



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



043-06

UNA NUEVA MANERA
DE ACERCARSE A DIOS

Jacques Maritain

Escrito y publicado originalmente en inglés en 1945, este estudio se publicó en francés en 1946 en la revista *Nova et Vetera* y luego, en 1948, como capítulo VI del libro 'Razón y razones'.

I

EL CONOCIMIENTO RACIONAL PRE-FILOSÓFICO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Un redescubrimiento del ser

Si la civilización ha de sobrevivir, la nueva era de civilización será una era de integración tanto espiritual como social.

Hoy el espíritu humano está desgarrado y dividido entre el positivismo y el irracionalismo. Los esfuerzos del pragmatismo llegaron a realizar importantes descubrimientos respecto de cierto número de actitudes fundamentales en el orden del pensamiento y de la moral y a desarrollar lo que podría llamarse la sociología del conocimiento; pero como sistema universal de saber y de vida, es decir, como filosofía, el pragmatismo ha fracasado. Lo mismo puede decirse de los esfuerzos de síntesis, a veces grandiosos pero concentrados únicamente en el espíritu humano, realizados por el idealismo.

El requisito esencial es una renovación de la metafísica. Las concepciones de la ciencia moderna, la unificación de la materia y de la energía, el indeterminismo físico, la noción de espacio-tiempo, la nueva realidad reconocida simultáneamente en la cualidad y en la duración, en un cosmos de electrones y de astros en donde los astros son los laboratorios celestes de los elementos y que en todas partes está sometido a la génesis y a la transmutación, universo que es finito pero cuyos límites no pueden alcanzarse debido a la curvatura del espacio, y que evoluciona dinámicamente en una dirección – hacia las formas más altas de individuación y de concentración y hacia una degradación simultánea de la cualidad de su energía total –; todo esto es descripción exterior e imagen científica más que concepción ontológica, y no puede servir directamente a una extrapolación filosófica o metafísica, sino que todo ello constituye una representación del mundo incomparablemente más favorable a la formación de una filosofía de la naturaleza y mucho más apta al trabajo de la profundización metafísica que la vieja física newtoniana. Ahora se nos ofrece la posibilidad de intentar esa reconciliación de la ciencia y de la sabiduría que anhela el espíritu humano. Lo que una nueva civilización necesita, .primero y sobre todo, es un redescubrimiento del ser y al propio tiempo un redescubrimiento del amor.

Esto significa axiomáticamente un redescubrimiento de Dios. Las filosofías existenciales que hoy día están de moda no son sino la señal de cierto profundo deseo de volver a encontrar el sentido del ser, deseo frustrado por esas mismas filosofías, pues ellas están aún sometidas al irracionalismo y buscan la revelación de la existencia, del éxtasis ontológico, en el quebrantamiento de la razón y en la existencia de la desesperación y de la nada. El verdadero existencialismo es obra de la razón. El acto merced al cual yo existo y existen las cosas trasciende de los conceptos y las ideas; es un misterio para la inteligencia; pero la inteligencia vive de ese misterio, quiero decir, en su actividad más natural, que es tan común, cotidiana y vulgar como el comer y el beber; el acto de existir es, a decir verdad, el objeto mismo de todo acto terminado de la inteligencia, es decir, de todo juicio; ese acto es percibido por la intuición intelectual, inmersa en la experiencia sensible que es el tesoro común (tanto más precioso por cuanto es natural e impregna las profundidades de nuestro pensamiento) de todas nuestras afirmaciones, de toda esta misteriosa actividad por la cual declaramos, *ya ita est, ya fiat*, a la faz del mundo o en el momento de tomar una decisión.

Ahora bien, cuando la inteligencia cruza el umbral de la filosofía, lo hace adquiriendo conciencia de esta intuición intelectual, poniendo en libertad su auténtico poder y convirtiéndola en el arma propia de un conocimiento cuyo objeto es el mismo Ser. No pienso aquí en las esencias platónicas, sino que pienso en el acto de existir, en cuanto éste funda y precisa la estructura inteligible de la realidad, en cuanto se expande, en la actividad de cada ser, y en cuanto – en su suprema inédita plenitud – activa y atrae hacia sí el dinamismo entero de la naturaleza. En su cúspide ontológica, en la trascendencia del Acto puro y de lo Absoluto, el Ser, la Razón y Dios son una y la misma realidad; en el dominio de lo creado, la razón afronta al Ser y lucha por conquistarlo, por transferir el Ser al interior de su propia vida inmaterial y al propio tiempo por ser o llegar a ser inmaterialmente ese Ser; y al percibirlo, la razón de Dios (el Ser que existe por sí mismo) de manera enigmática pero ineluctable.

Con todo, mi tesis no se refiere sólo a los filósofos y a la filosofía, sino también al comportamiento mental del hombre común. Werner Sombart solía decir que el “burgués”, el hombre de la era capitalista, no era ni “ontológico” ni “erótico”, es decir, que había perdido el sentido del ser y el sentido del amor. La tortura y la muerte tales como Europa hubo de contemplarlas, nos hicieron

adquirir conciencia de la significación de la ontología; el odio, nos hizo ver la significación del amor. Salgamos del sueño, dejemos de vivir en las ensoñaciones o en la magia de las imágenes y de las fórmulas, de las palabras bien sistematizadas, de los símbolos prácticos y de una cábala del fin del mundo; cuando un hombre despierta a la realidad de la existencia y de la verdadera vida de la razón, al valor inteligible del Ser, cuando percibe realmente este hecho formidable, a veces embriagador, a veces repugnante o enloquecedor: yo existo, queda en adelante preso de la intuición del ser y de todas las cosas que ella comporta.

Un redescubrimiento de Dios

Para hablar con precisión, esta intuición primordial es a la vez la intuición de mi existencia y de la existencia de las cosas, pero primordialmente, de la existencia de las cosas. Cuando me asalta tal intuición comprendo de pronto que un ser dado, un hombre, una montaña o un árbol, existe, ejerce esta soberana actividad: ser, y que la ejerce con independencia total, con afirmación total de sí misma y totalmente implacable. Y al mismo tiempo comprendo que yo también existo, pero como abandonado a mi soledad y a mi fragilidad por esa afirmación de una existencia en la cual positivamente no participo, en relación con la cual soy exactamente una nada. De esta suerte, la intuición primordial del ser es la intuición de la solidez y del carácter inexorable de la existencia, y en segundo lugar, de la muerte y del vacío a que mi existencia está sujeta. Y en tercer lugar, en el mismo destello de intuición que no es sino mi adquisición de conciencia del valor inteligible del ser, comprendo que esta existencia sólida e inexorable, percibida en cualquier cosa, implica – no sé bajo qué forma, acaso en las cosas mismas, acaso separadamente de ellas – una existencia absoluta e irrecusable, completamente libre de la nada y de la muerte.

Estos tres saltos que mi inteligencia da hacia la existencia real, como afirmándose independientemente de mí; desde esa pura existencia objetiva a mi propia existencia amenazada; y desde mi existencia sujeta a la nada a la existencia absoluta- se cumplen en el interior de la propia y única intuición que los filósofos explicarían como percepción intuitiva del contenido esencialmente analógico del primer concepto, el concepto del Ser. Entonces, un pronto razonamiento espontáneo y tan natural como la intuición (y de hecho más o menos implicado en

ella) surge inmediatamente como el fruto obligado de tal percepción primordial y como impuesto por su luz. Trátase de un razonamiento sin palabras, y el pretender expresarlo de manera articulada supone el riesgo de traicionar su concentración vital y su rapidez. Veo en primer lugar que mi ser está sujeto a la muerte y en segundo lugar que depende de la naturaleza entera, del todo universal del que soy una parte y que el Ser con la nada, como es mi propio ser, implica, para ser, el Ser sin la nada, esa existencia absoluta que percibí confusamente como comprendida en mi intuición primordial de la existencia; y veo que el todo universal del que formo parte es ser con la nada por el hecho mismo de que soy parte de él; de manera que, por último, y puesto que el todo universal no existe por sí mismo, hay otro Todo –aislado –, otro Ser, trascendente, que se basta a sí mismo, desconocido en sí, que activa a todos los otros seres y que es el *Ser sin la nada*, es decir, el Ser que existe por sí mismo.

Así, el dinamismo interno de la intuición de la existencia, o del valor inteligible del Ser, me hace ver que la Existencia absoluta o el *Ser sin la nada* trasciende a toda la naturaleza y me coloca frente a la existencia de Dios.

Esta no es una nueva manera de acercarse a Dios. Es la manera eterna con que la razón humana aborda a Dios. Lo que es nuevo es la forma en que el espíritu moderno se hizo consciente de la simplicidad y del poder liberador, del carácter natural y en cierto modo intuitivo de este eterno acercamiento a Dios. La ciencia de los antiguos estaba empapada de filosofía, su conjunto de imágenes científicas era una colección de imágenes pseudo ontológicas y, en consecuencia, había una especie de continuidad entre su conocimiento del mundo físico y su conocimiento de Dios. Este último aparecía como la cumbre del primero, una cumbre que era menester escalar por múltiples senderos de conexiones causales que se hallaban en juego en el mundo sublunar y las esferas celestes; y el sentido del Ser que regía el pensamiento universal de los antiguos era para ellos una atmósfera demasiado habitual para que la consideraran un don sorprendente. Al mismo tiempo, la intuición natural de la existencia era en ellos tan fuerte que sus pruebas acerca de Dios podían asumir la forma de las demostraciones científicas más conceptualizadas y más racionalizadas, y presentarse como un desarrollo de necesidades lógicas, sin perder por ello la energía interna de esta intuición; todo este aparato lógico estaba subrepticamente vivificado por la intuición fundamental del Ser.

Nuestra situación es completamente diferente. Con miras a alcanzar enigmáticamente la realidad física y a conquistar el mundo de los fenómenos, nuestra ciencia se convirtió en una especie de maya, maya triunfante que nos hace amos de la naturaleza. Pero el sentido del Ser está ausente de nuestra ciencia. De manera que si experimentamos el impacto del Ser en nuestro espíritu, ello se nos manifiesta como una especie de revelación intelectual, y adquirimos clara conciencia tanto de su poder de advertencia como de su poder de liberación, y asimismo del hecho de que él incluye un conocimiento que está aislado de la esfera de conocimiento propia de nuestra ciencia. Y al mismo tiempo comprendemos que el conocimiento de Dios, antes de desarrollarse en demostraciones lógicas y perfectamente conceptualizadas, es en primer lugar y ante todo un fruto natural de la intuición de la existencia, y un conocimiento que se impone a nuestro espíritu por la virtud imperativa de esta intuición.

Dicho con otras palabras, hemos adquirido conciencia del hecho de que, en su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para abordar a Dios no es ni una intuición pura – que sería sobrehumana – ni el razonamiento filosófico de tipo técnico con que se expresa una vez completo, y que en cada una de sus etapas está preñado de litigios y de problemas que es menester resolver. En su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para abordar a Dios es un razonamiento natural, esto es, de tipo intuitivo, irresistiblemente mantenido y vivificado de un extremo a otro en el destello intelectual de la intuición de la existencia. La intuición de la existencia, aprehendiendo en alguna realidad existente el ser con la nada, hace que al propio tiempo el espíritu aprehenda la necesidad del Ser sin la nada. Y aquí no hay en ningún lado problema alguno, porque el poder iluminador de esta intuición se adueña del espíritu y lo obliga a ver, de manera que el espíritu, en el seno de un destello intuitivo primordial, pasa naturalmente de una certeza imperativa a otra certeza imperativa.

Creo que desde Descartes a Kierkegaard, los esfuerzos del pensamiento moderno – en la medida en que éste no haya renegado por completo de la metafísica y esté purificado del irracionalismo que poco a poco lo corrompió – tienden a adquirir conciencia de esa naturalidad específica (mucho más profunda que ningún proceso lógico científicamente desarrollado), del conocimiento que el hombre tiene de Dios y de la intuición primordial y sencilla en que se

origina. Sacando provecho de todo verdadero progreso cumplido por la crítica del conocimiento y comprendiendo mejor sus propias exigencias existenciales, la filosofía tiene ahora que integrar y explicar esta nueva adquisición de conciencia y poner así perfectamente en claro el modo en que se realiza el eterno peregrinar del hombre, del hombre común, para llegar a Dios.

Por otra parte, prestando atención a la vida preconsciente del espíritu y considerando nuestro modo de abordar a Dios, que no es sólo teórico sino también práctico, la filosofía tendrá que insistir en el hecho de que cuando el hombre experimenta, en un primer acto de libertad, el impacto del bien moral] y despierta así a la vida moral y orienta su vida hacia el bien por el bien mismo, ese hombre dirige su vida, aunque no lo sepa, hacia el Bien absoluto, de suerte que conoce así a Dios sin saberlo, en virtud del dinamismo interno de su elección del bien, aun cuando no conozca a Dios de manera consciente y a través de un conocimiento conceptual. De modo, pues, que la Conciencia, con su intuición práctica del bien moral y con un conocimiento práctico y preconsciente del Bien supremo existente, tiene su manera propia de abordar a Dios, así como la razón tiene la suya, con su intuición especulativa de la existencia y con respecto al conocimiento teórico y consciente de la existencia del Ser supremo.

Redescubrimiento del amor

Por último, el descubrimiento del valor de la existencia no significa tan sólo el redescubrimiento de Dios, sino que significa además el redescubrimiento del amor. Cuando se produce en mí la intuición del ser y de la existencia, normalmente comporta otra intuición, la intuición de mi propia existencia o del Yo, la intuición de la subjetividad en sí. Ahora bien, la subjetividad como tal no es un objeto presentado al pensamiento, sino más bien la fuente misma del pensamiento, un centro profundo, desconocido y vivo, desbordante de conocimiento y pletórico de amor, y que sólo por el amor alcanza su supremo nivel de existencia, al existir como dándose.

Lo que quiero decir es lo siguiente: el conocimiento de uno mismo, en cuanto éste es un análisis puramente psicológico de fenómenos más o menos

superficiales, un vagabundeo a través de las imágenes y de los recuerdos, no es, cualquiera que pueda ser su valor, más que un saber egotista. Pero cuando se hace ontológico, el conocimiento del Yo se transfigura e implica entonces la intuición del ser y el descubrimiento del abismo real de la subjetividad. Y al mismo tiempo es el descubrimiento de la generosidad fundamental de la existencia. La subjetividad, ese centro esencialmente dinámico, vivo y abierto, recibe y da al mismo tiempo. La Subjetividad recibe por el intelecto, sobreviviendo en el conocimiento, y da por la voluntad, sobreviviendo en el amor; es decir, al tener dentro de sí otros seres como atracciones interiores hacia las cuales ella se dirige y se da, y al existir espiritualmente a manera de un don. Es mejor dar que recibir.

La existencia espiritual de amor es la suprema revelación de la existencia para el Yo. El Yo, al ser no sólo un individuo material, sino también una persona espiritual, se posee a sí mismo y se adueña de sí en cuanto es espiritual y libre. ¿Y con qué fin se posee a sí mismo y dispone de sí mismo, si no para lo que es mejor verdadera y absolutamente hablando, esto es, para darse? Y así ocurre que cuando un hombre despierta realmente al sentido del ser o de la existencia y aprehende intuitivamente la oscura y viva profundidad del Yo y de la subjetividad, siente (en virtud del dinamismo interno de esta intuición) que el amor no es un placer que pasa o una emoción más o menos intensa, sino la tendencia radical y la razón fundamental. inscrita en su mismo ser, por la cual él vive. Entonces es nuevamente un hombre “ontológico” y “erótico” a la vez. Es, nuevamente, un hombre.

Y en virtud de su intuición primordial de la existencia, no sólo conoce que Dios existe y es el Ser absoluto, el Existir en sí, que subsiste por sí mismo, sino que además conoce que justamente por eso, Dios es generosidad ontológica absoluta y el Amor subsistente. Y que tal Amor, que trasciende toda causa, penetra y activa desde el interior a toda criatura, la que, en respuesta, ama a Dios más que a sí misma. De manera que este amor por Dios, este *eros* natural y universal es la virtud misma y la más íntima vitalidad en cuyo seno todos los seres desean y aman, obran y luchan.

II

UN HUMANISMO TEOCÉNTRICO

En las páginas precedentes procuré indicar en qué consiste nuestra nueva adquisición de conciencia de la eterna manera en que nos acercamos a Dios. Resumiendo lo que intenté demostrar en otros ensayos quisiera ahora esbozar las características de abordar a Dios, no ya en el terreno del conocimiento, sino en el de la cultura y en el de la vida histórica del hombre.

Toda gran era de cultura recibe su significación y su dirección más profundas de una constelación de factores espirituales o de ideas dominantes, digamos, de un cielo histórico particular. Y el factor más significativo que ha de considerarse en estos aspectos cambiantes del zodíaco de la historia es la manera particular de abordar a Dios, característica de un período dado de cultura. ¿Cuál parece ser, desde este punto de vista, la característica principal del acercamiento humano a Dios, o bien la de la actitud humana respecto de Dios, en la nueva era de civilización que se aproxima?

La Edad Media fue una era humilde y magnánima. Diría yo que al terminar esa era sacra, el hombre experimentó no humildad, sino humillación. Mientras nuevas fuerzas se despertaban en la historia, el hombre se sentía aplastado y anonadado por las viejas estructuras de una civilización que se había concebido a sí misma como una fortaleza de Dios construida en la tierra. A partir del Renacimiento el hombre comenzó a conquistar la conciencia de su propia dignidad y a fundarla en virtud del solo esfuerzo de su razón, mientras se libraba, al mismo tiempo, de las viejas estructuras del mundo y de todas las disciplinas y autoridades que, en nombre de Dios, se le revelaban como la base de tales estructuras. El hombre fue quedando progresivamente aislado de Dios; Dios, el Dios celeste del cristianismo o el dios inmanente, evolutivo, del panteísmo, no era más que la suprema garantía de nuestra propia grandeza y de nuestro propio poder. Esperábamos que el progreso y la felicidad surgieran del esfuerzo del hombre concentrado en sí mismo e independiente de Dios.

Comprendimos nuestra propia dignidad y nos hicimos dueños de la naturaleza. Pero estábamos solos. Ésa fue una era de humanismo antropocéntrico. Y terminó en la devastación del hombre.

Si la civilización ha de salvarse, la nueva era de civilización deberá ser una era de humanismo teocéntrico. Hoy, la dignidad humana se ve hollada por todas partes. Es más aún, se desmorona desde adentro, pues en la pura perspectiva de la ciencia y de la técnica nos encontramos enormemente desamparados como para poder descubrir los fundamentos racionales de la dignidad de la persona humana y para creer en ella.

La misión de una nueva era de civilización, que, sin duda alguna, no comenzará mañana, pero acaso lo haga pasado mañana, consistirá en volver a encontrar y a fundar el sentido de esta dignidad, en rehabilitar al hombre, pero en Dios y por Dios, no independientemente de Dios, lo cual significa una completa revolución espiritual. Entonces, todas las conquistas de la época precedente quedarán purificadas y salvadas, liberadas de los errores de esta época y, transfiguradas, tendrán un nuevo florecimiento. Esa era será un período de dignificación de la criatura en su relación viva con el Creador: Éste vivificará a la criatura y será la justificación de su misma existencia, de su trabajo en la tierra, de sus aspiraciones esenciales y de su tendencia a la libertad. Será nuevamente, al menos para aquellos capaces de comprender, una era de humildad y de magnanimidad, pero con una nueva conciencia de las potencialidades humanas y de la profundidad, de la magnitud y de la universalidad de los problemas humanos. La nueva manera de acercarse a Dios será un nuevo modo de abordar al verdadero Dios de la tradición judeocristiana, al verdadero Dios del Evangelio, cuya gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye, trasciende la razón, pero para fortificarla y no para enceguecerla o anonadarla, hace progresar la conciencia moral con el correr del tiempo y conduce la historia humana, es decir, el esfuerzo incesante y sin tregua contrariado de la humanidad hacia la emancipación, esto es, en la dirección de su realización supratemporal.

Esta nueva manera de acercarse a Dios no consistirá ni en la adoración de las criaturas, que fue la tontería de nuestro tiempo, ni en ese desprecio amargo que demasiados cristianos confunden con la divina locura de los santos, sino que estribará en una comprensión y un respeto más profundo de la criatura, en una mayor atención dedicada a descubrir en la criatura cada vestigio de Dios.

De esto se siguen múltiples consecuencias que aquí sólo quisiera enumerar. Sin duda alguna, la angustia metafísica, la gran angustia de San Agustín y de Pascal. desempeñará siempre su papel en la búsqueda humana de Dios; sin embargo, parece

que en la situación actual del género humano nos veremos conducidos hacia el redescubrimiento de Dios más bien por obra de la experiencia real de las condiciones radicales de la personalidad, de la justicia, de la libertad, del respeto y del amor por nuestros semejantes. Por otra parte, es manifiesto que el frente de controversia del pensamiento religioso se ha desplazado. Para el pensamiento religioso, trátase menos de humillar que de fomentar la razón; el pensamiento religioso no tendrá tanto que defenderse contra la razón filosófica (crítica), como en la época de la filosofía de las luces, sino más bien defender la razón filosófica (ontológica), ya contra un puro irracionalismo y una metafísica de la desesperación, ya contra los últimos frutos del racionalismo, tales como el viejo positivismo pseudocientífico y el materialismo dialéctico.

El pensamiento religioso tendrá que defender la existencia de la realidad sobrenatural, menos contra una exaltación naturalista que contra una destrucción naturalista de la naturaleza. En la estructura del conocimiento humano la teología ocupa y ocupará siempre el puesto más elevado; sin embargo, en relación con el papel desempeñado en los estímulos externos de la cultura, la nueva civilización recibirá principalmente sus estímulos de la filosofía cristiana, por lo menos en la medida en que tal civilización esté cristianamente inspirada. Más que nunca, la cuestión decisiva será ésta: qué es el hombre; me refiero al hombre considerado no sólo en su esencia abstracta, sino en sus condiciones existenciales. En las perspectivas mismas del pensamiento religioso, la ética filosófica, en cuanto se distingue de la teología moral y en cuanto comprende tanto la etnología como la sociología, tendrá que desarrollarse. La noción de ley natural, purificada de las interpretaciones espurias de un racionalismo ingenuo que ha parasitado en ella, habrá de reexaminarse y restaurarse. Mientras que, durante siglos, los problemas capitales del pensamiento religioso fueron, ante todo, las grandes controversias teológicas sobre los dogmas de la fe, en el futuro esos problemas capitales versarán, ante todo, sobre teología política y sobre filosofía política.

Sin embargo, desde la predicación del Evangelio lo que tuvo y tendrá siempre, en las supremas regiones del conocimiento, una significación característica y un alcance universal para un período dado de civilización, es la manera particular con que el espíritu humano se aplica a aprehender el misterio de la libertad del hombre y de la gracia divina. Creo que una nueva era de civilización no dejará de decir su palabra sobre este punto. Al mismo tiempo, se indagará de nuevo, en sus profundidades metafísicas y psicológicas, el misterio opuesto, que descubre nuestra facultad de negar y de caer en la nada, esto es, el problema del mal.

¿Buscaremos, por fin, la característica más profunda, desde el punto de vista espiritual, de la nueva era que estamos considerando? Sería necesario aclarar el hecho de que el dinamismo espiritual que interviene en la cultura humana implica un doble movimiento: un movimiento de descenso, el movimiento por el cual la divina plenitud, la fuente primera de la existencia desciende a la realidad humana para penetrarla y vivificarla, pues Dios infunde en cada criatura la bondad y la capacidad de amar, al mismo tiempo que el ser y Él es el que tiene la primera iniciativa en toda actividad buena; y luego, un movimiento de ascenso, que es la respuesta del hombre, movimiento en virtud del cual la realidad humana toma la segunda iniciativa y se activa ella misma hacia el desarrollo de sus energías y hacia Dios. En términos absolutos, el primer movimiento es evidentemente el que más importa: al hombre le interesa más recibir de Dios que dar a Dios, y el hombre no da sino lo que recibió.

Aquí señalaremos que el gran error de los tiempos modernos, a partir del Renacimiento, fue creer que el segundo movimiento importa más que el primero, o sea, atribuir al hombre la primera iniciativa y olvidar que la palabra de Dios precede siempre a la respuesta del hombre; es decir, hacer de nuestra respuesta la primera manifestación.

Podemos terminar diciendo que una nueva era de civilización volvería a comprender que el descenso de la divina plenitud en el hombre importa más que el esfuerzo del hombre hacia su perfección; en esa nueva era, el movimiento por el cual el ser humano responde al movimiento divino de efusión no se realizaría, como en la Edad Media, entre gente ingenua e ignorante de sí misma; su nueva sencillez sería una simplicidad propia de la madurez y de la experiencia, simplicidad consciente de sí misma, iluminada por lo que podría llamarse una introspección libre y evangélica.

Creemos que así será la nueva manera de abordar a Dios propia de esa era futura. El hombre comprenderá que se eleva hacia su propia plenitud y hacia Dios tanto más cuanto que él mismo se desposa con el movimiento de descenso del Amor increado, para dar lo que él es y lo que él posee. Comprenderá que únicamente puede edificar con miras a tal efusión. La generosidad del Evangelio, al hacer que la vida humana se acostumbre a los caminos de Dios, se revela al mismo tiempo como una manifestación de la “filantropía de nuestro Dios”

como dice San Pablo – Epístola a Tito, III, 4 [texto griego] – , y corresponde a esa rehabilitación y a esa dignificación de la criatura en Dios, de que hablé más arriba. El hombre encontrará nuevamente su unidad interior al preferir en forma definitiva la pérdida evangélica de sí mismo, que resulta del amor --esa prontitud a darlo todo, el manto, la túnica y la piel propios- a la realización racionalista de sí mismo, que es la conquista de una ilusión y de una decepción, y a la realización irracionalista de sí mismo, que es un perderse en la desesperación y en el absurdo.

III

LA FE CONTRA EL ATEÍSMO

La dialéctica del humanismo antropocéntrico

La dialéctica del humanismo antropocéntrico se desarrolló en el curso de tres siglos. En consecuencia, cambió la manera en que el hombre aborda a Dios. En efecto, la noción de Dios – en la medida en que deja de hallarse comprendida en la revelación y mantenida pura por ella – está ligada a la cultura, de manera que su destino coincide con el de la cultura. En la primera etapa de la dialéctica humanista, Dios, como lo observamos más arriba, se convirtió en la garantía del dominio del hombre sobre la materia. Era un Dios trascendente, pero encerrado en su trascendencia y que no podía intervenir en los asuntos humanos. Se convirtió en un Dios decorativo, en el Dios del mundo racionalista clásico. En la segunda etapa, con la filosofía romántica y los grandes metafísicos idealistas, Dios se transformó en una idea. Era un Dios inmanente, absorbido por el progreso dialéctico de la Idea que se afirma a sí misma, y del mundo que evoluciona. Ese Dios del panteísmo y del mundo romántico no era sino el límite ideal del desarrollo de la humanidad; y era también la justificación absoluta, total e inflexible, del bien y del mal – tanto del bien como del mal –, de todos los crímenes, de todas las opresiones y las iniquidades de la historia, así como de sus conquistas y progresos, especialmente de sus progresos en la obtención de riquezas y de poder.

En la tercera etapa, Feuerbach descubriría que Dios – que un Dios semejante – apartaba al hombre de sí mismo, Marx debía descubrir que Dios no era sino una

proyección ideológica de esa enajenación o deshumanización del hombre, producida, según él, por la propiedad privada. Y Nietzsche iba a embriagarse con la misión, cuyo depositario se sentía, de proclamar la muerte de Dios. ¿Cómo podía Dios vivir aún en un mundo donde su imagen, es decir, la personalidad libre y espiritual del hombre, parecía decididamente destinada a desaparecer? Dios muerto, Dios en la tumba, fue el Dios de la agonía postrera y de la autodestrucción de una era de civilización que proclamó la autosuficiencia del hombre y que ahora llega a su fin. El ateísmo es el término final de la dialéctica interna del humanismo antropocéntrico.

Ateísmo práctico y ateísmo absoluto

Y aquí nos encontramos ante el problema del ateísmo, cuya significación para la cultura y para una nueva era de civilización hemos de examinar. Hay muchas clases de ateísmo. Cuando me ocupé del primer acto de libertad, distinguí entre pseudoateísmo y ateísmo absoluto o verdadero. Señalemos ahora, que en rigor de verdad, la división es aquí triple. Hay *pseudoateos* que creen que no creen en Dios, cuando en realidad creen inconscientemente en él, porque el Dios cuya existencia niegan no es Dios, sino algo diferente. Hay *ateos prácticos*, que imaginan creer en Dios – y que acaso crean en él en su fuero íntimo –, pero que en la realidad de su comportamiento niegan su existencia con cada una de sus acciones; estos ateos hicieron un ídolo del Dios vivo. Y hay *ateos absolutos*, que niegan realmente la existencia de ese mismo Dios en quien creen los creyentes, y que se ven obligados a cambiar toda su escala de valores y a destruir dentro de sí mismos todo lo que pueda recordar el nombre de Dios.

¿Cuál es la significación de este ateísmo absoluto? El ateísmo práctico no plantea ningún problema especial al filósofo, como no sea el problema de la posibilidad de la conciencia engañada y del desacuerdo o de la escisión entre la inteligencia y la voluntad, entre la creencia teórica y el comportamiento real o, en términos teológicos, entre la fe (la fe muerta) y la caridad. La fe muerta es la fe sin amor. El ateo práctico acepta el hecho de que Dios existe ... y lo olvida en toda ocasión. Su caso es un caso de olvido voluntario y obstinado.

El caso del ateo absoluto es completamente diferente. El ateo absoluto no se olvida de Dios, sino que piensa constantemente en él, con miras a liberarse de él.

Cuando este ateo llega a persuadirse intelectualmente de que Dios no existe, su tarea y su trabajo no quedan terminados; esa misma negación lo entrega a las exigencias de una dialéctica interior que lo obliga a destruir sin tregua todo resurgimiento de lo que ha sepultado dentro de sí. Pues al negar a Dios, ese ateo negó explícitamente la Trascendencia. Pero, en realidad, el bien que todo ser desea, aun sin conocerlo, es, en definitiva, el Bien subsistente por sí mismo. Y así, de hecho, el dinamismo de la vida humana, puesto que tiende hacia el bien y hacia la felicidad, aun cuando no se reconozca su verdadero rostro, tiende implícitamente, sea como fuere, hacia la Trascendencia. Sin duda, el ateo absoluto puede atribuir a la superstición, a la estupidez humana, o a la “enajenación” humana, todos los vestigios o rastros de la Trascendencia que él observa en torno de sí, en el comportamiento común y en las creencias comunes, en la vida individual o social de los hombres. Pero el drama real tiene lugar dentro de él mismo. A medida que la dialéctica del ateísmo se desarrolla en su espíritu – toda vez que vea aparecer la idea natural de un Objetivo final o el deseo natural de éste, o la idea natural de los valores absolutos y de las normas de conducta incondicionadas, o una ansiedad metafísica cualquiera – descubrirá en su interior vestigios de la Trascendencia, que todavía no llegó a abolir. Tiene que liberarse de ellos, debe suprimirlos. Para él, Dios es una amenaza perpetua. El caso de este ateo no es un caso de olvido práctico, sino el caso de quien se halla comprometido cada vez más profundamente en la negación y en la lucha.

Así, el ateísmo absoluto no es en modo alguno una sencilla falta de creencia en Dios. Es más bien una negación de Dios, un combate contra Dios, un desafío hecho a Dios. Y cuando semejante ateísmo resulta victorioso, cambia interiormente al hombre, confiere al hombre una especie de impasible solidez, como si el espíritu humano estuviera relleno de substancia muerta, y sus tejidos, petrificados. En el capítulo siguiente, procuraré demostrar cómo comienza el ateísmo con una especie de nuevo punto de partida en la actividad moral, con una decisión de confrontar el bien y el mal en una experiencia absolutamente libre y desechando todo Objetivo final, resolución que es confundida con madurez moral y acto de sinceridad, cuando en realidad constituye la entrega sin condiciones, de uno mismo, a algún “Gran Ser” terrenal concreto: a la Humanidad, como en el caso de Augusto Comte, o en el caso de otros a una Obra a cumplir, o a un Partido al cual servir. Al propio tiempo, la relación con el Bien absoluto (que el bien moral implica esencialmente) queda abolida, de lo que se sigue que la naturaleza misma del bien moral queda asimismo modificada y da lugar a un ídolo. Como lo hice notar un

poco más arriba, la aparición del ateísmo absoluto en la historia humana – con esa violencia que se manifestó al principio en los filósofos de la “izquierda hegeliana” – fue el término de una degradación progresiva de la idea de Dios, y significó el comienzo de una nueva era, en la cual el proceso de muerte y el de resurrección se desarrollarán juntos, confrontándose uno con otro y luchando entre sí.

Con respecto a la cultura, el ateísmo es un espejo, un verdadero y fiel espejo del estado a que quedó reducido el ser humano. Pues siendo el hombre imagen de Dios, es natural que lo que él piense de Dios corresponda al estado en que esa imagen se encuentra en un período dado de la cultura. El ateísmo absoluto significa que la personalidad del hombre está definitivamente comprometida y que todas las máscaras, todas las palabras, los simulacros, los paliativos, los disfraces, los afeites y cosméticos con que la conciencia trata de engañarse a sí misma y de darnos aspecto humano, son ya inútiles y han de desecharse. La pintura de Picasso, en su fase actual, es la verdadera pintura del ateísmo, quiero decir, de esa fundamental desfiguración del hombre de hoy, cuyo espejo es el ateísmo. Ya no somos hombres, así como los rostros torcidos, imbéciles, de esas feroces hembras de Picasso, no son verdaderos rostros humanos.

El ateísmo absoluto es también una traducción, en términos brutales e imposibles de eludir, una contraparte implacable, un espejo vengador del ateísmo práctico de demasiados creyentes que traicionan su propia creencia: cristianos que guardan en su espíritu los adornos de la religión, a causa de las conveniencias de orden exterior o de las ventajas de clase o de familia que la religión parece proteger, pero que niegan el Evangelio y desprecian al pobre, pasan a través de la tragedia de su época experimentando tan sólo el dolor de la pérdida de sus privilegios sociales y políticos, o temblando por su prestigio o por sus bienes, contemplan sin inmutarse cualquier injusticia o atrocidad que no amenace su propia forma de vida. Interesados solamente en el poder y el éxito, están ansiosos de conseguir los medios externos de coerción necesarios para hacer observar lo que ellos llaman “orden moral”, o también su actitud varía y se sienten dispuestos a acceder a cualquier requerimiento de alguna sediciosa necesidad histórica. Hacen gala de una conciencia limpia, y que viven y obran como si Dios no existiera. Tales hombres y mujeres invocan el nombre de Dios, pero en lo íntimo de sus corazones no creen en él. Viven de acuerdo a fórmulas vacías y frases estereotipadas, según clisés mentales; atesoran todas las ilusiones capaces de halagarlos y de engañarlos. Esperan ser engañados, tienen sed de ser engañados, porque primero ellos intentan engañar a Dios.

En su propia existencia, los ateos absolutos reemplazaron la vida supratemporal del alma por el dinamismo cósmico de la naturaleza. Desde el punto de vista espiritual, son muertos en movimiento, que agitan manos poderosas. Por lo menos se revelan como son. Además, en algunos de ellos el proceso de muerte no está terminado, permanece en ellos un germen oculto de vida, una sed viva; y ese germen que subsiste, amenazado, aislado, privado de todo apoyo racional, es tanto más auténtico y tanto más vivo cuanto que resiste a la destrucción y a la devastación que el ateísmo llevó a cabo en la substancia espiritual del hombre. Tales ateos, si reciben la gracia de la conversión, se transformarán en cristianos para quienes nada importa salvo Dios y el Evangelio. Para ellos el ateísmo habrá sido como una especie de purificación infernal.

También los ateos prácticos enterraron su alma y, desde el punto de vista espiritual, también ellos son muertos en movimiento, protegidos por su conciencia limpia y por el orden establecido. Tienen la apariencia y los colores de la vida, pero son polvo por dentro. El Evangelio los llama sepulcros blanqueados. Sería exageradamente optimista pretender que la época de tales ateos ya terminó. Sin embargo, parece probable que no desempeñarán ningún papel importante en la nueva era de civilización.

Los requisitos de la fe viva

Ateos y creyentes están cruzando juntos los umbrales de la nueva era. Recorrerán un largo camino y cada uno afirmará su propia posición contra la del otro, y cada uno se esforzará por inculcar su filosofía particular en los espíritus y en la civilización. So pena de muerte, la civilización tendrá que superar el ateísmo y liberarse de su inspiración. Esto no podrá realizarse por medio de la presión; tampoco bastarán los mejores esfuerzos de la propaganda. Aquí son necesarias las obras de la razón, una iluminación profunda y enteramente intelectual; pero ante todo se requiere el testimonio del amor. Si es cierto que el ateísmo absoluto es primordialmente el fruto y la condenación del ateísmo práctico y su imagen reflejada en el espejo de la cólera divina, corresponde afirmar que el único medio de desembarazarnos del ateísmo absoluto, es desembarazarnos del ateísmo práctico. Un cristianismo decorativo ya no es suficiente.

El mundo necesita un cristianismo vivo. La fe debe ser una fe real, práctica, existencial. Creer en Dios ha de significar vivir de manera tal que no sería posible que viviéramos así si Dios no existiera. Para el creyente práctico, una justicia evangélica, una atención evangélica a todas las cosas humanas, debe inspirar no sólo los actos de los santos, sino también las estructuras y las instituciones de la vida común; debe penetrar en las profundidades de la existencia social-terrestre.

Esto no puede concebirse, ni siquiera según los imperfectos caminos por los que marcha la humanidad y en medio de los duros conflictos de los tiempos futuros, si en aquellos que creen en Dios no están vivas las verdaderas fuentes, y si esa vida que ellos deben dar al mundo no desciende hasta ellos desde las alturas de la sabiduría, que es don de Dios. Será necesaria mucha sabiduría, mucha contemplación, para tornar verdaderamente humanos y liberadores a los inmensos progresos técnicos de la nueva civilización. Convendría recordar aquí las reflexiones de Henri Bergson sobre la necesidad mutua que tienen, la una de la otra, la “mística” y la “mecánica”, y sobre el suplemento de alma que debe vivificar el cuerpo de nuestra civilización, que se ha hecho ahora demasiado vasto. La vida contemplativa (acaso bajo formas nuevas y accesible no sólo a algunos privilegiados, sino también al hombre común si éste cree realmente en Dios) será la condición previa de esta actividad misma que se esfuerza por hacer penetrar el fermento del Evangelio en todas las partes del mundo.

Como decía yo hace muchos años en *‘Humanismo Integral’*, la exigencia más profunda de una nueva era de civilización será, en la medida en que la inspire el cristianismo, la santificación de la vida profana o seglar. Para la antigüedad pagana, santo era sinónimo de sagrado, es decir, de aquello que se ponía aparte para ser afectado físicamente, visiblemente, socialmente, al servicio de Dios. Y sólo en la medida en que los ritos y los símbolos sagrados regían la vida humana, podía ésta ser exteriormente grata a Dios. El Evangelio cambió profundamente todo eso al colocar la vida moral y la santidad en el interior del corazón de los hombres, en el secreto de las relaciones invisibles entre la Personalidad divina y la personalidad humana.

Y tanto el hombre comprendido en el orden secular o temporal como el hombre comprendido en el orden sagrado, deben tender hacia la perfección de la vida humana, es decir, a la perfección del amor y a la santidad interior.

En estas perspectivas bien puede comprenderse que un nuevo estilo de santidad –nótese que no digo un nuevo tipo de santidad, porque ésta tiene su tipo eterno en la persona de Cristo –, que una nueva etapa en la santificación de la vida secular, serán necesarios en una nueva era de civilización. No sólo el espíritu de Cristo se difundirá en la vida secular y buscará sus testigos entre aquellos que trabajan en los talleres y en las fábricas, en las obras sociales, en la política o en la poesía, así como entre los monjes consagrados a la búsqueda de la perfección, sino que una especie de divina simplificación ayudará a los hombres a comprender que la perfección de la vida humana no consiste en un atletismo estoico de virtud, ni en una aplicación libresca y humanamente elaborada de recetas de santidad, sino en un amor que crece sin cesar, a pesar de nuestros errores y nuestras debilidades, un amor entre el Yo increado y el Yo creado; y que todo depende de ese descenso de la divina plenitud al ser humano del que hablé más arriba, y que determina en el hombre la muerte y la resurrección; que la santificación del hombre tiene su piedra de toque en el amor al prójimo, amor que le exige estar siempre dispuesto a dar lo que posee, a darse a sí mismo y, por fin, a morir de alguna manera por aquellos que ama.

