer y ver de una sola mirada toda la historia humana, que cada uno de nosotros rehuse o no los dones del soberano influjo del cual depende todo —en cada ser y en cada acción—, todo, salvo la nada que nosotros ponemos.

Y precisamente porque la nueva edad de cristiandad ha de ser una edad, no de olvido sagrado de lo humano, sino de atención evangélica a lo humano, de humanismo teocéntrico, pensamos que esta síntesis nueva, estos aspectos nuevos del problema de la gracia y de la libertad, así como los que se refieren al valor propio y no sólo instrumental de la historia humana, de la actividad profana y temporal del ser humano, serán típicos de esta nueva edad.

(24) «*Sum. theol.*», I-II, 112, 3, ad 2.

Una conciencia evangélica de sí mismo

Respecto al problema del hombre, finalmente, podemos decir que entonces la mirada del cristiano no quedará como apartada —esto ocurría en la Edad Media— del misterio de su naturaleza creada y de su fondo irracional; escrutará este misterio, pero de otro modo de introspección que el del naturalismo moderno: con lo que acabamos de llamar conciencia evangélica de sí mismo. Tal conciencia implica, en nuestra opinión, dos caracteres principales: se conoce sin haberse buscado; y los juicios de valor que plantea son puramente espirituales, puros de preocupaciones sociológicas. La intervención del hombre social en nuestros juicios sobre las almas y sobre nuestra propia alma, sobre la que Marx Scheler ha llamado justamente la atención, no tiene allí lugar.

Así puede llegarse a escrutar la persona humana en su valor de persona y, sin disociarla, puede descubrirse su contextura espiritual como imagen de Dios, no radicalmente corruptible por el mal y que anhela naturalmente, no la gracia como tal, que la naturaleza por sí no conoce, sino aquella plenitud que sólo la gracia puede dar.

Y esa conciencia alcanza asimismo y escruta las regiones oscuras del hombre. Desciende al infierno interior, explora los lugares más bajos, sin repudiar la distinción del bien y del mal —como hace el naturalismo moderno—, sino trascendiendo las reprobaciones puramente sociológicas a que hacíamos antes alusión y alcanzando una inteligencia propiamente cristiana del mal mismo, al aplicar esta paradoja del cristianismo: el pecado que me separa del Dios justo es el que atrae al Dios misericordioso. ¡Tened piedad de mí— implora el alma cristiana—, porque he pecado!

Y el fondo irracional...
escrutará el misterio no como el naturalismo moderno sino con

UN NUEVO HUMANISMO
la su Conciencia Evangélica de sí mismo...

Una tal conciencia de sí implica también un respeto evangélico de la naturaleza y de la razón, de las nuevas estructuras que el humanismo moderno ha sabido descubrir, pero no ha sabido preservar, así como de la grandeza original del hombre, nunca completamente borrada por el mal.

El hombre del liberalismo burgués

Otro rasgo de este humanismo integral debe ser puesto en claro. Es el adquirir conciencia de las exigencias evangélicas sobre la vida temporal y secular, sobre la vida profana; exigencias que envuelven la transfiguración del orden temporal, de la misma vida social; es decir, una transformación perpetuamente recomenzada y profundizada, hasta la transfiguración final, cuando la carne resucite.

Demasiado tiempo, durante la Edad Media, el mundo cristiano — por su dualismo — ha obedecido a dos ritmos opuestos: un ritmo religioso, para las cosas de la Iglesia y del culto, un ritmo naturalista para las cosas del mundo y de la vida profana. La Edad Media tenía, ciertamente, el sentido de la unidad. Pero en razón de condiciones históricas demasiado difíciles, porque actuaba sobre un fondo bárbaro y pagano, aun no socavado por las purificaciones de las grandes pruebas históricas, la refracción en ella de las exigencias evangélicas sobre lo social-temporal permanencia en gran parte simbólica y figurativa.

Sobre esto, el caso del Estado soviético puede aún sugerirnos útiles reflexiones. Es notable que su filosofía vuelva a un cierto pesimismo (25), contra la heren-

(25) Decimos a un cierto pesimismo. Con ello continúa dependiendo de una raíz roussoniana y de una filosofía optimista-absoluta del hombre, Cf. el final del apartado I de este capítulo y, más lejos, el final del apartado I del capítulo VI.

cia psicológica de Juan-Jacobo Rousseau. Hay para ella un hombre del pecado, un *hombre viejo* que destruir. Por ello hay que cambiar al hombre. ¿Y cuál es ese hombre del pecado? Es el hombre "pequeño burgués", el hombre del liberalismo burgués.

Desde nuestro punto de vista, ¿cómo le caracterizaremos? Aparece como una producción farisaica y decadente, nacida del espíritu puritano o jansenista y del espíritu racionalista. Al amor, prefiere este hombre las ficciones jurídicas (no es "erótico", como dice Sombart); y al ser, prefiere las ficciones psicológicas (y por ello puede agregarse que tampoco es "ontológico"). En este comportamiento se revela subyacente toda una metafísica idealista y nominalista. De ahí la primacía del signo, en el mundo creado por ella; y la primacía de la opinión, en la vida pública; y la del dinero, en la vida económica.

Este hombre burgués ha negado en sí todo el mal y lo irracional, para poder gozar del testimonio de su conciencia y hallarse contento de sí, justo en sí mismo. De este modo se instala en la ilusión y en el engaño de una falsa conciencia nominalista de sí. Por lo demás, se envanece de moralismo y de espiritualismo; se encuentra animado de un desinterés frecuentemente sincero y ardiente por las verdades y las virtudes de orden natural, a las que vacía de su contenido más precioso y convierte en algo mítico, al separarlas del Dios vivo y del amor; pues, desde luego, él es deísta o ateo; y él es quien ha enseñado el ateísmo a sus discípulos y herederos comunistas.

El esfuerzo de Marx (como después el de Freud) ha tendido a denunciar la mentira de esta falsa conciencia que, en realidad, recubre y disimula profundas corrientes inconscientes; no sólo los intereses económicos y de clase, como Marx afirma, sino, en general, todo ese mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí mismo y de lo irracional y de lo demoníaco, que

se ha querido negar y que nadie logrará jamás caracterizar mejor que como lo hizo San Pablo.

Ese tipo burgués que desagrada a la conciencia cristiana, tanto como a la conciencia comunista, el comunismo quiere cambiarlo mecánicamente y desde fuera, por medios técnicos y sociales y por la cirugía y el modelado de la pedagogía y de la propaganda. Por ello ataca no sólo al hombre burgués, sino al Hombre en su misma naturaleza y en su dignidad esencial, como imagen de Dios, como postulante —por su ser de naturaleza y por su ser de gracia— de los bienes más elevados de la persona: Dios y la vida eterna, una libertad y una vida espiritual centradas en realidades interiores al hombre, pero sobrehumanas; y, como primer medio social propiamente humano, la familia, con su vida propia, económica y espiritual, y con sus primordiales exigencias de derecho natural, cuyas modalidades son fijadas —aunque no creadas— por la legislación civil.

Cualesquiera que sean las correcciones incorporadas a la teoría por las necesidades vitales, la teoría va a hacer del hombre una simple energía de la vida común, pues, para la filosofía marxista, todo valor trascendente, sea cual fuere, está ligado a la explotación del hombre por el hombre.

El marxismo y el hombre

La tragedia del marxismo radica en que —por más que quiera, con razón (pero sin haberse formado conciencia de los problemas propios de la persona), hallar una salida para aquella desesperación y descomposición de la persona humana a que la dialéctica del humanismo antropocéntrico conduce—, él mismo es tributario del humanismo burgués en su más aberrante

e inhumana metafísica, y lleva en sí el ateísmo, el inmanentismo y el antropocentrismo, a su más alto grado de exasperación. Privado de las bases metafísicas indispensables, su esfuerzo para restaurar el ser humano en la alegría del trabajo y en la alegría de vivir, ya no puede, desde entonces (considerado en la lógica y en el espíritu propios del sistema), conducir sino a resultados aun más descorazonadores que los del humanismo clásico. Se propone un fin bueno, cuando quiere elevar el conjunto de los hombres a una vida auténticamente social y política; pero falla este mismo fin en cuanto no se quiere comprender que la vida social y política de la comunidad terrenal es sin duda alta y difícil, pero ordenada a algo mejor; y que responde ciertamente a aspiraciones primeras de la persona humana, de la persona como persona, mas no a las más elevadas ni a las más radicales, que postulan el paso a comuniones superiores (26).

Bien puede ocurrir que de hecho —menos por la virtud del marxismo que por consecuencia de destrucciones y purificaciones violentas en él operadas, y de los recursos profundos de la naturaleza humana, puesta así en carne viva— el hombre, en una experiencia como la de la Rusia comunista, halle ciertos resortes elementales de su realidad ontológica y comience así (a un precio terrible, que sólo los cristianos podrían ahorrar a la humanidad, si comprendieran y quisieran) a superar las imposibilidades finales y las disociaciones de la fase burguesa del antropocentrismo. En razón de las facilidades del pensamiento dialéctico, que, en todos, y en el mismo Marx, observa aquella ambigüedad y aquella maestría de "mixtificación" que en Hegel denuncia y que a cada instante permite (en virtud, se dirá, de un desarrollo interno de la lógica del sistema) abrir en cualquier parte una puerta cualquiera, de hecho abierta únicamente por la presión irresistible

de la realidad exterior, el marxismo estará siempre dispuesto, indudablemente, a integrar o a pretender integrar todas esas renovaciones humanas. Y de ahí su tendencia resultante, a restaurar la unidad del ser humano, recabando de él la abdicación de sus más íntimas exigencias en favor del monismo de la vida colectiva; y la profunda inhumanidad que muestra en el esfuerzo de integración a que nos referimos, pues únicamente lo realiza pretendiendo que el hombre se doblegue al capricho de sus decretos. ¡Qué importa a qué se le doblega! Lo esencial es conservar el dominio de sí. A la vista tenemos extraños espectáculos de obediencia pasiva; el ser humano se hace flexible como un guante. Si un día un sucesor de Stalin ordena a sus pueblos fieles adorar a los electrones o doblar la rodilla ante las santas imágenes, en ambos casos habrá motivos semejantes para inquietarse; sea cual fuere el objeto a que aplique su arbitrio, el cesaropapismo insulta a la persona humana y a Dios.

U. R. S. S. y marxismo

Creemos que una justa crítica del marxismo, como antes indicábamos, ha de proponerse ante todo distinguir en él entre ciertas intuiciones verdaderas y los falsos principios y las conceptualizaciones erróneas que desde el origen las deforman. Marx vió la importancia esencial del régimen de producción en la evolución; hay en el materialismo histórico una verdad mal formulada, que podría ser salvada por una filosofía que aplicase al movimiento de la historia los principios del hylemorfismo; pero en Marx queda viciada, como hemos visto, por un monismo ateo de origen hegeliano. También ha visto Marx el carácter usurario que el espíritu capitalista ha impreso a la economía moderna;

(26) Cf. «Du Régime Temporel et de la Liberté», p. 46-64.

ha conceptualizado esta intuición en una teoría errónea de la plus-valía. Ha visto que la lucha de clases es la consecuencia efectiva del sistema capitalista y que la gran tarea histórica de los tiempos modernos será la emancipación social del proletariado; pero ha bloqueado esa intuición con un mesianismo de guerra social inexpiable y una falsa filosofía del hombre y del trabajo, que termina en la socialización total del ser humano.

Claro es que hace falta —y cada día hará más falta— escindir el juicio que se forme del marxismo como esencia doctrinal abstractamente considerada, del juicio que se forme de la evolución de la Rusia soviética, respecto a actividades humanas concretas, colocadas bajo el signo del marxismo (interpretado según algunas de sus más dinámicas virtualidades), pero sometidas a las interferencias de causalidad propias de las realidades existenciales y condicionadas constantemente por las lecciones de la experiencia, las resistencias e impulsos de la vida y las necesidades peculiares al estado histórico de Rusia. Sin embargo, si en el marxismo como doctrina hallamos la ambigüedad que acabamos de recordar, no habremos de asombrarnos de volver a encontrar en el comunismo ruso una ambigüedad semejante, aumentada considerablemente por la intervención de factores históricos concretos (27).

(27) Cf. Sidney & Beatrice Webb, *Soviet Communism: A new civilisation?* Londres-New - York, 1936. La buena fe de los autores y su cuidado de exacta información no excluyen, por lo demás, una cierta ingenuidad fácilmente discernible: Ernest Mercier, *Réflexions sur l'U.R.S.S.*, enero de 1936. Centro politécnico de Estudios Económicos; Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus, Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder, Friburgo, 1931 (trad. francesa, 1934); Arthur Rosenberg, *Histoire du Bolchevisme*, trad. fr., Grasset, 1936; Boris Souvarine, *Staline*, París, Plon, 1935; y el excelente librito de Mme. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, París, Desclée de Brouwer (Courrier des îles), 1936.— Véase también las dos cartas de Víctor Serge a Madeleine Paz y a André Gide, *Esprit*, junio de 1936.

No podríamos recusar las informaciones de buena fe que nos muestran la manera empleada por la Rusia soviética para —no sin doblegar ante lo real numerosas pretensiones teóricas— hacer franquear en algunos años, a una economía atrasada, sorprendentes etapas, anunciadoras de la germinación de una "forma de civilización nueva" (la cuestión es saber cuál es su valor); esa nueva forma de civilización nace a la existencia tras el sacrificio de millones de vidas humanas y de pérdidas irreparables; los elementos positivos que contiene se resumen, en nuestra opinión (brevemente y en cuanto es posible pronunciarse a distancia y sobre documentos escritos), en la liquidación del sistema llamado del lucro y del sometimiento de la fuerza-trabajo humana a la fecundidad del dinero (28) (liquidación sobre todo apreciable respecto a formas futuras, pues por el momento implica el tributo de un pesado estatismo, pero finalmente es la que explica la gran esperanza suscitada en muchos elementos del mundo obrero por la experiencia rusa); y en el esfuerzo perpetuamente renovado para instaurar, al menos en el orden de la morfología de las leyes, una "democracia multiforme" (29) que integre la multitud humana en la vida social, política y cultural de la comunidad. Por duramente que allí viva y sea tratado el ser humano, tiene por lo menos el sentimiento de que ha cesado una humi-

(28) Cierta forma de «explotación del hombre por el hombre» se encuentra así abolida. No basta, sin embargo, abolir el régimen capitalista (sobre todo cuando se le sustituye por el comunista) para hacer cesar toda forma de explotación del hombre por el hombre; en particular la explotación del hombre individuo por el hombre colectivo puede tomar grandes proporciones. Siempre resulta que la abolición de la forma capitalista de servidumbre de la fuerza-trabajo es una necesidad reconocida tanto por el personalismo como por el socialismo.

(29) «It is, more than anything else, this almost universal personal participation, through an amazing variety of channels, that justifies the designation of it as a multiform democracy» (S. y B. Webb, op. cit., t. I, p. 427).

llación secular (30) en aquel país en que la servidumbre y las costumbres a ella consecutivas habían durado tanto tiempo.

Tampoco podríamos recusar otros testimonios de análoga buena fe, que insisten preferentemente sobre los errores y los métodos bárbaros que vician el sistema, y que nos muestran asimismo el completo desprecio de la persona humana, la implacable dureza, los métodos de terror (más intensos que nunca después de dieciocho años de revolución) y el despotismo burocrático que caracterizan su actuación. Se comprueba este aspecto inhumano y tenebroso. Según los documentos que parece razonable nos inspiren confianza, podemos decir que, en nuestra opinión, los males profundos de la "nueva civilización" rusa se resumen: en el totalitarismo comunista que eleva al máximo los riesgos terribles que toda fuerte organización colectiva entraña, destruye —como las otras formas del totalitarismo— la libertad del pensamiento y pretende socializar la persona y el espíritu; en la lucha contra Dios, el trabajo de exterminio de la religión (31), la idolatría de la técnica y de la ciencia de los fenóme-

(30) Cf. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, p. 66-68, 105-106.

(31) Aunque suministran una documentación muy objetiva (bien que limitada a las informaciones oficiales acerca de la lucha contra Dios), los Webb minimizan gravemente la amplitud y la significación de esa labor antirreligiosa.

«Es muy difícil determinar la cifra exacta, en cuanto al número de sacerdotes y de religiosos que han sido encarcelados o que se hallan aún en prisiones y campos de concentración; pues los servidores de la Iglesia jamás han sido perseguidos *directamente* por la ley soviética; ésta se guarda de incriminarles su confesión y les aplica los artículos del código penal concernientes a la acción contrarrevolucionaria, el espionaje, el «sabotaje» y «la explotación de los prejuicios religiosos» del pueblo. Esta confusión voluntaria hace extremadamente difícil, como hemos dicho, la evaluación exacta del número de víctimas de las persecuciones religiosas. Basta decir que, de 100,000 monasterios que había antes en Rusia, ni uno solo subsiste; millares de monjes y de religiosas han sido, pues, diezmados.

nos, el dinamismo activista y la nueva servidumbre — esta vez en provecho del hombre colectivo— con que amenaza a ciertos estratos de las masas productoras.

Tal es, para quien se esfuerza en juzgar de manera objetiva e imparcial, la ambigüedad presentada por las realizaciones actuales del comunismo ruso. Allí hay en devenir algo cuya importancia es innegable para

¿Puede hablarse de humanismo mientras esta situación perdure, mientras el terror continúa reinando y los campos de concentración rebosan de detenidos? Hemos citado al comienzo de este estudio el testimonio del corresponsal del «*Courrier Socialiste*» respecto al recrudecimiento del terror. Según fuentes no menos dignas de confianza, la cifra de detenidos en prisiones y campos y de las personas condenadas a deportación, se eleva actualmente a siete millones. ¿Cómo saber cuántos, entre esos desgraciados, han sufrido a causa de sus convicciones religiosas? Sacerdotes ortodoxos y católicos, religiosos y religiosas, pastores, rabinos, se encuentran entre los millones de presos; y su martirologio no está próximo a agotarse» (Hélène Iswolsky, op. cit., p. 112-114). Durante este tiempo se puede discutir académicamente sobre los progresos que la persecución religiosa en Rusia supone, comparada con las grandes persecuciones del pasado. La verdad es que ahora se disfraza. Más que una persecución propiamente dicha, es un trabajo de destrucción espiritual, que tiende a aniquilar la vida religiosa, antes que a herir a los creyentes, y que trata de evitar el hacer públicamente mártires. Lo esencial es tener prisionera la palabra de Dios. Limitándonos a las disposiciones legales, éstas, después de haber proclamado en teoría la libertad de conciencia, han secularizado todas las escuelas, prohíben la reunión de los niños para aprender el catecismo y la enseñanza religiosa dada fuera de la familia misma del niño y por ella; prohíben la impresión y la publicación (al menos en lengua rusa) o la importación de la Biblia y de libros religiosos; suprimen, para los sacerdotes, el derecho de hablar fuera de las iglesias y, para toda organización religiosa, el de acometer obra alguna de educación, de recreo o de caridad. Han suprimido prácticamente todos los seminarios, hacen del sacerdote un descalificado de la vida social y política, privado del derecho al voto en un régimen en el cual el voto perpetuo es una condición de existencia. Mientras castigan como delito toda propaganda pública de la religión (excepción hecha del servicio divino y del sermón en la iglesia), dan libre campo y consagran todo el poder de la enseñanza oficial —y entregan prácticamente la educación entera—, al esfuerzo antirreligioso. Permiten y favorecen la propaganda directa del ateísmo por la Unión de los sin-Dios

la evolución de las condiciones de existencia de la humanidad. Un mal profundo hace estragos entre los hombres. Es la carga de error a que el marxismo sirve de vehículo conjuntamente con verdades cautivas, lo que, unido a ciertas características del temperamento ruso, fortifica tanto la parte negativa de la nueva civilización que se elabora en Rusia. En virtud de uno de aquellos nudos de fortuna e infortunio a que nos tiene acostumbrados la historia, los acomodamientos sociales y las nuevas formas de vida, de valor muy diverso, que allí nacen a la existencia, se hallan de hecho dominados hoy por las formas intelectuales y espirituales que el ángel del ateísmo ha entenebrecido y deshumanizado. ¿Qué descubrimientos y qué agónias, qué resurrecciones son así invocadas, y para qué edad futura?

y las organizaciones afiliadas; hacen de esta propaganda una de las tareas de la autoridad espiritual que guía y anima al gran cuerpo oviético, es decir, el partido comunista (y entonces, ¡cómo asombrarse de que tantos municipios hayan votado en bloque la supresión de sus iglesias! En la superficie entera de Rusia, casi un tercio de ellas han sido cerradas). Se advertirá que en Rusia la adhesión al partido comunista está subordinada a una profesión explícita de ateísmo y de negación de lo sobrenatural en cualquiera de sus formas. «Lo que el partido comunista mantiene es una ley rígida para sí mismo: nadie es admitido como miembro (ni probado como candidato) si no declara de todo corazón y abiertamente que es ateo y que niega completamente la existencia de toda forma y de toda especie de lo sobrenatural» (S. y B. Webb, op. cit., t. II, p. 1012; cf. t. I., p. 345). ¿Entra en juego también esta cláusula fuera de la U.R.S.S.? La cuestión resulta especialmente interesante, puesto que el partido comunista se afirma como una entidad que desborda todas las estructuras nacionales y que, en la misma Rusia, no forma parte del organismo de la Constitución soviética ni de sus diversos poderes legales. En la fecha en que escribimos, ya no aparece el diario de los sin-Dios (quizá porque los lectores se hayan cansado de él); y se discute la devolución de las campanas a las iglesias y aún la eventualidad de un sínodo. Esas concesiones forzadas no significan que se haya relajado el celo ateo y antirreligioso de los dirigentes comunistas. La nueva Constitución, anunciada por los periódicos, parece, sin embargo, llevar consigo cierta dulcificación de la condición a que se ha sometido al clero.

Humanismo socialista y humanismo integral

Por preponderante que sea el marxismo en el socialismo de hoy día, la expresión "humanismo socialista" es notablemente más vasta que la de "humanismo marxista", la cual, además —y a pesar de las ideas de la juventud de Marx— parece, antes bien, desconcertante. No todo socialismo es necesariamente ateo, como el marxismo; pero, aun en sus formas no marxistas, o superadoras del marxismo, el socialismo procede de una concepción del hombre, del trabajo y de la sociedad, cargada de errores y deficiencias (32), que sólo podrían remediarse por síntesis nuevas.

Hay en el humanismo socialista un gran impulso hacia verdades que no se podrían desdeñar sin grave detrimento y que importan realmente a la dignidad humana; creemos que el error fundamental de una filosofía atea, o al menos las deficiencias del origen que acabamos de señalar, vician aquel ímpetu y por ello deforman y deshumanizan las diversas concepciones morales y sociales elaboradas por este humanismo; de suerte que sería grandemente ilusorio el creer que yuxtaponiendo sencillamente la idea de Dios o las creencias religiosas al humanismo socialista se llegaría a una síntesis viable y fecundada en verdad. No; lo que se requiere es una refundición general. Mas también creemos que el llamado por nosotros huma-

(32) En lo que al hombre respecta, pensamos aquí en la concepción humanista antropocéntrica y naturalista, o más exactamente cristiana-laicizada, de que antes hemos tratado (cac. I., final del p. II); en cuanto al trabajo en una concepción que, aún suscitando con razón una ética de la dignidad del trabajo, la liga de hecho a la evicción de las finalidades, de orden contemplativo e inmanente (cf. Etienne Borne, *Travail humain et Esprit chrétien*, París, 193; *Le Travail et l'Homme*, en prensa, en la colección «Les Iles»); en cuanto a la sociedad, en una concepción que hace del *opus oeconomicum* («administración de las cosas» y especialmente producción industrial) la obra por excelencia de la ciudad, y desdén ciertos derechos primeros de la persona y de la sociedad doméstica.

nismo integral es capaz de salvar y promover, en una síntesis fundamentalmente diversa, todas las verdades afirmadas o presentidas por el humanismo socialista, uniéndolas de modo orgánico y vital a muchas otras verdades. Para lo cual nos parece particularmente conveniente el nombre mismo de humanismo integral.

Esperamos que los análisis contenidos en este capítulo hayan hecho comprender hasta qué punto es de desear una refundición como la que acabamos de evocar. Por graves que hayan sido sus errores y sus ilusiones, el socialismo fué en el siglo XIX una protesta de la conciencia humana y de sus más generosos instintos, contra males que clamaban al cielo. Grande obra la de instituir el proceso de la civilización capitalista y despertar —contra las potencias que apenas perdonan— el sentido de la justicia y el de la dignidad del trabajo; pues bien, el socialismo tuvo la iniciativa de tal obra; ha entablado una lucha áspera y difícil en la que se ha gastado sin medida una abnegación de la más emocionante calidad humana, la abnegación de los pobres. Ha amado a los pobres; y no se le critica eficazmente sino quedándole obligado en no pocos aspectos. Las decepciones que ha causado a los hombres se hacen con todo ello más amargas. Es extrañamente lastimoso comprobar que los errores de filosofía primera y de filosofía social, de los que en su origen depende, hayan corrompido en él tantos recursos y se hayan agravado al ritmo de su crecimiento, separándole tan firmemente, mientras duran, del pensamiento cristiano. ¿Durarán siempre? Tales errores son primordiales, anclados todos ellos en el desconocimiento de lo eterno en el hombre.

La filosofía social y política implicada en el humanismo integral requiere, para nuestro actual régimen de cultura, cambios radicales, digamos— empleando analógicamente el vocabulario hylemorfista— una trans-

formación substancial; y esta transformación substancial no sólo exige la instauración de nuevas estructuras sociales y de un nuevo régimen de vida en substitución del capitalismo, sino también y consubstancialmente, una ascensión de las fuerzas de fe, de inteligencia y de amor que brotan de las fuentes interiores del alma, un progreso en el descubrimiento del mundo de las realidades espirituales. Sólo con esta condición podrá el hombre verdaderamente avanzar por las profundidades de su naturaleza, sin mutilarla ni desfigurarla.

“Por primera vez en la historia —escribía recientemente Máximo Gorki, a propósito del comunismo soviético— el verdadero amor del hombre ha sido organizado como fuerza creadora y se plantea como fin la emancipación de millones de trabajadores” (33). Creemos en la sinceridad profunda de estas palabras de Gorki y del sentimiento que expresan. Y consideramos como muy importante el hecho de que el tema del amor del ser humano (cuyos orígenes jamás impedirá nadie que, en lo más profundo de la historia, sean cristianos) surja ahora en una corriente de pensamiento que, bajo influencias materialistas, por largo tiempo no quiso concederle más que un valor inferior y sentimental.

Pero el amor es una fuerza salvaje; y cuando llega en el ser humano a regiones cuyas puertas le están cerradas, se cambia en horror y en odio mortífero. La cuestión está en saber si, para tener la llave de esas puertas y para pasar adelante — y para que sea el verdadero amor del hombre— no tiene necesidad de amar también en el hombre lo que en el hombre vivifica al hombre, siendo el Amor mismo y el Don.

“Cuando leemos asimismo en la *Pravda* (34) que “el hombre nuêvo no se forma por sí, que es el Partido

(33) *Pravda*, 23 mayo 1934. Citada por Hélène Iswolsky, op. cit.

(34) *Pravda*, 17 mayo 1934.

el que dirige todo el proceso de la refundición socialista y de la reeducación de las masas", nos preguntamos si el humanismo socialista no tendrá la ambición de organizar, como dice Gorki, es decir, de socializar el amor. El amor que es el espíritu mismo, que no se sabe de dónde viene ni adónde va. Una vez en la historia el verdadero amor del hombre ha realizado por la iniciativa de uno solo y en medio de la ignorancia del mundo, el trabajo de liberar al hombre de la mentira y de las fuerzas del mal, para abrirle la alegría que no pasa. Y desde entonces, en la fuerza de aquel amor es donde se realiza y se realizará todo trabajo de emancipación real del hombre, no sólo para la eterna alegría, sino para la vida temporal.

"Es fácil ser santo cuando no se quiere ser humano", decía Marx. Entonces, en efecto, no se es ni humano ni santo; es la gran mentira del fariseísmo. ¿Acaso pensaba Marx que es fácil ser humano cuando no se quiere ser santo? Eso sería entonces la gran mentira del humanismo ateo: porque hemos nacido para tender a la perfección del amor, de un amor que envuelve realmente a la universalidad de los hombres, sin dejar lugar al odio contra ninguno de ellos; y que transforma realmente nuestro ser, lo que no es posible a ningún técnico social ni a trabajo alguno de reeducación, sino solamente al creador del ser; y esto es lo que se denomina santidad. Por generoso que sea un ateo, el ateísmo petrifica ciertas fibras profundas de su substancia; su amor a los hombres es una reivindicación violenta del bien de éstos, que surge ante todo como una fuerza destructora; porque brota de la piedra, choca con la piedra, con un universo de seres humanos que le son impenetrables. El amor, en los santos, es una fuerza unitiva y vivificante, y difusora del bien, porque hace de ellos mismos —destrozados y consumidos— una llama que triunfa de la impenetrabilidad de los seres.

El verdadero humanismo no es maniqueo

Aun añadiría una observación respecto al humanismo de Marx. Ligado desde el origen, como antes recordábamos, a las concepciones de Feuerbach y al ateísmo como condición y medio para hacer cesar la alienación espiritual del hombre (siendo el comunismo la condición y el medio para hacer cesar la alienación —aun más radical— del trabajo humano), el humanismo de Marx es por excelencia un humanismo de aquel tipo *maniqueo* de que en un precedente estudio nos ocupábamos (35). Obliga a dejar en tinieblas, en cuanto ha sido religiosa, una parte entera de la herencia humana.

Por el contrario, el humanismo cristiano, el humanismo integral, es capaz de asumirlo todo, porque sabe que Dios no tiene contrario y que todo es irresistiblemente arrastrado por el movimiento del gobierno divino (36). No arroja a las tinieblas todo cuanto en la herencia humana corresponde a herejías y cismas, a extravíos del corazón y de la razón; oportet haereses esse. Sabe que las fuerzas históricas invadidas por el error han servido, a pesar suyo, a Dios; y que, a pesar suyo, ha pasado por ellas, a lo largo de la historia moderna, al mismo tiempo que el ímpetu de las energías de ilusión, el ímpetu de las energías cristianas, en la existencia temporal. En el sistema del humanismo cristiano hay lugar, no para los errores de Lutero y de Voltaire, sino para Voltaire y para Lutero, en el sentido de que, a pesar de aquellos errores, han contribuido a cierto acrecimiento (que, como todo bien entre

(35) "Du Régime temporel et de la Liberté", p. 100-102.

(36) Cf. Santo Tomás, *Sum. theol.*, I. 103, 6 y 7.

nosotros, pertenece a Cristo) en la historia de los hombres. De grado reconozco deber algo a Voltaire en lo que se refiere a la tolerancia civil, o a Lutero en lo tocante al no-conformismo; y puedo, por ello, honrarles; existen en mi universo de cultura; en él tienen su papel y su función; dialogo con ellos y, cuando les combato, cuando luchamos sin cuartel, aun entonces, están vivos para mí. Pero en el sistema del humanitarismo marxista, no hay lugar para San Agustín o para Santa Teresa de Avila, sino en cuanto se les considera como un momento de una dialéctica que avanza únicamente sobre muertos.

El humanismo integral y la liquidación del hombre burgués

Mas, volvamos al "hombre burgués", cuya figura hemos esbozado. ¿Qué tiene que ver con él el humanismo integral de que nos ocupamos? ¿Cuál es su relación con ese hombre burgués?

Desde el punto de vista del humanismo integral, parece que ese tipo burgués de humanidad está bien comprometido y que su condenación sea merecida. Nacerán formas diferentes, cuya diversidad respecto a ese tipo puede llegar muy lejos, dentro de los límites inmutables de la especie humana, pues esta especie es plástica y deformable. El hombre nuevo puede diferir del hombre burgués, tanto como éste difiere a su vez del héroe del Renacimiento o del fiel de tiempos de San Fernando de Castilla o de San Luis; o más, si se quiere: tanto como el civilizado de Europa o de la China difiere del nómada primitivo. Por diverso que sea su tipo, si está formado fuera del clima de Dios y del amor, por puros medios de técnica social y externa, puede tenerse

la seguridad de que, después de un cierto gasto de heroísmo, como acontece en todo período revolucionario, en el que un antiguo caudal de mística cristiana quedará disipado, se llegará a un nuevo fariseísmo, en substitución del otro: fariseísmo del orgullo colectivo o del orgullo de la producción, reemplazando al del honor burgués y del provecho individual.

Según el humanismo nuevo que nos ocupa, hay que cambiar al hombre burgués y, para ello, hay que transformar incluso al hombre mismo. Sí; esto sólo nos importa, en el fondo, es decir, en sentido cristiano: hacer morir al "hombre viejo" y dar paso al "hombre nuevo" que lentamente se forma —en la historia del género humano, como en cada uno de nosotros— hasta la plenitud de la edad; y en quien se realizan los votos más profundos de nuestra esencia. Mas, una transformación tal requiere, por una parte, que sean respetadas las exigencias esenciales de la naturaleza humana —y aquella *imagen de Dios*— y aquella primacía de los valores trascendentes que justamente permiten y preparan una renovación; por otra parte, que se comprenda que un cambio semejante no es obra del hombre sólo, sino de Dios, primero, y del hombre con él; y que no es efecto de medios extrínsecos y mecánicos, sino de principios vitales e internos: tal es la enseñanza del cristianismo de siempre.

No obstante, si llega a instaurarse una nueva cristiandad, su carácter distintivo será, según creemos, que esa transfiguración—por la que el hombre consintiendo en el cambio y sabiendo que éste se opera por la gracia, trabaja por hacerse y realizar el hombre nuevo que es ya por Dios—, esa transfiguración, decimos, deberá alcanzar realmente (y no sólo de manera figurativa) las estructuras de la vida social de la humanidad: y llevar así consigo

—en la medida en que ello sea posible aquí abajo, para tal o cual clima histórico— una verdadera realización social-temporal del Evangelio. Una nueva edad de cultura cristiana comprenderá, sin duda, un poco mejor que hasta el presente (y jamás el mundo habrá terminado de comprender esto, es decir, de rechazar de su seno el "fermento de los fariseos;"), cuánto importa en todas partes abrir paso a lo real y a lo substancial, sobre lo aparente y decorativo; a lo real y substancialmente cristiano, sobre lo aparente y decorativamente cristiano; comprenderá asimismo que es en vano afirmar la dignidad y la vocación de la persona humana, si no se trabaja en transformar las condiciones que la oprimen y en hacer que pueda dignamente comer su pan.

CAPITULO TERCERO

EL CRISTIANO Y EL MUNDO

División del capítulo

En la primera parte recordaremos algunas nociones esenciales respecto a la distinción entre lo espiritual y lo temporal. En la segunda, trataremos del problema del reino de Dios. En la tercera, de la misión temporal del cristiano.

I

ESPIRITUAL Y TEMPORAL

De la civilización

Preguntémonos ante todo en qué consiste lo que se denomina cultura o civilización. Sabido es que los autores rusos y alemanes suelen oponer estas dos nociones. Para nuestro presente estudio, podemos emplearlas como sinónimas. Diremos que la cultura o la civilización es la eclosión de la vida propiamente humana, no sólo en cuanto al desarrollo material necesario y suficiente que nos permita conducirnos rectamente en este mundo, sino también y antes que nada, en cuanto al desarrollo moral, el de las actividades especulativas y de las actividades prác-