

Humanismo y técnica^(*)

I. Preguntas insoslayables.

Hace pocas semanas la prensa diaria barcelonesa dio cuenta de las impresiones de un viaje de varios españoles a Rusia. Un periodista que formaba parte del grupo expedicionario, nos refería en una de sus crónicas algo muy interesante. Nos decía cuál es la respuesta que le daban en Rusia cuando preguntaba por el sentido de la vida humana: toda la vida, ¿para qué? ¿Para qué tantos sinsabores, sufrimientos, luchas? ¿Para qué tanta técnica?

Una de las respuestas que recibía, era: «Para nuestros hijos; vivimos para el bien de nuestros hijos». Ahí se detenían; ya no iba más allá su razonamiento.

Ocurre inmediatamente que uno habría podido instarles: si el sentido de vuestra vida son vuestros hijos, éstos a su vez tendrán como única razón de los anhelos, sacrificios y esperanzas de su vida, a sus propios hijos; lo mismo se dirá de estos últimos; entonces el sentido de toda la humanidad, ¿será la última generación? Pero esta generación estará tan necesitada de respuesta como nosotros, por tanto la existencia de toda la humanidad ¿carecerá de sentido? O bien si uno supone que nunca habrá una generación que sea la última, ¿supone también que nunca se podrá dar respuesta al porqué de la vida de todas las generaciones de la humanidad?

En realidad lo que con este fallo se pone de manifiesto es cuán profundamente arraigada está en el hombre la convicción de que su ser ha de tener un sentido que no halla en nada presente; algo ulterior que dé la clave, el valor, la razón de ser de sus anhelos que desbordan lo presente; algo que explique también el porqué de su avance ininterrumpido en la Ciencia y en la Técnica.

(*) Conferencia pronunciada el día 28 de noviembre de 1966 en la Escuela de Ingeniería Técnica Industrial de Villanueva y Geltrú (Barcelona).

Cuando después de tantos años de propaganda opuesta, no se ha borrado del pueblo ruso la necesidad de darse a sí mismo una respuesta que le diga por qué y para qué vive, sin duda queda patente que esta pregunta es insoslayable ante todo hombre mentalmente desarrollado.

Esta comprobación, por interesante que en sí sea, no sorprende lo más mínimo al filósofo que conozca la gran tradición de la secular metafísica, que ha tenido vigencia en el pensamiento cristiano.

En efecto, tenemos ante nuestros ojos innumerables hechos que nos muestran que el hombre trasciende el horizonte material, hacia lo inmaterial, por su conocimiento, por su tendencia voluntaria, por su sentimiento superior; trasciende lo finito, hacia el Infinito; rebasa lo meramente singular y fáctico, para pasar a afirmaciones necesarias y universales, con que elabora la ciencia. Estos hechos, sus logros y las intuiciones de legitimidad en ellos implicadas, no sólo nos sirven en Criteriología para comprobar el acceso a la trascendencia; ni sólo en Psicología racional para demostrar que hay un principio proporcionado a tales actos, o substancia espiritual; nos sirven también en la zona cultural para mostrar que el hombre no puede quedar encerrado — a menos de sufrir violencia — dentro de la zona de una trascendencia inmediata, como es la de la Técnica, sino que su ser exige rebasarla hacia una trascendencia plena, que dé el porqué de los porqués, la Metafísica, es decir aquella zona que los antiguos distinguían de la «Scientia» para darle el nombre de «Sapientia»; zona de las Causas últimas, del Principio Primero y Fin último; zona en que se da la respuesta al misterio de la vida.

Todos hemos visto lo que hace un niño cuando consigue apresar un pájaro y encerrarlo en una jaula. Al principio ve que el pájaro forcejea contra los barrotes de la jaula. Se comprende, porque las fuerzas de su vuelo, se extienden más allá de estos límites; al no poder ir allá adonde con sus fuerzas tendería, choca contra los barrotes, se inquieta, sufre. Entonces el niño coloca el pájaro en una jaula algo mayor, en la cual ya pueda volar más. Parece que el pajarillo de momento se aquieta, porque ya hay alguna mayor proporción entre el espacio de que dispone y su capacidad; pero todavía esta capacidad supera el nuevo límite impuesto; todavía choca con frenesí contra los alambres. Finalmente el niño abre la puerta de la jaula. Ya está: el pájaro se siente a gusto; ahora ya hay adecuación entre sus fuerzas y el espacio sin límites.

¿Sin límites? Ciertamente no. Está encerrado en otra jaula. Mayor, pero otra jaula. Es la jaula de la materia que se cierra siempre ante él con un horizonte; está encerrado en un espacio y un tiempo. No aspira a trascenderlos; hay adecuación entre

lo que es y los límites de esta otra jaula que es el horizonte del mundo material.

Pero el hombre no es así. El hombre encerrado en la jaula del mundo, si procede espontáneamente sin trabas, no se siente adecuado a su horizonte material y temporal. Mauricio Blondel lo expresó acertadamente con la frase: la insatisfacción de lo presente prueba la trascendencia de nuestro destino «que nos hace seres desaclimatados en este mundo» (1). El horizonte sensible no es jaula para el pájaro, pero para el hombre lo es; forcejea contra los barrotes que son el horizonte finito que siempre tiene delante. ¿Qué desborda el horizonte y va a los espacios cósmicos en un satélite artificial? No importa; allí tendrá ante sí otro límite, otro horizonte; únicamente lo ha ensachado, no lo ha suprimido. Hasta colocado en un satélite el hombre sigue siendo hombre, lo mismo que en la tierra, con su horizonte externo visible, y su horizonte interno, la ley moral, cuyo término todavía no posee, pero al cual su mismo ser lo lanza. Aspira a «la» felicidad, y nada material se la puede dar, porque todo lo material es finito; aspira a «la» inmortalidad, y nada material y temporal se la puede dar, porque todo se desintegra y parece; aspira a la rectitud, al derecho, a adecuar su proceder conforme dicta esta misteriosa ley que le roe por dentro, lanzándolo a que sea lo que en su más profundo ser quiere ser; pero «rectitud», «santidad», «derecho»... no son un término material, que esté encerrado dentro de los barrotes de una jaula finita como es el mundo material. Por esto trasciende estos límites, los rebasa, hasta... ¿hasta dónde? Su pensamiento, como expone largamente la Metafísica —y ahora no es oportuno desarrollarlo— rebasa no sólo lo material singular llegando con ello a lo material universal o cualidad, objeto de la Física, y a lo material universal-cuantidad, objeto de las Matemáticas; sino hasta las nociones que por prescindir de toda materia, le son trampolín para subir al que es absolutamente trascendente, Dios.

La golondrina, dice Aristóteles, construye con cierta técnica su nido, es innegable; pero lo construye hoy, lo mismo que hace mil años. El hombre, no; es verdad que puede estancarse, si no hay circunstancias favorables al desarrollo; pero de suyo, si las hay, avanza; no construye las casas hoy como hace mil años. Y ello se debe a que los animales pueden construir su nido con técnica; pero el hombre con τέχνη y además con λογισμοίς: técnica y razón: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοίς (2). Sto. Tomás lo expresa así en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles: los hombres además de la experiencia particular «ha-

(1) BLONDEL, Maurice: *La Pensée*. Vol. 1.^o, *La Genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. París, 1934, pág. 105.

(2) ARISTÓTELES: *περὶ τὰ ζῷα ἰστόριον*, 612, b, cap. 7.

bent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis» (3), tienen la razón universal por la cual viven, como por aquello que en ellos es lo principal.

Es decir, así como por la Ciencia y la Técnica, el hombre rebasa el encerramiento del animal, meramente material y sensible, quedando en una zona ya ulterior, pero todavía material (digamos, si se quiere, en una jaula más ancha), sin embargo todavía no se siente satisfecho; también tiende a rebasar esta jaula de la Técnica, hacia horizontes inmateriales, espirituales, infinitos en la verdad, en la bondad: allí lo aguarda Dios. En términos de la Metafísica contemporánea, podríamos formularlo así: porque el hombre es capaz de decir «est», «es» (palabra que importa una *trascendencia* sin límites en su objeto, y una *necesidad* absoluta cuando afirma sin condición ninguna contingente que no podrá no-ser en cuanto sea) por ello también el hombre es capaz de poder llegar a decir «Dios», el porqué de los porqués, sin cuya justificación nada se sostiene, como expuse hace poco en una revista italiana, explicando la perennidad de la Metafísica (4).

No piense nadie que la comprobación de esta inevitable llamada a la trascendencia, que aletea en el pensamiento y en el corazón del hombre, es algo que sólo expresan cumplidamente los filósofos cristianos. También en los que no lo son se halla constancia de este fenómeno, tanto si llegan, como si no llegan a explicarlo.

Para citar sólo un ejemplo, ahí está Martín Heidegger. En su obra *Sein und Zeit* aduce la poesía de Hyginus: el Afán pasando por un río toma arcilla, modela una figurilla y se pregunta qué es lo que ha modelado. Pasa Júpiter y le pide que infunda a la figurilla un alma. ¿Cómo se llamará? El Afán quiere darle su nombre, Júpiter el suyo, pero la Tierra quiere que se llame Tierra, pues de la tierra se tomó la arcilla. Toman a Saturno por juez y justamente dictamina: tú, Júpiter, porque le diste alma, recíbela cuando muera; tú, Tierra, porque le diste cuerpo, recíbela también; pero porque el Afán lo modeló, agárrelo mientras viva: «Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit» (5) y entretanto que se llame «Humus», «hombre». El Afán, el Cuidado, agarre al hombre mientras viva.

No sólo es el hombre «die Sorge als Sein des Daseins», el Cuidado, ser del hombre existente, sino que siendo él en su totalidad «Sein zum Tode», «Ser para la muerte», se angustia. Aho-

(3) S. THOMAS: *Com. in Metaphysicam Aristotelis*, Libr. L., lect. 1.^a, Edit. Cathala, 1915, n.º 15.

(4) ROIG GIRONELLA, J.: *La Filosofia nel mondo d'oggi*. Giornale di Metafisica (Torino), 1965 (n.º 4-6), pág. 687-691.

(5) HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 4.^a edit., Halle 1935, pág. 197, § 42: *Die Bewahrung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge...*

ra bien, la «Angst» ante la muerte, ¿no supone como correlato que no todo lo del mortal es mortal? ¿Que hay en él una capacidad (en la misma medida de su angustia) para trascender la temporalidad finita, ya que se traduce en angustia por su muerte?

Heidegger no llega a la plena trascendencia, que sin advertirlo, su filosofía señala y por la que se debate. Por esto no llega su *Sein* al horizonte de Infinitud; y por ello consecuentemente habría de ser relativista, escéptico: su Ontología no es más que Ontolalía; queda truncada al final de la segunda sección de la primera parte. Desde 1927 hasta hoy, 1966, ha estado anunciando que nos daría el sentido del Ser y no ha podido darlo. Sin plena trascendencia, no llega a fundamentar la universalidad y necesidad objetivas que den una ciencia del Ser, válida para todos y para siempre; pero con esta plena trascendencia, haría radicar su absolutez y necesidad en el Infinito, Dios: estaría ya en plena Metafísica. No es que Heidegger niegue a Dios; de ninguna manera (personalmente él es creyente); lo que sucede es que no ha llegado hasta ahora más que a plantearse —por cierto, con insistente apremio y agudeza— el problema de la trascendencia, filosóficamente examinado: pero si bien su postura nos confirma una vez más que es insoslayable superar el orden del «Man» con su «Alltäglickeit» en que se sumerge el hombre de la calle y el técnico sin más horizontes, sin embargo por ir lastrado Heidegger de restos kantianos y de Husserl, no ha llegado con su fenomenología más que a una «trascendencia en la inmanencia»; y de ahí la ruptura final de su trayectoria, quedando la soñada «Ontología en una Ontolalía.

II. *La Técnica y su función medial. Peligro de tecnicismo.*

Cuando la mentalidad idealista estaba ya terminando su vigencia en Europa hacia el final de la vida de León Brunschvicg, «el último idealista» (como lo llaman), Mauricio Blondel subió al estrado profesoral para hablar ante 800 filósofos en agosto de 1937, durante la celebración del IX Congreso Internacional de Filosofía, Congreso Descartes, en París: iba a hablar sobre la Trascendencia. Un cálido aplauso acogió al ciegucecito que, llevado de la mano de su lazarillo, una joven, subía al estrado para pleitear una vez más, por la inevitable trascendencia de «la Acción».

Esta Acción no era la de la *τέχνη* ni la del *πράττειν*, sino la Acción específicamente humana, el «actus humanus», que tanto en el proceso cognoscitivo, como en el volitivo y en el sentimental, exige trascenderse en un proceso sin fin, de ondas concéntricas. Blondel hace notar muy bien dónde está el gran peligro, la gran tentación: la gran tentación consiste en detener este proceso, trun-

carlo. Si el más profundo dinamismo del ser humano lo lleva al Absoluto, cualquier estadio intermedio donde corte su proceso, convirtiéndolo de puro medio en fin, será una especie de idolatría: la Ciencia se convertirá en cientismo; el placer, en hedonismo; la naturaleza, en paganismo que construye un falso paraíso con la Técnica y el bienestar que produce.

El catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, nuestro malogrado y llorado amigo Jaime Bofill, en una conocida conferencia — la última — que pronunció en «Balmesiana» el día 11 de noviembre de 1964, hacía notar este carácter de «medio» que tiene toda la realidad material y finita; de donde su misma destrucción, cuando siendo puro «medio» es falsamente colocada en situación de fin (6).

En su notable estudio aducía el conocido ejemplo del espejo: en tanto el espejo es buen espejo, en cuanto su imagen espeje la realidad a que nos conduce; si se toma esta imagen en sí, dándole consistencia, entonces por exagerarla, en realidad se la destruye: ya no sería espejo, sería cosa, retrato, pintura; en el límite de este proceso se llegaría a privar al retrato de toda referencia al modelo o arquetipo; es la encerrona en la inmanencia finitista, que lleva en su seno algo del gesto de falsa divinización propio de la idolatría. Y añadía Jaime Bofill estas palabras: «Un procés com aquest pot haver estat un procés de depuració de l'art; ha estat també un procés de desdivinització de l'home i de la natura. La modernitat ha pres aquest procés com una conquesta» (7); «transcendir, doncs, el pla de les realitats medials no és altra cosa que constituir-les formalment en tals. No és, per tant, negar-les, prescindir d'elles... Ans és establir-les en llur condició profunda, fent-ne contingut i expressió d'un esperit. Però això és possible perquè, ja de sempre, l'esperit havia presidit llur constitució: erem vestigi seu» (8).

Aplicando esta noción general del carácter «medial» de toda realidad corpórea, al caso del trabajo y de la Técnica, concluye así: «Què cal entendre, per *vida activa*? No els mites del treball per el treball (com si l'oposat al treball fós, només, la ganduleria); o de la tècnica per la tècnica (com si només ella fos l'exponent de la civilització); o del progrés indefinit (com si la tasca de l'home en aquest món s'acabés en aquest món mateix, etc.; tots aquests mites immergeixen l'home en els afers temporals, no le n'alliberen» (9).

(6) BOFILL, Jaume: *Vers una espiritualitat familiar d'orientació contemplativa*. Espiritu (Barcelona), 14 (1965), 11-22.

(7) Ibid., pág. 15, nota 9.

(8) Ibid., pág. 15.

(9) Ibid., pág. 21.

Es curiosa la observación que a este propósito tiene Santo Tomás, afirmando que los deleites corporales también son auto-destructores cuando pierden su razón de ser, de puro medio, para el alimento, condimento, pasando a ser considerados como fin del apetito: embotan, causan fastidio, náusea: «Delectationes corporales, quia augmentatae vel continuatae faciunt superexcrecentiam naturalis habitudinis efficiuntur fastidiosae; ut patet in delectatione ciborum: et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias; sed delectationes spirituales non superexcrecunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles» (10; «Los deleites corporales, porque aumentados o prolongados producen una hipertrofia de la disposición natural se convierten en nauseabundas, como se ve en los deleites de la comida; y por ello cuando alguien ya ha llegado al cumplimiento en los deleites corporales, siente náusea, y a veces apetece tener otros; pero los deleites espirituales no hipertrofian la disposición natural, sino que perfeccionan la naturaleza; por donde cuando se llega en ellos a la consumación, entonces se hacen más deleitables». Testigo, los grandes místicos entre los santos del cristianismo.

Este fastidio por la hipertrofia de un medio, que, siendo puro medio, pasa a ser considerado como fin porque no se le ve un término ulterior a que conduzca, es una de las principales razones que explican el fenómeno de que en las sociedades de técnica hipertrofiada proliferen tanto los «teddy-boys», «blousons noirs» o, como decimos en España, gamberros. En el fondo de estas actitudes hay una actitud de protesta contra una sociedad que los ha subido al tranvía de la Técnica sin decirles adónde conduce. Si el tranvía se toma, es para «llegar a...»; si no lleva a ninguna parte, lo que era puro medio para llegar, ya no es nada: tanto más honda es la rebeldía contra él. Hay sociedades que todavía no han llegado a este tan alto nivel de Técnica, que también levanta el nivel de vida; en ellas las necesidades vitales más perentorias y urgentes acallan de momento, con sus estímulos más apremiantes, de conservación vital, la reacción de náusea y de desengaño; pero cuando estos estímulos vitales están apagados por el alto nivel de la Técnica y no se ofrece al tranvía de la vida otra salida más que quedarse en el tranvía, entonces la rebelión, como expresión del desengaño, es fenómeno espontáneo. El medio que, si se hipertrofia asume función de fin, en realidad tiende a autodestruirse: ya no es medio, luego no es nada.

Este es uno de los mayores peligros de nuestros días en so-

(10) S. THOMAS, I.^o II ae., q. 28, a 2, c. Citado ibid. pág. 19.

ciudades que cada vez tienen más alto nivel científico y técnico, y que desembocan en un muy alto nivel de vida: si se hipertrofian perdiendo la condición de medio, en realidad tienden a autodestruirse.

III. *La tentación del humanismo naturalista.*

En abril de 1936 el filósofo francés Jacques Maritain publicó el contenido de varias conferencias, algo retocadas, con el título de *Humanismo integral* (11).

Poco podía pensar entonces el alud que desencadenarían sus ideas, aparentemente inofensivas. Sin embargo esta obra fue como el primer eslabón de una reacción en cadena, que ha terminado en lo que en nuestros días muchos llaman en Francia (y aquí) el «progresismo». No es raro que se produjese este movimiento, por el sitio destacado que ocupaba Jacques Maritain cuando la escribió. Casado con una judía, influenciados ambos, él y su esposa, por la amistad del famoso y ardoroso católico León Bloy, Jacques y Raísa Maritain, en 1906 produjeron un estampido social cuando se convirtieron al catolicismo. Era la línea de Ernesto Psichari, nieto de Renán, de Charles Péguy, el soldado fino de espíritu; era el caso del P. de Foucauld, el antiguo militar calavera y fanfarrón, convertido después en ermitaño del desierto. También formaría parte del grupo de grandes convertidos que hipnotizaron la atención de los católicos franceses. Pero Maritain añadía a ello el prestigio del filósofo tomista, que de Hegel y de Bergson pasó al tomismo.

No es fácil, naturalmente, encerrar en unas pocas frases la idea central de la actitud de Maritain, cuando evolucionando bastante publicó en 1936 su «Humanismo integral». Lo intentaré, aun con el riesgo de falsear, sin querer, la imagen original, como sucede fácilmente con un bosquejo.

Maritain reaccionando contra el protestantismo (gracia sin naturaleza, sin libertad, sin intrínseco valor de santidad y de heroísmo); reaccionando contra el marxismo (el hombre arrojado, sí, a una superación, pero sin más trascendencia que la encerrona dentro del horizonte material, puro momento que se pierde personalmente en la evolución total); reaccionando asimismo contra el totalitarismo fascista (todo valor radicaría en el Estado y ninguno habría fuera de él), creyó, Maritain, que el modo de proclamar lo que él llamaba «la Nueva Cristiandad» sería una

(11) MARITAIN, Jacques: *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una Nueva Cristiandad*. Trad. por A. Mendizábal. Santiago de Chile, 1941.

base común *humana* (producida esto sí, por el cristianismo, pero en sí «humana») en que coincidía la reacción contra aquellos mitos.

Tomemos los valores *humanos* que ha producido de rechazo el cristianismo: el respeto a la persona humana (en tan alto grado no había sido conocido por el paganismo); el alto aprecio de su *libertad* (pues es su decisión libre la que fija lo que será su valor moral para siempre); su *amor universal*, pues todos los hombres son hijos de Dios y están destinados a poseerle, sin distinción de razas, culturas, naciones. Todos estos valores han nacido, es verdad, empujados por la savia cristiana, pero de hecho son valores humanos. En ellos podemos convenir todos. El cristiano seguirá viviendo *en particular* su cristianismo, pero *socialmente* pondrá como programa ante la comunidad, para la suma, como común denominador, aquel *mínimum humano*. A esto llamaba Maritain la Nueva Cristiandad.

Así se comprende que se hayan levantado ya hace tiempo, tantas voces, que hasta antes de haberse llegado al estado en que hoy nos encontramos, denunciaban desde ámbitos muy alejados los equívocos y peligros que veían en la mentalidad de Maritain. En Argentina tal fue Julio Meinvielle (12) y entre nosotros Leopoldo Eulogio Palacios con su obra *El Mito de la Nueva Cristiandad* (13).

Oigamos algunas palabras del mismo Maritain en su obra. Dice así: «Considerando al humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, salta a la vista que si en él subsiste un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados [...] Hermosa ocasión, para los cristianos, de reducir las cosas a la verdad, reintegrando a la plenitud de su fuente original las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión, alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu; suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres» (14).

Precisando más su pensamiento, dice: «Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigen-

(12) MEINVIELLE, Julio: *De Lamennais à Maritain*. Buenos Aires, 1945.

(13) PALACIOS, Leopoldo Eulogio: *El Mito de la Nueva Cristiandad*. 2.^a ed. Madrid, 1952.

(14) MARITAIN, J.: *Humanismo integral*, o.c., Introducción, pág. 17. Ibid.

cias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. Si reclama de los hombres el sacrificarse, no es al dinamismo o al imperialismo de la raza, de la clase o de la nación: sino a una mejor vida para sus hermanos y al bien concreto de la comunidad de las personas humanas» (15). Es decir, no se proclama en público la *caridad* cristiana universal, sino la *filantropía* universal.

Traduciendo estas ideas al orden social, dentro de una comunidad nacional pluriconfesional, formula así Maritain sus consecuencias: «Volvamos nuestras consideraciones sobre la unidad de la ciudad pluralista. Tal unidad temporal no sería, como la unidad sacra de la cristiandad medieval, una unidad máxima; sería, por el contrario, una unidad mínima, cuyo centro de formación y de organización estaría situado en la vida de la persona; y no en el nivel más elevado de los intereses supratemporales de ésta, sino a nivel del plano temporal mismo. Por ello, esta unidad temporal o cultural no requiere *por sí* la unidad de fe y de religión; y puede ser cristiana acogiendo en su seno a los no cristianos. Aun suponiendo que un día cese la división religiosa, esta diferenciación más perfecta de lo temporal permanecerá como un beneficio conseguido; y quedará inscrita en la estructura de la ciudad terrenal la distinción entre la *tolerancia dogmática*, que tiene por un bien en sí libertad del error, y la *tolerancia civil*, que impone al Estado el respeto a las conciencias» (16) que se enlaza de modo muy particular con lo que Maritain entiende por democracia, que él llama «democracia personalista».

Si su concepción de la «persona» (no mero «individuo») era acusada por algunos de propugnar un «cristianismo de catacumbas», tan purificado, tan personalísimo, que habría de refugiarse en una perpetua minoridad de catacumbas, corría el riesgo de sepultarse en ellas: del «triunfalismo» se pasaría al «catacumbismo», y aquellos valores humanos, ciertamente fruto de la savia cristiana, quedarían secularizados y con riesgo de convertirse en un mito naturalista, como de hecho ha sucedido para los progresistas: desde la «secularización metódica» se pasaría insensiblemente por la fuerza misma de las cosas, a la «secularización sistemática».

Así se comprende el sentido del libro que dando una vuelta de 180 grados, ahora acaba de publicar Maritain (terminó su im-

(15) Ibid.

(16) Oc., cap. V, El ideal histórico de una Nueva Cristiandad, I. El pluralismo, unidad mínima, pág. 170.

presión el 29 de septiembre de 1966): *Le Paysan de la Garonne* (17), o sea, «Decir las cosas por su nombre», o también, «Poniendo los puntos sobre las íes». ¿Y cómo podríamos resumirlo en una frase? Alguien me sugirió que lo resumiese así: «Maritain contra el maritainismo».

No podemos decir de ninguna manera que Maritain allá por el año 1931 y 1936, preveyese las consecuencias a que desembocaría el movimiento que él iniciaba; y por tanto menos se puede decir que él se haya identificado con estas derivaciones ulteriores a que ha llegado en nuestros días el maritainismo; pero es interesante comprobar por medio de este libro, que si antes se opuso al integrista de principios de siglo (que ahora sólo brevemente y de paso recuerda) ahora en cambio ataca a fondo el humanismo naturalista, a que *sin querer*, de hecho dio origen.

Reconoce que fue él mismo quien acuñó las palabras de «personalista y comunitario», que luego fue Manuel Mounier quien las difundió: «Yo mismo — dice — no estoy en esto sin cierta responsabilidad. En una época en que importaba oponer a los slogans totalitarios otro slogan, pero verdadero, había apremiado mis células grises y finalmente había lanzado en uno de mis libros de aquel tiempo, la expresión de que se trata; y de mí, creo, Mounier la sacó. Es exacta, pero cuando veo el empleo que se hace de ella ahora, no me hace esto sentirme muy satisfecho. Porque después de haber pagado un *lip service* a lo personalista, está claro que es lo comunitario lo que miman» (18).

Aunque el ataque contra el progresismo se difunde por toda la obra, no obstante le dedica un epígrafe especial, de seis páginas (el 5.º del capítulo 3.º) con un título sumamente expresivo, que ya lo dice todo: «De rodillas ante el mundo». Esto es el progresismo. Y como subtítulo: «Conducta de hecho y pensamiento más o menos confuso». No podría expresarse mejor: «La crisis presente tiene aspectos muy diversos. Uno de los más curiosos fenómenos que ofrece a nuestros ojos es *una especie de arrodillarse ante el mundo*, lo cual se manifiesta de mil maneras» (19).

La descripción que Maritain hace del progresismo y su crítica, es muy buena: «El Sexo es una de las grandes y trágicas realidades del mundo. Es curioso ver qué interés, llevado hasta la veneración, le manifiestan una turba de levitas consagrados a la continencia. La virginidad y la castidad tienen poco eco («mauvaise presse»). El matrimonio, éste es fervientemente idea-

(17) MARITAIN, Jacques: *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris, 1966.

(18) O.c., cap. III, § 4, pág. 82.

(19) O.c., pág. 85.

lizado, el amor sería su esencia. De suyo sólo pediría no ser más que un mutuo encantamiento, delicias de reflejarse uno en otro. ¿Qué hay más hermoso que una joven pareja de enamorados? Y es verdad, cáspita, pero sobre todo en las obras de los grandes escultores. Sin embargo esto no es razón para besar la tierra ante ellos» (20). Maritain llama a aquellos integristas de fin de siglo y principios del actual «les grands Ruminants»; pero a los progresistas (de quienes dice que son los que abundan hoy) los llama «les Moutons de Panurge», «los borregos de Panurgo» (porque dice que piensan poco). Así se entenderá el sentido de la frase que sigue: «Queda sin embargo que todo esto no hace que sea menos tonta la veneración católica de la Carne a la cual tantos Borregos de Panurgo nos convidan hoy» (21).

Otro rasgo que destaca es la total temporalización del cristianismo: «Con otras palabras: no hay nada más que la tierra. ¡Completa *temporalización del cristianismo!* Ya he dicho antes que en su mayor parte los cristianos arrodillados ante el mundo piensan poco. A aquellos, entre ellos, que piensan algo más y a veces con un rigurosa y soberbia lógica, esta conclusión aparece claramente» (22).

En consecuencia, su progresiva aspiración a los bienes terrenos perdidos por nuestra naturaleza, «deja lugar a la idea de Evolución natural, que la libertad del ser humano tiene que activar y acelerar, la cual arrastra el mundo entero hacia no se sabe qué parusia del Hombre colectivo: lo cual implica, por lo demás, una contradicción (pero poco importa para estos nietos de Hegel), porque si hay un término final y una parusía, la evolución ya se detiene, mientras que la esencia misma del hombre y de la vida terrestre pediría que continúe sin fin...» (23).

Después de varios párrafos en que denuncia Maritain este total naturalismo, encierra en tres rasgos las normas supremas del progresismo, para el que cielo e infierno no son más que metáforas del progreso de una tierra evolucionada. Dice así: «La primera cosa que hay que dejar en la sombra es evidentemente *el otro mundo* (puesto que no existe). La segunda cosa que hay que dejar en la sombra es *la cruz* (no es más que un símbolo de los sacrificios momentáneos exigidos por el progreso). La tercera cosa que hay que dejar en la sombra, y que hay que olvidar, es *la santidad* —si es verdad que al comienzo de la santidad hay en el fondo del alma (hasta si el santo queda sumergido en las actividades del mundo) una ruptura radical con el mundo (en el sentido

(20) O.c., pág. 87.

(21) *Ibid.*

(22) O.c., pág. 88.

(23) O.c., pág. 89.

en que el Evangelio entiende esta palabra) y ruptura con el falso dios del mundo, su dios *mítico*, el Príncipe de este mundo» (24).

Maritain intenta defender lo que fue su propia posición de antaño. Dice que entonces exhortaba a no ser «maniqueo» y por ello, que desarrollasen las virtualidades del mundo; pero no decía que pasasen al extremo de ahora, que va en sentido opuesto hasta idolatrarlo. Estas son sus palabras: «Era preciso luchar contra el mundo como adversario de los santos, pero no omitir (esto se refiere a antaño) entregarse al progreso temporal del mundo oprimido por la injusticia y la miseria. Y es preciso entregarse a este progreso temporal, pero no omitir (y esto se refiere a hoy día) el luchar contra el mundo como adversario de los santos» (25).

Claro está que una de las características del auténtico católico es el amor y defensa de la Verdad; y por tanto en sentido opuesto una de las características de la peste que nos aflige hoy es el relativismo. Es preciso leer las páginas que Maritain consagra a la Verdad y a la capacidad de la razón humana (26). Con esto se enlaza espontáneamente su filípica contra los *ideósofos* — dice — que no son *filósofos*, de hoy: «Por lo que les ataño, es preciso barrer de un manotazo este nombre. No son filósofos; son *ideósofos*, es la única palabra exacta por la cual es preciso designarlos. Por sí misma no es peyorativa, designa sencillamente *otro* camino de búsqueda y de pensamiento, distinto del camino filosófico» (27).

Aquí, precisamente a propósito de los ideósofos, tiene Maritain nada menos que trece páginas dedicadas a Teilhard de Chardin (además de otras doce del Apéndice uno y dos) (28), puesto que Teilhard es como el cabecilla de este naturalismo progresista actual.

Es imposible ahora resumir lo que dice Maritain sobre Teilhard y sobre el teilhardismo. Sólo diré que no he visto una crítica más dura, un desprecio más sincero (y añadamos: más acertado) que éste.

Permítaseme escoger tan sólo a modo de muestra, unas pocas expresiones y líneas, sin comentario. Llama el contenido de los escritos de Teilhard, «la Gran Fábula» (29); «la nueva Gnosis» que es «como todas las gnosis, una pobre gnosis» (30); «la experiencia religiosa del Padre Teilhard no es transmisibile, esto

(24) O.c., pág. 90.

(25) O.c., pág. 95.

(26) O.c., Cap. V, La Vérité, pág. 132-147.

(27) O.c., pág. 152.

(28) O.c., pág. 173-187; 379-390.

(29) O.c., pág. 178.

(30) O.c., pág. 182.

es perfectamente claro — pero es transmisible el teilhardismo, y se transmite muy bien, con palabras, ideas, confusas, una imaginaria místico-filosófica y por toda una conmoción afectiva de inmensa esperanza ilusoria, que mucha gente de buena fe está dispuesta a aceptar como si fuera una auténtica y elevadora síntesis intelectual y una nueva teología» (31). «Sin embargo tengo la idea de que esta gnosis teilhardiana y su expectación de un metacristianismo, han recibido del Concilio un golpe muy duro» (32), y lo expone a continuación. La obra de Teilhard es a sus ojos «fragments d'un vaste poème», «fragmentos de un amplio poema», es «poesía» (33). Y en los Apéndices 1.º y 2.º todavía golpea más duramente, porque si antes había concedido a Teilhard que en él no había habido más que una experiencia mística, en el Apéndice 2.º rectifica y dice que ni esto, sólo un fenómeno de «mística natural» como del árabe Ibn-Arabí. Siguiendo a Teilhard habría que despedirse (dice citando a Journet) de las verdades de la Creación, Espíritu, Mal, Dios, Pecado original, Cruz, Resurrección, Parusia, Caridad, etc. (34).

Ha sido muy interesante este golpe de timón dado por quien como Maritain, tiene tanto prestigio ante muchos de nuestros escritoruelos. Si entre nosotros hubiese verdadera fibra de pensamiento, no formarían parte del hato «des Moutons de Panurge»; pero en esta espantosa anemia mental que padece la joven generación, dedicada únicamente a copiar a la letra las consignas que les dé un guiño del otro lado del Pirineo, es de esperar que los que quieren estar siempre de moda, dentro de diez años, empiecen a enterarse de que Maritain ha escrito en 1966 estas páginas contra el progresismo; del mismo modo que ahora están enterándose de que hace treinta (en 1936) escribió «Humanismo integral» (y ahora están traducéndolo y publicándolo en catalán); lo descubran aquí, cuando allí, ya se ha dado el golpe de timón para que no sea mal interpretado.

IV. *El gesto del ateísmo.*

Es muy distinto del anterior el gesto del ateísmo. Es el gesto de Icaro, que quiere robar a los dioses el fuego divino con un audaz golpe de mano, para hacer del hombre, un dios. El humanismo ateo declara abiertamente, ya desde el principio, su intención: fundar en el hombre mismo todos los valores superiores, sin los cuales, hasta como hombre, queda mermado y destruido. El humanismo naturalista del progresismo es, por el contrario, traidor,

(31) O.c., pág. 184.

(32) O.c., pág. 185.

(33) O.c., pág. 186-187.

(34) O.c., pág. 387.

porque lo hace sin decirlo; el gesto del ateísmo es en esto más sincero, porque lo dice claramente.

Henri de Lubac en su obra *El drama del humanismo ateo* (en que nos habla tanto de Nietzsche, de Dostojevski, de Comte) dice en el prólogo: «No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que es cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano» (35).

Este enunciado podría ser el tema de una hermosa tesis, cuya exposición y prueba desborda por completo el marco que nos hemos fijado ahora. Porque abunda la literatura sobre este tema: de un lado, todos los que han ensayado suplantar a Dios por el hombre, intentando sin embargo conservar sus valores específicamente humanos por los que trasciende sucesivamente todos los límites; de otro lado los que han hecho notar, como Lubac, su fracaso final, el eterno gesto de Sísifo, condenado a no ser más que el que intenta una y otra vez, sin conseguirlo nunca, llevar a la cumbre un peso que no es del hombre sobrellevar.

Entre los que han abordado este tema con especial acierto está el conocido Profesor de Toulouse, Augusto Etcheverry, S. I., cuya obra *Le conflit actuel des humanismes* escoge cuatro tipos de humanismo: el humanismo racionalista (encarnado en el idealista León Brunschvicg), el humanismo existencialista (ocupa en él un sitio destacado Juan Pablo Sartre), el humanismo marxista, el humanismo ateo (ahí tienen su sitio Nietzsche, Camus, Gide, Malraux, Kaffka) para terminar con el que llama «humanismo abierto», es decir, el Humanismo cristiano (36). Si se examina a fondo lo que lleva consigo el gesto del humanismo ateo, se advierte que consiste en colocar al hombre ante una disyuntiva insoluble: o mutilar lo que el hombre es, a causa de la dimensión trascendente de sus virtualidades, haciendo con ello un hombre inhumano; o declarar que estas más íntimas y profundas exigencias carecen de sentido, haciendo con ello un hombre absurdo, el «animal absurdo» que decía Nietzsche. En ambos casos se desemboca en un humanismo antihumano.

Truncar el proceso espontáneo del dinamismo superior del hombre hacia una plena trascendencia, es imposible sin destruir con ello al mismo hombre; pero si se sigue fielmente el proceso de este dinamismo, sin truncarlo a medio camino, entonces se desemboca en Dios, plenamente trascendente al hombre, con su

(35) DE LUBAC, Henri: *El drama del humanismo ateo*. Trad. Carlos Castro. Madrid, 1949.

(36) ETCHEVERRY, A.: *Le conflit actuel des humanismes*. París, 1955 (Hay otra edición hecha en Roma, insertada en la colección de la Pontificia Universidad Gregoriana).

Infinitud, que por lo mismo que está infinitamente distante en perfección, puede estarle inmensamente cerca en presencia, pues más que estar El en nosotros, nosotros estamos en El: «in Ipso vivimus, et movemur, et sumus»; «en El vivimos, nos movemos y existimos» (37) como dijo S. Pablo hablando en el Areópago de Atenas.

Esta necesidad de no truncar el dinamismo típicamente humano es lo que acentuó Pablo VI en su primera Encíclica hablando del ateísmo: «si firme y franca debe ser la afirmación y la defensa de la religión y de los valores humanos que ésta proclama y sostiene, no sin pastoral reflexión tratamos de sorprender, en el íntimo espíritu del ateo moderno, los motivos de su turbación y de su negación. Son complejos y múltiples, hasta el punto de hacernos cautos al juzgarlos y más eficaces al refutarlos. Nacen a veces de la exigencia de una presentación del mundo divino más alta y más pura que la que tal vez ha prevalecido en ciertas formas imperfectas del lenguaje y del culto, formas que deberíamos afanarnos por hacerlas todo lo más puras que sea posible, transparentes para mejor expresar la realidad sagrada de la que son signos. Los vemos invadidos por el ansia, cargada de pasión y de utopía, pero con frecuencia también generosa, de un sueño de justicia y de progreso, hacia finalidades sociales divinizadas, sustitutas de lo Absoluto y de lo Necesario, las cuales denuncian la necesidad insuprimible del Principio y del Fin divino, cuya trascendencia e inmanencia tocará a nuestro paciente y prudente magisterio manifestar. Los vemos valerse, a veces con ingenuo entusiasmo, de un recurso riguroso a la racionalidad humana con el propósito de dar una concepción científica del universo; recurso tanto menos discutible cuanto más fundado sobre las bases lógicas del pensamiento, no desemejantes con frecuencia de las de nuestra escuela clásica, y arrastrado, contra la voluntad de aquellos mismos que piensan hallar en ellas un arma inexpugnable para su ateísmo, por su intrínseca validez; arrastrado, decimos, a proceder hacia una nueva y final afirmación, así metafísica como lógica, del sumo Dios. ¿No habrá entre nosotros quien pueda ayudar a este proceso obligado del pensamiento, que el ateo-político-científico detiene deliberadamente en un punto dado, apagando la luz suprema de la comprensibilidad del universo, a desembocar en aquella concepción de la realidad objetiva del universo cósmico, que pone de nuevo en el espíritu el sentido de la presencia divina, y sobre los labios, las humildes y balbucientes sílabas de una dichosa plegaria?» (38).

(37) Act. 17, 28.

(38) PABLO VI: *Ecclesiam suam* (6-VIII-1964), edit. BAC vol. 251: *El diálogo según la mente de Pablo VI*. Madrid, 1965. Texto de la Encíclica. trad. pág. 67-68, n.º 97.

V. *La palabra de la Iglesia en nuestros días acerca del desarrollo y problemática de la técnica.*

El camino que hemos recorrido en la exposición seguida hasta aquí, podría enunciarse escuetamente de esta manera: 1.º es inevitable que el hombre llevado de su dinamismo espontáneo y natural, se trascienda más allá de lo presente material y sensible, planteándose los problemas sobre Dios, sobre el sentido de su propia vida, sobre la moral y la santidad; 2.º pero la Técnica, como tal, aunque lleva a una zona ulterior a lo sensible, singular, de la experiencia inmediata con el logro de sus legítimas conquistas, no obstante su trascendencia queda todavía próxima: queda aprisionada en el ámbito de lo material, queda en la zona de las causas próximas, queda sin poder explicar su propia explicación, queda sin llegar a lo que daría un sentido último a la vida: su carácter es esencialmente medial; 3.º no se resuelve este problema inevitable con la falsa solución del humanismo naturalista (aunque encierra un fondo de verdad, que es el que ha sabido aprovechar el magisterio de la Iglesia); 4.º menos aún se resuelve con el gesto del humanismo ateo. Brota, pues, al llegar aquí, la pregunta: ¿qué respuesta se da al problema planteado con el binomio «humanismo-Técnica»?

La primera respuesta la tomaremos de labios del magisterio de los Sumos Pontífices y del Concilio Vaticano II.

Este tema ha sido ampliamente tratado por el Rvdo. José M.^a Guix Ferreres, primero en un libro (39) después en un resumen que es el artículo titulado *El diálogo de la Iglesia con el mundo moderno en el campo técnico* (40), en el cual da abundantes citas de los principales textos de Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y bibliografía de otros autores que han tocado el mismo tema, como Monseñor Morcillo, Monseñor Renard y el Cardenal Felin.

Resumiendo en pocas palabras el contenido de este artículo y dándole una sistematización propia, podríamos decir que éste es el pensamiento de la Iglesia: 1.º la Iglesia comprueba el rápido avance de la técnica moderna; 2.º no siente recelo por este avance, sino al contrario, señala los efectos positivos que entraña; 3.º no obstante señala también sus limitaciones: «por encima de la técnica están los valores sobrenaturales. El triunfo de la técnica no ha liberado totalmente al hombre de la esclavitud de la máquina, ni del tormento del vacío espiritual y profunda in-

(39) GUIX FERRERES, José M.^a: *El tema de la técnica en los últimos veinticinco años de magisterio pontificio*. Madrid, 1965.

(40) GUIX FERRERES, José M.^a: *El diálogo de la Iglesia con el mundo moderno en el campo de la técnica*. Aportación que se contiene en la obra citada en la nota 38. pág. 388-406.

digencia interior, ni de las servidumbres y tiranías de las pasiones» (41); 4.º la Técnica también ha tenido repercusiones negativas, que provienen más del tecnicismo, que de la Técnica, es decir de una exageración de ella.

Si alguien recorre los múltiples documentos en que los Sumos Pontífices Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI han expresado los temores que abrigan ante el tecnicismo y las acusaciones de que hacen objeto esta exageración, podría sintetizar lo esencial de su pensamiento del siguiente modo:

a) Sería equivocado concebir la Técnica y el progreso técnico como *el más alto exponente* de lo que requiere el hombre y de lo que puede lograr con su actividad. Hay el peligro de que esta afirmación de la supremacía de la técnica, esté subyacente de un modo más o menos tácito en el trasfondo de ciertas actitudes.

Si esto sucediese entonces también se darían como correlatos suyos, hacer consistir la «felicidad humana» en los frutos de la técnica; con ello habría «una exasperación» en la codicia de la materia y de las ventajas que trae el dominio de ella; con ello también vendría el «odio» revolucionario en quienes quedando al margen, no logren encauzarse en lo que se estimase colectivamente como el único bien, con graves repercusiones sociales, que finalmente tenderán a destruir la misma técnica; asimismo la «náusea», el «desencanto» ante un mundo que cuanto más triunfa técnicamente y más promete, tanto más desengaña la íntima aspiración del hombre, el cual termina entonces despreciando y pisoteando el mundo civilizado que lo rodea: tal es, como decíamos antes, el fenómeno social del gamberrismo en sociedades superdesarrolladas; y como él otras muchas manifestaciones del cansancio o tedio de vivir.

b) El tecnicismo tiende a producir en el hombre *ceguera* para todo lo que desborda el ámbito de la técnica, o hasta para lo que sencillamente le es marginal.

Esta actitud tendería a confundir «civilización» con «cultura», dejando al hombre como ciego para los valores culturales de naturaleza heterogénea con los valores técnicos. Entre estos valores está la amplia zona de lo que forman las múltiples verdades de la Metafísica. La misma ceguera se produciría fácilmente para todo lo que es Sobrenatural y todo lo que pertenece a la Fe.

Son muy interesantes las palabras que pronunció Pío XII ante los Profesores y alumnos universitarios de Institutos católicos franceses, el 24 de septiembre de 1950: «Universidad no dice solamente yuxtaposición de Facultades, extrañas unas para otras, sino síntesis de todos los objetos del saber. Ninguno de ellos está

(41) O.c., pág. 396.

separado de los otros por una pared impermeable; todos deben converger hacia la unidad del campo intelectual integral. Y los progresos modernos, las especializaciones cada día más acentuadas, hacen que esta síntesis sea más necesaria que nunca. De lo contrario es grande el riesgo de la alternativa entre el exceso de independencia, el aislamiento de esta especialización a expensas de la cultura y de valores generales y, por otra parte, el desarrollo de una formación general, más superficial que profunda, con detrimento de la precisión, de la exactitud, de la competencia propia. Realizar esta síntesis misma en toda la medida de lo posible, ésta es la tarea de la Universidad; realizarla hasta su núcleo central, hasta la clave de bóveda del edificio, por encima de todo el orden natural, tal es el cometido de una Universidad católica» (42).

c) Otra grave repercusión del tecnicismo es hacer del hombre un «extrovertido», un ser «superficial».

Si sucede esto, entonces cuando falla su logro, o cuando éste lo deja insatisfecho, fácilmente sobrevienen perturbaciones psíquicas, neuróticas, como se comprueba en las grandes urbes supercivilizadas.

Esta actitud hace difícil la disposición interior de la «oración», de la «vida religiosa», más aún, hasta de la atención a la «moral», que queda fácilmente reducida a una mera estadística de conductas y a una simple conveniencia social, con ribetes coactivos para sus violaciones extremas que entrañan más notorios peligros.

Como ya se advierte, de ninguna manera se opone la Iglesia al desarrollo de la técnica, ni deja de apreciarla: es fundamentalmente obra de Dios (el científico no crea las leyes, las descubre y las emplea para sus logros), obra de Dios entregada al hombre para que lo ayude a subir hasta Dios, mediante una vida dignamente humana: «henchid la tierra y sojuzgadla; dominad los peces del mar y las aves del cielo y todo animal que se mueve sobre la tierra» (43) fueron las palabras de Dios a los hombres desde el principio de la humanidad. Lo que la Iglesia desapruueba es tan sólo la exageración y los peligros de ella, poco prevenidos.

A la doctrina pontificia sobre la técnica y el tecnicismo hay que añadir lo que sobre esto ha dado recientemente el Concilio Vaticano II.

En la Constitución «*Gaudium et spes*» (44) el Concilio ante todo reconoce la profunda transformación que ha producido en

(42) Pío XII: *Ai dirigenti, Professori e Studenti degli Istituti Cattolici di Francia*. «L'Osservatore Romano», 24-IX-1950, n.º 224.

(43) Génesis 1, 28.

(44) *Gaudium et spes* (7-XII-1965). Edición del Concilio Vaticano II por la BAC, vol. 252, 2.ª ed., Madrid, 1966, pág. 209.

el mundo el rápido desarrollo de las ciencias y de la técnica (45). Al dar, pues, los principios que han de presidir este desarrollo para que sea fecundo, señala en primer lugar que fomentar esta expansión es conformarse a los designios del Señor, más aún, con él «puede contribuir sumamente (el hombre) a que la familia humana se eleve a más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza, y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría que desde siempre estaba en Dios, disponiendo todas las cosas con El» (46), además de que el hombre «menos esclavo de las cosas, puede ir más fácilmente al culto mismo y a la contemplación del Creador»; pero señala también los límites y peligros que encierra este progreso, con las siguientes palabras: «El progreso moderno de las ciencias y de la técnica, que, debido a su método, no pueden penetrar en las íntimas causas de las cosas, puede fomentar cierto fenomenismo y agnosticismo, cuando el método de investigación, usado por estas disciplinas, se tiene sin razón como suprema regla para hallar toda la verdad. Es más, hay el peligro de que el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas».

Estos son los peligros que señala el Concilio. Ahora apunta a sus logros: «Sin embargo, estos inconvenientes funestos no se derivan por fuerza de la cultura contemporánea, ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta. Entre esos valores se cuentan: el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los peritos para la ayuda y protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o penuria cultural. Todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, la cual puede ser informada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar al mundo» (47).

El mismo mensaje del Concilio a la Humanidad, contiene el llamamiento y la esperanza de que se sirvan los científicos de su poderoso instrumentos en servicio de la verdad: «Nunca, quizá, gracias a Dios, ha parecido tan clara como hoy la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, una y otra al servicio de la única verdad. No impidáis este preciado encuentro. Tened confianza en la fe, esa gran amiga de

(45) Ibid, n.º 5, pág. 214.

(46) Ibid., n.º 57, pág. 295.

(47) Ibid., n.º 57, pág. 296.

la inteligencia. Alumbrados de su luz para descubrir la verdad, toda la verdad. Tal es el deseo, el aliento, la esperanza que os expresan, antes de separarse, los Padres del mundo entero, reunidos en Roma en Concilio» (48).

Esta es la voz de aliento y de entrañable esperanza que nos viene de la Iglesia.

VI. *La Filosofía Cristiana y su dimensión coordinadora.*

Michele Federico Sciacca, ilustre filósofo italiano, Profesor de la Universidad de Génova, dice en una de sus obras: «prefiero ser una bota de Don Quijote, antes que un maravilloso cerebro electrónico» (49).

Estoy seguro que mi ilustre amigo Sciacca no se molestará si apostillo su afirmación así: si es mejor la bota de Don Quijote que un cerebro electrónico, todavía hay algo mejor: tener simultáneamente la bota de Don Quijote y el cerebro electrónico.

Sí, sin duda. Pero ahí está el problema. ¿Cómo hacerlo para tener juntamente en una mano los controles del cerebro electrónico y en la otra los cordones de la bota de Don Quijote? Este es el problema.

Este problema es precisamente el que puede ayudar a resolver la Filosofía Cristiana con su dimensión mediadora y coordinadora.

Toda ciencia cuando se desarrolla mucho, se encuentra un día con que se plantea a sí misma el problema de su propia fundamentación. De la Ciencia se pasa casi insensiblemente a la Filosofía de la Ciencia. En realidad es una Meta-ciencia; de aquí que toda Ciencia muy desarrollada se encuentra para fundamentarse que ha de echar mano en última instancia de la Filosofía.

En 1714 escribió Guillermo Leibniz estas interesantes palabras: «Cuando busqué las últimas razones del mecanismo y de las mismas leyes del movimiento, me quedé enteramente maravillado al ver que era imposible encontrarlas en las Matemáticas, y que era preciso volver a la Metafísica» (50). Fue el descubrimiento de la «Fuerza viva» la que lo llevó a no medir la acción de un cuerpo en movimiento que choque con otro por el producto de la masa por la velocidad (teoría cartesiana) sino de la masa por el cuadrado de la velocidad. Había por tanto algo más que la mera extensión cartesiana, había lo que llama Leibniz «la force»,

(48) *Mensaje del Concilio a la Humanidad*. O.c., pág. 737, n° 6.

(49) SCIACCA, M. F.: *Muerte e Inmortalidad*. Barcelona, 1962, Prólogo.

(50) LEIBNIZ, G.: *Opera Omnia*. Edit. L. Dutens, Genevae, 1768, Vol. V. Lettre de Leibniz à Remond de Montmort (10-I-1714), pág. 8-9.

que él ingenuamente identifica con la «forma» aristotélica. En realidad la misma línea de su pensamiento más desarrollada lo habría forzado a no poner la fuerza como pura actualidad (pues no habría sujeto permanente de los parámetros permanentes) sino actualización empírica de una realidad más honda, metaempírica, que es cabalmente la noción metafísica de substancia.

El mismo hecho se observa innumerables veces, por ejemplo con la fundamentación de las Matemáticas. Es sugerente el libro de Franz von Kutschera, *Die Antinomien der Logik. Semantische Untersuchungen*, al cual recientemente contesté (51) lo que ya había escrito de un modo más general a propósito del problema de las Antinomias o Paradojas lógicas, que asedian la Lógica simbólica (52). En dos palabras, para no extendernos ahora fuera de nuestro tema: la imposibilidad de autofundamentación de las Matemáticas como ciencia cerrada o coherente, se resuelve precisamente echando mano de la Metafísica, que por reclamar un estadio más hondo y fundamental o existencial de que parte, y por trascenderlo plenamente rebasando el segundo grado de abstracción o matemático, por ello se halla con conceptos verdaderamente totalitarios o trascendentales, que predicados por tanto analógicamente dan la posibilidad de una clase universal, que sin contradicción pueda ser clase y miembro de la clase: es decir, una autopredicabilidad sin que surjan antinomias.

Otro caso reciente, pues es de estos últimos decenios, se presentó con ocasión de la crisis del determinismo. No tuvo la Física dificultades por aplicar una noción filosófica, la de causalidad, sino por haberse formado una noción «unívoca» de ella, en la cual eran equivalentes «determinismo» y «estricto determinismo», lo cual desde luego desborda el marco de las ciencias y halla su solución en la Metafísica, como expuse por ejemplo en una comunicación al Congreso Internacional de las Ciencias, que se tuvo en Zürich en 1954 (53).

No solamente se ve a través de casos particulares la función que ha de ejercer la Filosofía, sino de un modo más radical, pues así como el hombre necesita fundamentar la experiencia singular-material pasando a una zona más profunda o trascendente que la fundamente, explicándole el porqué de lo que sucede o sucederá, y esto son las ciencias; del mismo modo también necesita fundamentar esta fundamentación en un estadio más profundo, por lo mismo más universal y más necesario, que es precisamente

(51) *Selecciones de Libros* (Barcelona), 5 (1966, n.º 51), pág. 179-180.

(52) ROIG GIRONELLA, J.: *Estudios de Metafísica*. Barcelona, 1959, cap. III. La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas, pág. 65.

(53) *El indeterminismo físico y la noción filosófica de causalidad*. Act. II. Congr. Int. «Union International. Phil. des Sciences», Zürich, 1954. Ed. Neuchâtel. 1955. vol. II, pág. 82 ss.

el de la Metafísica. ¿Qué otra cosa intentó Kant — ahora no digo si lo consiguió o no — sino fundamentar la física-matemática de Newton ante los embates escépticos de Hume? ¿Y qué Fichte con su *Wissenschaftslehre* de 1794? Más aún, esto es lo que nos da Aristóteles (por lo menos *in nuce*, y por cierto con fundamentación bien encauzada) con su Metafísica, que en tanto consigue lo que pretende, en cuanto por tener como objeto formal la noción absolutamente trascendente del Ser, tiene en su total universalidad cualquier otra aprehensión: así funda la verdad absoluta, que evita el relativismo, y así da el puente racional para pasar hasta Dios. Aquella frase aristotélica de su *Protreptikós*: «Hasta para decir que no existe Filosofía hay que filosofar», conserva toda su vigencia frente a cualquier positivismo, empirismo, o conato de llegar a esta última fundamentación.

Pues bien, así como la Filosofía tiene esta función coordinadora fundamentando las ciencias «por debajo» (podríamos decir) también la ejerce fundamentándolas «por arriba»; no sólo mostrando las raíces de que chupan su savia las ciencias, sino señalando también adónde apuntan sus retoños. Por ejemplo, la admisión de la entropía para «apuntar» (no digo «demostrar») hacia la finitud energética del cosmos, y por tanto su duración finita en el pasado, pues con una duración infinita una degradación paulatina de energía finita, ya habría llevado a una degradación total. Ahora bien, sin que esto sea «prueba» de la existencia de Dios, o de la Creación en el tiempo (falta un término medio metafísico) no obstante ayuda al metafísico para su labor. Del mismo modo la noción teológica de «potencia obediencial» y de «potencia sobrenatural» engarzan perfectamente con la Metafísica de la tradición cristiana.

La función coordinadora de la Filosofía cristiana ejerce un papel interesantísimo para que rebasando el marco de la técnica, no sólo la afiance, dando el porqué de sus porqués, sino para que se humanice, haciéndola desembocar en un orden más alto, que es precisamente el teológico.

VII. *La Teología Católica y respuesta de la Fe.*

Así como la Filosofía cristiana cumple una función coordinadora enlazando las ciencias y técnica con la Teología, también la Teología Católica cumple una misión de enlace entre el hombre y la Fe, entre los datos que le vienen del mundo (ya espontáneo, ya científico) y los que le vienen de la palabra de Dios.

Es evidente que ha de ser así, porque lo sobrenatural se inyecta sobre la naturaleza; y por tanto tiene *repercusiones que de rechazo perfeccionan hasta la misma naturaleza* en cuanto tal.

Sea ejemplo lo que declaró el Vaticano I el 24 de abril de

1870 sobre la necesidad moral de la revelación hasta para aquel conjunto de verdades que pueden llamarse «naturales», que por consiguiente el hombre podría de suyo alcanzar, pero que de hecho es moralmente imposible que sin la ayuda de la Fe, alcancen los hombres «expedite, firma certitudine et nullo admixto errore», «fácilmente, con firme certeza y sin mezclas de errores» (54).

Otro ejemplo clarísimo de la repercusión que de rechazo ejerce lo sobrenatural en lo natural está en la llamada «*gratia sanans*», que en cuanto sanante del desorden natural de la concupiscencia a fin de que de hecho sea al hombre naturalmente posible un fin que le convendría hasta por razón de la misma naturaleza no elevada, sería un auxilio debido y por tanto natural; pero también resulta que esta ayuda es sobrenatural en cuanto «al modo» o amplitud con que de hecho se da por la Redención de Jesucristo, y por tanto lo sobrenatural repercute hasta para ennoblecer la naturaleza misma, en cuanto tal.

Pues bien, nada tiene de sorprendente que la Teología Católica exponiéndonos y sistematizando el contenido de la palabra de Dios, cuando enseña al hombre lo que más le interesa en cuanto al sentido de su vida, le dé enseñanzas que de rechazo completarán hasta lo que toca al hombre como hombre; y por tanto hasta los interrogantes que ante él abre la técnica y su uso.

El hombre constitucionalmente tiende a una plenitud y felicidad, que esencialmente es incapaz de darle el horizonte material y finito que lo encierra en este mundo y vida temporal; ni siquiera los bienes espirituales e infinitos que aquí aprehende pueden darle esta saciación, porque los conoce de un modo abstractivo, no intuitivo.

Ahora bien, ahí está el eje que más íntimamente explica el profundo dinamismo de la humanidad en su marcha ascendente de las Ciencias, en su incesante peregrinar por las Bellas Artes, en su incontenible hambre de ennoblecimiento, de perfección, de santidad, para hacer que la vida valga la pena de ser vivida. Por esto también el hombre peca y por ello puede entregarse al vicio: los animales se entregan a los bienes sensibles, pero no se organizan para explotar el vicio: hay adecuación en su tendencia y el bien presente. Pero el hombre, impaciente, en vez de querer el Infinito, quiere «infinitamente lo finito» (como dice Blondel) sustituyendo un Absoluto falso, pero presente, al verdadero, pero ausente, con lo que intenta calmar momentáneamente su profunda inquietud, su desazón, propia del que está en «prueba» porque tiende a un término sin cuya aspiración ya no sería hombre (sino bestia), pero con cuya posesión tampoco sería

(54) *Concilio Vaticano I, Sección III. Constitución dogmática sobre la fe católica, cap. 2, Sobre la Revelación. Denz. (ed. 1955), n.º 1786.*

hombre (sino ángel o «comprehensor»): por esto todo pecado grave tiene en sí algo del gesto de la idolatría.

Por lo mismo la Teología nos hace comprender muy bien por qué sentirá el hombre tanto más profunda náusea y desengaño, cuanto más en vez de buscar dónde está el Ser, cuya plenitud lleve su aspiración, tanto más intente saciarla truncando este profundo dinamismo y poniendo «su» bien, «su» descanso en cualquier bien finito: que el ídolo sea de piedra, o que sea el placer, o que sea el honor de gran científico, o que sea la comodidad de la técnica, igual da: el gesto es el mismo. Por lo mismo, si bien la Teología nos hace ver la dignidad de la Ciencia y de la Técnica, también le señala su función «medial» y con ello le señala sus límites: puro medio, no fin en sí, sino que ha de atemperarse a ser tomado en cuanto conduzca a este fin supremo.

Todavía señala más claramente la manera de ennoblecer la Técnica cuando enseña que por encima y más allá de todo aquello a que puede aspirar exigitiva o constitucionalmente el corazón del hombre, hay una prolongación que de ninguna manera le es debida; prolongación que es el término inefable que le ha sido concedido únicamente por la bondad de Dios: la elevación sobrenatural que nos hace intrínsecamente ordenados a la intuición misma del Bien Infinito, Dios, con las consecuencias del Amor y Gozo de felicidad saturante.

Se da entonces la paradoja curiosísima, a primera vista rara, pero frecuente en los santos, que aquellos que *exageraban* la Técnica privándola de su radicación en Dios, en realidad tendían a destruirla, como hemos dicho antes; pero en cambio aquellos otros que *dejan la tierra por Dios*, vienen a amarla más, precisamente porque la aman en Dios, cuya obra es.

¿Quién sino S. Francisco de Asís se abrazaba a los árboles, se extasiaba ante el rumor de una fuente, bendecía los pájaros y flores, vestigios y dones de Aquel cuya obra eran, y que los destinaba a que los tomemos como trampolín para subir hasta El?

En este punto bien se puede decir que si la técnica del hombre rebelde contra Dios, levantó las torres de Babel, que al fin se hundieron, la técnica puesta al servicio del recto orden divino, fue la que levantó nuestras catedrales góticas de arco apuntado a lo alto, afianzado en la clave de bóveda, como dos brazos de piedra que se levantan y entrelazan con los dedos de la mano afianzados en una muda y perpetua plegaria.

La Técnica que lejos de emanciparse de Dios cuenta con El, se dirige a El, no corre el riesgo de degenerar en una explosión atómica que aniquile a los hombres y destruya la misma técnica, sino que ennoblecerá al hombre, haciéndolo más hombre. Por lo mismo lo ayuda a ser más santo, pues no hay en el mundo quien sea más plenamente hombre, perfectamente unificado en

su interior y en su profundo dinamismo de amor, que el santo. Como por lo mismo, no hay en el mundo nadie que sea más feliz que el santo.

Terminemos esta exposición que ha venido ya a rozar los límites de la Teología Espiritual. Terminemos deseando que la Técnica no sirva al hombre para que sueñe «ser como dios» «eritis sicut dii» (55); sino que lo ayude para que realice el gesto humilde de acoger el don divino que graciosamente le es ofrecido desde lo alto, y que así, sólo así, se haga realmente «semejante a Dios», «divinae consortes naturae», «participantes de la divina naturaleza» (56).

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

(55) Gen. 3, 4.

(56) II Pedr. 1, 4.