

LOS HUMANISMOS Y EL HOMBRE (*)

El término «Humanismo» se nos ofrece cada día más equívoco y comprometido. A lo largo de la Historia ha registrado muy varias y encontradas versiones: hay un humanismo en Sócrates y un humanismo en los sofistas, un humanismo estoico y un humanismo epicúreo, un humanismo agustiniano y un humanismo pelagiano, un humanismo en Maquiavelo y en Luis Vives, en Montaigne y en Pascal... A través de tantas versiones, sin embargo, persiste una noción de sabiduría enquistada en el conocimiento del hombre, en la conciencia de su dignidad, y se subraya la entrañable conexión entre verdad y vida. En las coordenadas de este humanismo clásico se han destacado tres elementos primordiales: el principio helénico de la libre indagación intelectual, el principio romano de la universalidad del Derecho y el principio cristiano del valor sobrenatural de la persona humana.

El momento cultural denominado Renacimiento acusa a este respecto un viraje del teocentrismo al antropocentrismo, ya iniciado en la Escolástica tardía. Pero este viraje es un cambio de perspectiva, no un desentenderse de Dios. Aquellos humanistas tratan de perfilar un ejemplar de hombre que armonice las esencias cristianas y cuanto hay de perenne en el pensamiento y en las formas clásicas de Grecia y Roma. Las esencias cristianas van a buscarlas en las fuentes bíblicas y en los Santos Padres. Destaca en este empeño Erasmo, y con exquisita medida nuestro Luis Vives.

En Vives convergen la pulcritud de estilo, la vehemencia patristica y un sano criticismo que le hará abominar de los abusos de la dialéctica, pero asimilando al propio tiempo los mejores jugos de la Escolástica y el sentido óptico de la especulación tomista. Vives mantiene el nervio y ciertas formas senequistas de expresión; pero esta vena estoica quera sometida a una radical y constante transfusión cristiana. El no se contagia ni de euforias paganizantes ni del endiosamiento erasmista. Su noción de la sabiduría marca un eje axiológico. Sobriedad de vida y de pensamiento, presencia de Dios y

(*) Este artículo reproduce esencialmente el texto de una conferencia pronunciada por el autor en el Instituto de Estudios Políticos.

un lema ejemplar: «Sine querela», que, conforme vamos conociendo mejor las vicisitudes de su vida, diríase su aureola.

Esta religiosidad profunda, a prueba de muy pesadas cruces, le hace sentir la singular responsabilidad del intelectual. Por eso, mientras Maquiavelo escribe *El Príncipe*, él improvisa, en amistoso coloquio, el *Christi Jesu Triumphus*, y mientras otros exhiben su saber, él se compromete en el *In pseudo-dialecticis* y en el *De tradendis disciplinis*, y glosa el Padre Nuestro y los Salmos Penitenciales, y va destilando sus máximas en el *Satellitium* curado de toda vana erudición. Vana sabiduría, insistirá, la que no lleva a remediar el vicio y a afianzar la virtud. Vana teología la que deriva hacia enconadas disputas y no nos depara una vida teológica. *Tantum scis quantum operaris*. No es esto pragmatismo que calibre la verdad por la eficacia, sino fidelidad a la verdad, autenticidad pura, un esforzado empeño por mantener la dignidad del hombre en su quicio teológico y el concierto de sus potencias, sin disociar la fama del honor ni el honor de la virtud: «Si no superas a los demás en virtud, ¿cuál es al cabo tu prestigio? Y si gozas de ese prestigio que da el saber, ¿cómo no moderas mejor que el vulgo tus pasiones?»

Pero llegamos a una encrucijada en que, a inmensa distancia del humanismo vivista o de la intimidad trascendente pascaliana, Augusto Comte, en el «Discurso sobre espíritu positivo», afirma que la problemática teológica caduca conforme el hombre se emancipa, y que el culto a Dios va a ser sustituido por el culto a la Humanidad: porque seguir reconociendo un ordenamiento divino es limitar y trabar el desenvolvimiento humano.

No era, la de Comte, una voz aislada. Por aquel entonces, Proudhon, en su *Sistema de las contradicciones económicas*, proclamaba como el primer deber del hombre inteligente y libre el borrar de su conciencia la idea de Dios. De existir, Dios es esencialmente hostil a nuestro progreso natural; logramos, dice, una ciencia, un bienestar y una sociedad genuina en tanto en cuanto que desplazamos y aplastamos a Dios.

Ni ahora ni luego voy a detenerme en la ligereza o en la indigencia mental que tal idea de Dios supone: porque, si es pura ficción humana, ya se irá desvaneciendo; y si no lo es, en vano tratará el hombre de suprimirlo. Decir luego que, aun en el supuesto de que exista, no nos importa, es delirante.

Pero lo cierto es que ya no estamos entonces ante un mero cambio de perspectiva ni ante pruritos de autonomía moral, sino ante la denuncia expresa de la Divinidad como barrera intolerable o como la gran ficción que personifica nuestros sueños fallidos y malogra nuestras mejores energías. Por esta pendiente llegamos a un sedicente humanismo antiteísta que ofrece actitu-

des típicas: Marx, Nietzsche, el existencialismo a lo Sartre, con todas las corrientes literarias derivables.

Nietzsche denuncia el Cristianismo como contrario a la vida y a la esencia misma de la «humanitas». El cristianismo —nos dice en *El crepúsculo de los dioses*— ha conspirado contra la salud, la belleza, el coraje, el temple del alma humana y ha forjado una moral de esclavos en que la virtud viene a ser triste recurso del resentimiento y de la impotencia de los débiles hacia los fuertes. Hasta que Dios no acabe de morir en las conciencias, el hombre no vivirá plenamente según sus propios valores y normas y seguirá supeditado a permisiones y prohibiciones extrañas.

Del Nietzsche trágico, en lucha conmovedora con un cristianismo que le traspasa el alma a pesar suyo, a la dialéctica glacial de Sartre, la trayectoria es impresionante. «Aunque pudiera probarse matemáticamente la existencia de Dios —le escribía Hans Keller a Max Scheler—, lo rechazo porque me limita en mi grandeza.» Hacia 1926, en los *Entretiens* de Pontigny, propugnábase formalmente un humanismo que revalorizara al hombre desechando cuanto tendiera a alienarlo, ya por sometimiento, a servidumbres infrahumanas, ya por sumisión, a normas y poderes suprahumanos.

El humanismo sartriano es, según rotunda y archiconocida afirmación suya, un esfuerzo por afrontar hasta las últimas consecuencias su ateísmo radical. «Aun suponiendo válida alguna prueba de la existencia de Dios —advierte con su habitual desenfado— el hombre ha de buscar al margen de El el sentido y el cauce de su existencia...» Reconozcamos aquí un rasgo positivo: mientras la mentalidad decimonónica solía retroceder ante ciertas consecuencias prácticas y mantenía fraudulentamente una axiología y una normatividad que, minada la trascendencia del hombre, eran una vaciedad solemne, Sartre aparta aquella fraseología altisonante y avanza con una lógica implacable, dispuesto a calificar de «mala fe» cualquier desviación del ateísmo inicial. El patetismo de Nietzsche y el esteticismo de Gide, autores que han influido notoriamente en él, quedan congelados: estamos ante un humanismo que sustituye la blasfemia y el refinamiento por la náusea, y que reivindica al hombre como árbitro de su destino, sin otra ley que la fidelidad a sí mismo ni otras normas que los caminos que vaya abriéndose su omnimoda y abrumada libertad.

Precisamente aquí surge la polémica entre el existencialismo y el marxismo, que le reprocha su actitud individualista. Según Luckacs, el existencialismo marca el grado extremo de perversión de un pensamiento burgués que, incapaz de sentir la solidaridad humana, no capta el sentido de la libertad. De ahí que nos ofrezca una filosofía de gesto revolucionario y contenido reaccionario en que la tan cacareada angustia no pasa de ser el canto del cisne de

una burguesía próxima a desaparecer. En ese clima filosófico, advierte R. Marchoux, pulula un mundillo literario de *snoobs*, neuróticos, ilusos imaginativos, a la deriva de un erotismo impotente. La propia obra de Heidegger, insiste ya sin matizar Luckacs, viene a ser «la confesión de un burgués entre dos guerras».

Esta crítica desde el ángulo marxista, aunque tosca, acusa cuanto hay de narcisismo y, por tanto, de esterilidad, en ciertas corrientes existencialistas y en el modo como algunas gentes entienden la «autenticidad».

¿Qué humanismo propugna, por su parte, el marxismo? Ya, al estudiar las *Diferencias en la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, exalta Marx la figura de Prometeo como encarnación de la rebeldía humana contra los dioses. Prometeo, dice, ocupa un primerísimo puesto entre los santos y los mártires. Más tarde, bajo la influencia de Feuerbach, negará toda consistencia a la idea de Dios, mera idealización mixtificada de ciertos anhelos y nostalgias del hombre, y propugnará la eliminación de los «fantasmas religiosos», sobre todo los del Cristianismo, por ser los más eficientes. La Reforma, aclara, quedóse a mitad del camino; urge descartar sistemáticamente, implacablemente, cualesquiera esperanzas de una felicidad ultraterrena, porque fomentan la pasividad resignada ante las miserias e injusticias sociales y frenan las legítimas rebeldías del hombre; más concretamente, la reacción del proletariado ante su postergación en el mundo.

Bien entendido que con la religión y la moralidad de raigambre religiosa periclitán la verdad y la justicia eternas. Esa pretendida eternidad —explica el *Manifiesto comunista*— no pasa de mera generalidad: la de unas formas comunes de la conciencia social a través de los siglos, llamadas a desaparecer cuando desaparezca el antagonismo de clases. Es decir, que la eliminación de los «fantasmas religiosos» implica la extinción de una moral universal. En vano, insiste Marx, superaríamos la alienación religiosa si subsistieran la filosofía y la ética manteniendo unos principios con pretensiones de validez absoluta y oprimiendo a los hombres en virtud de imperativos trascendentes.

Importa recordar que éste es el alcance marxista de la «libertad de conciencia». No es la fletada por el liberalismo relativista ni, mucho menos, la que parte del derecho a que nos pongan obstáculos en la indagación de la verdad y en la profesión de las propias creencias, sino que postula una *liberación radical*: la extirpación en la conciencia de toda fe religiosa que condicione el comportamiento del hombre en este mundo... Sería interesante ver por qué vericuetos se ha llegado desde aquí a tachar de nominalista la Ética y el Derecho natural universales.

Despejado el absoluto divino, gana categoría de absoluto un objetivo histórico. El marxismo va a forjar un hombre nuevo y a abrir una nueva Era:

la de la redención del hombre por el hombre, transformando las estructuras económico-sociales y sentando una «moral de clase» que arranca prodigiosamente de una «plena reciprocidad de conciencias», una moral de clase cuyo eje es la solidaridad del proletariado y cuya empresa inmediata es la revolución. Vamos —dirá en nuestros días H. Lefèbvre— a iniciar la Era verdaderamente humana en la que, dominando el destino, el hombre *tentera enfin de résoudre* los problemas de la felicidad, del conocimiento, del amor y de la muerte. Con este método, suficientemente ambiguo —al decir de Camus— para ser a un tiempo dialéctico y dogmático hasta perfilar el mesianismo utópico más endeble, trázase un programa en que el ateísmo es incomparablemente más que una mera negación: es el sucedáneo del resorte religioso y está llamado a desempeñar la función psicológica de la fe y de la esperanza.

Ciféndonos estrictamente a este aspecto, hay que registrar lo que el marxismo ha supuesto históricamente como aglutinante de infinidad de reacciones hacia un mundo mejor. Pusiéronse en tensión, desde un anhelo humano irreductible, todos los sentimientos y resentimientos del proletariado, exaltando su misión histórica. El proletariado va a compendiar todos los sufrimientos, afanes y esperanzas del hombre; va a encarnar, por gran víctima, los valores supremos. Proletariado y socialismo quedan definitivamente compenetrados: «Un socialismo no proletario —dirá Merleau-Ponty— es la cuadratura del círculo.»

Se anuncia, sin comprometerse en los plazos, un paraíso en el que quedarán saldadas las desigualdades, las injusticias y postergaciones, previa una etapa de dictadura proletaria que, naturalmente, ha de tentar como desquite. Ni siquiera se frenan de momento las interpretaciones y desviaciones anárquicas, con tal de salvar la mística unánime de la revolución. El proletariado va a bastarse —canta el himno de combate: *kein Gott, kein Kaiser, kein Tribunal*— para sacudir su miseria. La Humanidad futura sustituye en el ánimo de los hombres el sentido de eternidad, y la forja de esa Humanidad justifica muchas destrucciones.

La *dialéctica*, o el oportunismo, se encargará de reducir las contradicciones que salgan al paso; y otra dialéctica más sutil, insondable, las reducirá en el corazón del hombre; la que al final del acto primero de *Los justos* le hace decir a Kafiayev: «Nosotros matamos para levantar un mundo donde nadie ya mate a nadie. Nosotros asumimos nuestro papel de criminales para que la Tierra, por fin, se cubra de inocentes... Un pensamiento me atormenta: éste de que nuestra organización nos haya convertido en asesinos. Pero pienso entonces que también yo voy a morir ajusticiado —es decir, que voy a pagar con mi vida esas otras vidas—, y me siento en paz, se apacigua mi corazón y vuelvo a dormirme como un niño.»

Se explican entonces tantos equívocos en la ideología y en la táctica. Ciertamente se ha dicho que el gran peligro comunista no estriba en su materialismo, sino en este *idealismo* de prometer un hombre nuevo, exento de lacras, y disponerse a instaurarlo a toda costa, sin detenerse ante el terror. Sigue vigente la caracterización dada por José Antonio: Estamos ante la versión infernal de un ideal irreprochable, el afán de un mundo mejor.

El primer rasgo le lleva irremisiblemente al odio y al hedonismo. El afán de un mundo mejor suscita la simpatía humana, y muy singularmente la generosidad juvenil. Sino que la contradicción interna entre ambos rasgos, allende retorcimientos dialécticos, ha tenido que provocar, y seguirá provocando, amargas decepciones. Gabriel Marcel lo advertía en *Etre et Avoir*: La más grave objeción contra el marxismo es que sólo se justifica como lucha por el propio triunfo, y en ese triunfo viene a diluirse, quedando entonces reemplazado por el hedonismo vulgar. De ahí que veamos hoy en sus filas a muchos jóvenes que se declaran comunistas, pero que inmediatamente de triunfar el comunismo pasarían a la oposición. Esta observación de Marcel compendia cuanto se ha dicho sobre la desproporción entre la parte crítica y la constructiva del marxismo.

Desde otro ángulo, en el que habría que fijar aspectos estoicos y epicúreos, cunde una mística de la desesperación que rechaza la esperanza como un subterfugio del hombre ávido de seguridades, aferrado a sueños de salvación. Hay que mantenerse, dirá Camus, en una desesperanza lúcida, de muy contenido patetismo, la de Sísifo, quien nos enseña esa fidelidad suprema que niega los dioses y afirma las rocas; quien nos hace ver cómo la lucha por alcanzar la cumbre, aunque jamás lleguemos a coronarla, basta a llenar el corazón del hombre. El gran pecado contra la vida es la esperanza en otra vida, traducida en pasiva resignación. Hemos de vivir, a sabiendas, entre desgarramientos, y fijar del lado de acá nuestro campo de acción. Hay que imaginar a Sísifo feliz.

Es relativamente fácil enfrentarse con estas actitudes esgrimiendo ideas contra ideas. Pero, ¿y los hombres? ¿Y el hombre de carne y hueso? Puede uno manejar razones y vivir en la sinrazón. Puede uno refutar brillantemente los postulados marxistas y sucumbir cotidianamente a la interpretación materialista de la vida. Puede esgrimir teologías frente a Nietzsche, y hundirse al menor contratiempo en un resentimiento sordo, o lanzarse, al primer triunfo, a sueños delirantes. Hacemos gárgaras líricas con los valores del espíritu, y nos tropezamos de continuo ¡y cuán de cerca! con ese hombre para quien lo espiritual queda como un allende confuso al que se asoma alguna vez medroso, a tientas, sin que el espíritu logre efectiva vigencia en su vida, en sus decisiones, en sus estímulos.

Ni cómo negar el atractivo del humanismo laico en sus versiones más des-

garradas, filosóficas o literarias, traspasadas de esa tristeza que Bernanos llamó «la ambrosía del diablo»? Dar como explicación del auge de Sartre en ciertos sectores el puro snobismo —reconoce Gabriel Marcel— es escamotear indecorosamente un fenómeno capital: hay una juventud que lo considera su filósofo, que ve en su doctrina la expresión de un estado de ánimo, de su estado de ánimo dominante.

Esto es incuestionable. Pero, ¿qué garantías ofrece un estado de ánimo como base de una actitud espiritual? El hombre piensa y ama y actúa desde su personal situación, pero, como tal hombre, ha de superar el mero estado de ánimo. Sería «mala fe», convencionalismo *serieux*, decir que esto sea fácil; pero, fácil o difícil, va siendo cada día más urgente, so pena de quedarnos a vivir en zonas de la personalidad muy turbias e inseguras encariñados con la contradicción. Pensemos en esa dialéctica extenuante que nos presenta al hombre como pura contingencia, pasión inútil y árbitro absoluto de sus destinos. Quien más, quien menos, todos sentimos cuanto hay de aventura en la vida humana, y cómo ahora abruma en ciertos trances la responsabilidad de una decisión, el peso de la libertad. Hay una vaga tristeza, un desencanto precoz, que el diablo suele brindarnos en la juventud, quizá porque en la juventud todo, hasta la lujuria, se idealiza, y porque en la juventud parece que uno puede permitirse, al sentirla tan segura, ese gran lujo de desdeñar la vida... o de creer que empieza con nosotros.

Hay trances en que la tensión misma de la contingencia da una extraña plenitud al instante. Sartre registra agudamente en *L'âge de la raison*, este anhelo de «ser sin olor y sin sombra, sin pasado, sin raíces; no ser más que un invisible arrancarse de sí mismo hacia el porvenir». Percíbense aquí los ecos de Rombaud, y ese epicureísmo refinado, teñido de melancolía, que presta cierto tono de nobleza, y hasta de austeridad, a un vasto sector de la literatura contemporánea. En semejante clima, un Malraux se jactará de haber contenido enérgicamente las incitaciones de la bestia y depurado al hombre sin ayuda de los dioses; un Camus nos presentará al Doctor Tarrou buscando el modo de ser santo al margen de Dios; incluso un André Gide podrá, sin descomponer el gesto, escribir a un tiempo *Les nouvelles nourritures* y *La porte étroite*, afirmar en su diario que «Dieu n'est plus qu'en vertu de l'homme», y morir sumido en aquel esteticismo que le presta a la desesperanza su sombría serenidad.

Pero vuelvo a preguntarme: ¿Puede elevarse a filosofía un estado de ánimo para el que toda comprensión es poca? ¿Puede afirmarse, con Merleau-Ponty, que «la conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu»? ¿Cabe pensar que la aventura humana postule ese absoluto desgajamiento? René Le Senne, frente a la moral de la ambigüedad, lo ha advertido:

«Es menester que la aventura se lance hacia algo de modo asequible, pues, de no ser así, ya no sería aventura, sino fracaso. En el curso de mi aventura yo necesito orientación y espíritu crítico, unos valores en virtud de los cuales enjuicie. La aventura podrá ser muchas cosas, pero nunca un salto en el vacío.»

Hasta allí donde la subjetividad prevalece, en el mundo del arte, el propio Le Senne nos llama la atención. En el arte es decisivo, no puede menos de serlo, el yo del artista. ¿Pero qué yo? ¿El que resulta de la conjunción arbitraria de un haz de instintos y de impulsos, o un yo desinteresado, penetrante, transfigurado por ese arte al servicio de unos valores que lo requieren para su realización temporal? Si no tenemos en cuenta este desnivel íntimo, ¿cómo podríamos comprender que el servicio a la belleza haya exigido y siga exigiendo de los más grandes artistas tanto trabajo y trabajos, tan ardua búsqueda, tanto olvido de sí mismo; es decir, tanto sacrificio y tanto amor capaz de vencer las resistencias de la naturaleza dada? «Para un artista —concluye Le Senne— es una sola y misma cosa el buscar lo mejor de sí mismo y aspirar a esa belleza suprema de la que se convierte en servidor e intérprete.»

Sabido es que el panorama de los humanismos contemporáneos llevó a plantear de nuevo el tema del «humanismo cristiano», y que algunos pensadores han desechado esta expresión por estimar que el término «humanismo» queda desvirtuado hasta tal punto que ya no cabe utilizarlo sin riesgo de graves equívocos.

En verdad, si nos ceñimos a determinadas corrientes, la antítesis entre Humanismo y Cristianismo es flagrante: allá se afirma la independencia del hombre señor, de los valores y de las normas, y acá, la dependencia originaria y constante respecto a Dios; allá, una secularización eufórica o desesperanzada de la existencia, y acá, un sentido teologal de la vida. ¿Habrà que descartar, por ello, el término «humanismo»? Con todos los respetos, sigo creyendo que no. Si comenzamos por desechar como espúreas las palabras desvirtuadas o envilecidas, vamos a quedarnos con muy pocas, con alguna que otra insignificante conjunción. La propia mentalidad cristiana está ahí no sólo para denunciar contaminaciones, ni mucho menos para seleccionar cómodamente lo incontaminado, sino para depurar las palabras y las ideas siempre que sea menester, para mantener ese perenne rejuvenecimiento que es medularmente el Cristianismo: análogamente a como en nuestra vida no vamos mudando de cuerpo y de alma en cuanto se averían, sino lavándolos y curándolos en aquellos trances en que parecen habérsenos quedado ya inservibles. Pensemos, aun sin franquear el orden sobrenatural, en el poeta y en el artista. Su misión no es evadirse del mundo, sino clarificarlo: aquel claro de luna, aquel *sanglot long des violons* que transfiguraba el sórdido mundo de Velaine.

Decir, como P. Maydiou en las *Rencontres* de Ginebra, que las expresio-

nes «humanismo cristiano», «civilización cristiana», degradan el cristianismo reduciéndolo a mero adjetivo, es algo que no acabo de entender. Precisamente su sustantividad hace que al proyectarse sobre un hombre, una civilización o un mundo, traspase y renueve, como transustanciándolas, aquellas realidades.

De ahí su universalidad, diríamos, ontológica y su poder de comprensión. Un humanismo cristiano comprende como nadie a aquel Platón que propugnaba pensar y vivir a lo divino y a aquel Aristóteles que en las *Éticas* a Nicómaco advertía que proponerle al hombre sólo lo meramente humano es traicionarle. Desde este humanismo captaron un Clemente de Alejandría o un San Agustín las verdades, y sobre todo la sed de verdad que temblaba en el declive del mundo helénico, y se guardaron de extinguir la mecha humeante. Desde este humanismo, allende el «ateísmo de solidaridad» a lo Marx y el «ateísmo de soledad» a lo Nietzsche, hay que devolverle al hombre su personalísima hondura y desbordar los cauces del individualismo, a sabiendas de que en vano se revolucionarán las estructuras si no se renueva el corazón. Desde este humanismo, digámoslo con Eugenio D'Ors, hay que sentir «todas las llamadas del infinito y todas las sabidurías de la limitación», y cabe concluir, con Bergson, que «il faut sentir quelqu'un au-dessus de soi pour être vraiment soi».

No quisiera ahora limitarme a aducir razones, las de quienes muy concretamente han reivindicado las del humanismo cristiano, sino plantear sencillamente la cuestión: pienso que a estas alturas todos tenemos ideas y experiencia bastante claras para ello. ¿Cuándo vislumbramos la plenitud del hombre? ¿Cuándo nos encastillamos en una pretendida liberación cerrada a todo resquicio teológico, o cuándo dejamos abierto ese resquicio? No apelemos tampoco a comparaciones fáciles, a veces toscas, entre los santos, cuya talla humana es innegable, y ciertos héroes del humanismo ateo. No; quedémonos entre nosotros, de cara a nuestra mimada mediocridad, junto a las gentes anónimas, que no son pedazos desdeñables de masa humana, sino personas entrañablemente vivas, importantes en su misma raíz...: «La carta de Ruth —observa Morris West en *Las sandalias del pescador*— le recordó que el verdadero campo de batalla estaba en otra parte: en cuartos desiertos y corazones solitarios, entre gentes que no conocían la teología, pero que conocían íntimamente, con estremecedora intimidad, los problemas del vivir y del morir...»

Quedémonos junto al pobre hombre que somos cada cual. ¿Puede uno, con la mano en el corazón, decir que Dios le ha cerrado sus caminos, su perspectiva, ¿que el encuentro con El desvirtuó su personalidad? ¿Advertimos tal desvirtuación en el converso? ¿La advertimos en nuestros trances de conversión? ¿Son, quienes viven más cerca de Dios, unos hombres frustrados? ¿Siente uno allí roída su libertad, o más bien, según ahondamos en el misterio

de esta libertad nuestra, sentimos que es Dios quien mejor la respeta y quien mejor ayuda a que la respeten los demás y a que la respetemos nosotros mismos?, ¿quién nos anima y obliga a resistir a tantos y tantos conatos de envilecimiento?, ¿cuándo venderíamos nuestra racionalidad y, por tanto, nuestra libertad, por cualquier cosa?

La teología actual, sin pretender descubrir nada que de algún modo no dijeran ya un San Juan y un San Pablo, hace hincapié en la vivencia de Dios como fortaleza y aliento del hombre. Desde el ángulo protestante, Karl Barth, al fijar la actualidad del mensaje cristiano, puntualiza cómo este mensaje trae no una nueva versión del humanismo clásico, ni un nuevo humanismo, sino el *humanismo de Dios*, que pide una respuesta total y compromete nuestra responsabilidad de modo decisivo. El mensaje cristiano nos dice que el hombre viene de Dios y va hacia de Dios; que el hombre existe en su libre encuentro con el hombre, en la relación vivida entre él y el prójimo; que «el hombre, tal cual es, pecador que no mide la gravedad del pecado, constituye una amenaza infinita e irremediable contra el hombre real, contra el hombre verdadero». «El hombre —concluye Barth— es infiel, pero Dios es fiel.» En esta fidelidad divina es donde se salva, pese a nosotros mismos, la esperanza humana.

Cuando oteamos esos horizontes advertimos la ligereza con que solemos manejar nociones como las de autonomía o de autenticidad. Dios —explica Guardini— es la fuente del ser del hombre, y «el nuevo humanismo habrá de restablecer la vinculación de lo humano a lo divino», sin recaer en pretensiones de una obra humana autónoma que son puro espejismo. «La distinción entre naturaleza e historia, con la que articulamos nuestra interpretación de la existencia, discurre sólo dentro de aquella historia omnicomprensiva, libre en su primer comienzo, que Dios realiza. La distinción entre naturaleza y gracia, con la que trabaja nuestro pensamiento religioso, tiene sólo lugar dentro de una decisión omnicomprensiva de la gracia, de la que surge toda la existencia y a la que le ha placido que exista en absoluto el mundo» (*Mundo y Persona*, páginas 44 y sigs.)

El hombre, ciertamente, no puede vivir bajo la mirada de *un otro* que le aceche de continuo. Pero el error estriba en atribuirle a Dios ese papel de *otro*, cuando, precisamente por ser Dios, no puede ser un otro frente al hombre, sino la fuente y la garantía de su ser mismo. «Por su llamada amorosa, Dios convierte al hombre en persona, pero con respeto. Dios no crea al hombre como crea los cuerpos celestes, mediante un simple mandato, sino por su llamada.» Cuanto más intensamente se hace válido en mi vida, tanto más puramente soy yo mismo. «Es insoportable miseria —continúa Guardini— sentir a Dios como *el otro*, cuando desde El poseemos libertad y dignidad.» Ha-

brá, entonces, que revisar la manera en que se piensan y realizan la autoridad y la obediencia; habrá que revisar la pedagogía de la conciencia y el sentido de interioridad allende todo narcisismo. La auténtica interioridad cristiana no procede en absoluto del hombre, sino de Dios. Su mirada clara y creadora «cruza transversalmente todos los sectores de la interioridad». Mientras la mirada de los hombres a menudo destruye el misterio y nos deja como a la intemperie, la mirada de Dios nos ampara y mantiene.

Estas consideraciones, digámoslo también de paso, reducen a sus discretos límites la pretendida novedad de libros como el del obispo anglicano John A. T. Robinson, «quien subraya la necesidad de depurar la imagen de Dios, de contemplarlo no fuera, sino en lo más hondo de nuestra intimidad».

Cuando la teología actual subraya esto, reitera al cabo la sentencia paulina: «En Él vivimos, y nos movemos y somos», y mantiene el realismo de los grandes místicos, sabedores de la paradójica conexión entre humildad y magnanimidad y de las incompatibilidades entre personalidad y narcisismo; sabedores de que los milagros, ni siquiera las grandes hazañas humanas, no los ha hecho nunca la soberbia. El hombre hace milagros cuando aviva en Dios la conciencia de su radical desvalimiento.

No es en el ámbito del ordenamiento divino donde pelagra la personalidad. La persona, como tal, pelagra cuando el hombre se desvincula de aquellas realidades y normas —verdad, justicia, amor— que son su apoyo. Entonces la existencia sufre una extraña opresión por parte de las cosas, y siente cómo el mundo va estrechando su cerco hasta anularle.

Bien entendido que hay que depurar aquí rigurosamente el sentido profundo del amor. «Amar —concluye Guardini— significa percibir lo valioso en el ente ajeno, especialmente en el personal; sentir su validez y la importancia de que subsista y se despliegue; experimentar la preocupación por esta realización como si se tratara de algo propio. El que ama camina constantemente hacia la libertad de sus propias cadenas... El horizonte se abre en torno a él... Todo el que sabe del amor, sabe de esta ley: que sólo al salir de sí mismo se abre el horizonte en el cual el propio ser se hace real y todo florece.»

Pero vengamos al hombre, cuya suerte importa más que la de nuestros humanismos. ¿Puede, en verdad, el hombre vivir una existencia de Prometeo o de Sísifo como su auténtica vida? ¿Qué superhombre es ése cuya intimidad acusa un temblor de ausencia? El que Dios parezca estar muriéndose en la conciencia de muchas gentes —por favor, no pensemos ahora en el consabido descreimiento del proletariado, sino en las mixtificaciones de quienes nos creemos muy a distancia del ateísmo y en la indiferencia de quienes conjugan su descreimiento con una mediana corrección—, el que Dios pueda

morir en las conciencias es un riesgo para la conciencia, no para Dios. ¿Y dónde está el hombre nuevo que se prometían ciertos humanismos?

Del lado del racionalismo decimonónico, podríamos seguir diciendo con Chesterton: «No ha habido festival racionalista, no ha habido éxtasis racionalista; los hombres están aún de luto por la muerte de Dios.»

Del lado del antiteísmo crispado de Nietzsche, el eco de sus propias palabras sigue resonando: «Por fin se nos muestra libre, aunque turbio, el horizonte; por fin podemos navegar proa a cualquier peligro, y nadie detiene al entendimiento en su osadía; el mar, nuestro mar, se ha abierto de nuevo como nunca. Pero, ¿cómo pudimos vaciarlo? ¿Quién nos dió la esponja para vaciar el horizonte? ¿Qué vacío es el que nos envuelve con su aliento...? Dios ha muerto. Pero..., tal vez transcurran todavía milenios en que en el fondo de nuestras humanas cavernas seguirá proyectándose su sombra.» «¡Niederreisen ist leicht, aber aufbauen...!»

Por la vertiente marxista nos encontramos con la confiscación de la libertad viva, sacrificada al intento de liberación de cuanto en el hombre hay de divino y a una dialéctica histórica que algunos van denunciando ya como el más desesperante de los sueños. Pensemos, al margen de sus vicisitudes personales últimas, en la obra de Boris Pasternak. Pasternak ha expresado con singular acuidad el tedio de muchas conciencias ante el tópico grandilocuente y podrido por la propaganda. «Frente a esas apelaciones a lo pseudosublime —exclama— uno quisiera refugiarse en la naturaleza, en esa música interior que inunda de silencio el alma... Las frases están costando demasiada sangre, y cuando oigo hablar de transformar la vida no puedo contenerme y caigo en la desesperación. ¡Transformar la vida! Los que así hablan habrán visto quizá muchas cosas, pero, la vida, no tienen ni idea de lo que es, no han sentido jamás su aliento. La vida está a cien leguas de cualesquiera teorías obtusas que nosotros podamos lanzar... Lo que a lo largo de los siglos ha elevado al hombre no es el látigo, sino la música, la fuerza irrefutable de la verdad desarmada y desnuda... Los lazos que unen a los mortales son lazos inmortales... La libertad humana, la verdadera libertad, no es la de las palabras ni la de las reivindicaciones, sino la libertad que cae del cielo, contra toda espera...»

Parece que sabemos más de los humanismos que del hombre, que nos importa más lo que podamos decir de él que el hombre mismo. Pero los humanismos pasan, y el hombre sigue ahí esperando, porque es Dios quien espera de él. Y, como ha dicho Thierry Maulnier, es un mundo donde la grandeza y la salvación del hombre diríase que no cuentan, es la noción misma del hombre lo que ante todo urge restaurar.

¡Cuidado aquí otra vez con la utopía! El hombre nuevo no es el que muda de naturaleza, sino el que se halla en trance de *conversión*. Platón

introdujo este término para describir el viraje del alma desde el mundo del error y de la opinión fluctuante al principio del ser verdadero, y para fijar los efectos de este viraje en la vida humana. La Patrística asimiló el concepto. «Sólo al precio de una conversión —observa Congar— descubrimos la médula y la jerarquía de los seres...» El hombre nuevo no es el que acaba de nacer, sino el que renace desde su humanidad cansada y averiada, dispuesto a rescatarla del encastillamiento y del anónimo, de la tristeza y de la falsa alegría. Y esta vitalidad profunda es la que anima a morir a tantas cosas: la que, en expresión de Gabriel Marcel, convierte la muerte en trampolín de la esperanza.

La gracia —advierte Moeller— dista de ser una invitación a la inhibición y al conformismo. Penetra como una espada en la entraña misma del ánimo y obliga a un perenne desvelo... Por eso nos encontramos con santones laicos sumidos en el sopor de la autosuficiencia y con santos insomnes en su noche oscura. La gracia es amor, y en amor hasta el abandono es apertura a una suprema vitalidad. Por algo los grandes místicos han desplegado tan prodigiosa actividad en ocasiones, algunos a lo largo de su vida entera, y por algo su lectura rejuvenece el alma. Ni amargura ni malhumor, ésas son como las flores de trapo del falso ascetismo; la santidad, recuerda Merton, es exactamente lo contrario del suicidio.

Conviene recordarlo en un mundo que rezuma cansancio, roído de ilusiones fallidas, pero que nunca acaban de perderse. «Basta contemplar una noche en Provenza —suspira Camus—, una colina perfecta, percibir el olor de la sal, para advertir que todavía está todo por hacer.»

Camus tiene razón, una vez descartada la inmortalidad, al desdeñar como pseudoimmortalidad la gloria póstuma, afirmando que la verdadera gloria es la que uno vive en ciertos instantes. Como es justo, Julián Green, al descubrir en tantas resignaciones una vena de desesperación, o L. Evely, cuando denuncia esa caricatura de esperanza que a veces exhibimos los cristianos reduciendo la virtud teologal a cálculos mezquinos. Pero esto lo que implica es que la esperanza dista de ser aquel cómodo subterfugio o evasión que algunos imaginaban, y que su doble filo aparece como la clave de la auténtica inquietud: la que ha de buscar la perfección sin perder la paz, y conciliar la inseguridad y la confianza, la ascesis y la alegría.

Aquellos humanismos no nos darán el hombre nuevo que se prometían. Pero nos están urgiendo nuestro deber de darlo sin demasiado énfasis, pero conscientes de unos valores que ennoblecen y obligan. Sería triste apelar a ellos para acabar defendiendo otros inferiores. Sería lamentable invocar el humanismo cristiano como tantas veces nuestra doctrina social: para alardear de que es la mejor, y luego malograrla.

Las tragedias no se refutan: se remedian de alma a alma. Cuando hace

años, en *Naturaleza, Historia, Dios*, denunciaba Zubiri en el fondo de un vasto sector de la filosofía actual «un subrepticio endiosamiento de la existencia», preveía un momento en que el hombre «en su íntimo y radical fracaso despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces —dicese encontrará religado a El, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino, al revés, para poder sostenerse en el ser... La religación es la posibilitación de la existencia como tal.»

He aquí un humanismo que, más allá de nuestras elucubraciones, parece ofrecer alguna garantía, siendo infinitamente más que garantía. Pero dejemos de nuevo hincada en el alma la pregunta: ¿Nos aliena y despersonaliza esa religación? ¿Es una barrera para el hombre ese Dios, o es amor que, porque el amor no puede vivir sin libertad, pide nuestra libertad para arrebatarnos? Importa que nos detengamos a pensarlo más allá de los libros, porque no sólo de libros vive el hombre. En la Historia, como en la vida de cada cual, la tragedia no estriba en que nuestra humanidad haya sido desvirtuada por la gracia: la tragedia estriba en que, por infidelidad a esa gracia, desvirtuamos nuestra humanidad.

JOSÉ CORTS GRAU

R É S U M É

Au cours de l'histoire, le mot humanisme a été traduit des façons les plus diverses et opposées tout en se rapportant quand même à l'idée de sagesse, basée sur la connaissance de l'homme, sur la conscience de sa dignité et sur la connexion entre la vérité et la vie. Les humanistes classiques s'en tenaient à trois éléments essentiels: l'élément hellénique, l'élément romain, l'élément chrétien. La Renaissance signale le passage du théocentrisme à l'anthropocentrisme en restant cependant rattachée à Dieu. Comte, par contre, affirme que l'homme à mesure qu'il s'émancipe remplace le culte divin par celui de l'humanité. Il ne s'agit donc plus d'un changement d'optique mais de cette pente qui mène à l'humanisme athée et à ses attitudes typiques: Marx, Nietzsche, Sartre et tous les courants qui en découlent.

Le panorama des humanismes contemporains nous conduit à reposer la question de l'humanisme chrétien. L'antithèse entre Humanisme et Christianisme semble complète mais ne saurait cependant nous contraindre, comme le voudraient certains penseurs, à écarter pour de bon le mot "humanisme".

La théologie actuelle met l'accent sur la vitalité de Dieu en tant que soutien et force de l'homme. Ce n'est pas dans l'ordre divin que la personna-

lité est en danger car le péril n'apparaît que lorsque la personne en tant que telle se détache de ces réalités et règles —vérité, justice, amour— qui sont les seules à l'étayer. Où donc est l'homme nouveau que certains humanisme nous promettaient, se demandera-t-on? Les humanisme passent mais l'homme est toujours là. Il est là à espérer, car c'est Dieu qui espère en lui.

S U M M A R Y

The expression Humanism has had many varied and conflicting versions throughout History, but in every one the rudiment of wisdom persists, based on the knowledge of man, in the awareness of his dignity and in the connection between truth and life. In classic humanism there are three elements: Hellenic, Roman, and Christian. The Renaissance shows a change from theocentrism to anthropocentrism, but this does not mean a renouncing of God. Comte brings us to an affirmation that in proportion as man emancipates the worship of God will be substituted for the worship of Humanity. We are no longer before a change of perspective, but before the curve of atheistic humanism with the typical attitudes of Marx, Nietzsche and Sartre, plus all the tendencies that arise therefrom.

The panorama of contemporary humanisms brought about again the theme of "Christian humanism". The antithesis of Humanism and Christianity appears to be absolute, but this does not imply that we should do away with the term "humanism" as some thinkers suggest. Present day theology is based on the existence of God as strength and purpose of man. It is not within the scope of divine law that personality becomes endangered. The person as such is in danger when man become separated from those realities and standards —truth, justice, love—, which are in fact his support. And where is the new man that some humanisms promised? Humanisms pass on and man remains there waiting because it is God who expects something from him.

