



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



025-02

UN NUEVO HUMANISMO

Jacques Maritain

(Transcripción de la segunda de seis conferencias dictadas por Maritain en 1934, bajo el título 'Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad', en la Universidad Internacional de verano de Santander, España, las que, dos años más tarde, y con algunos agregados, darían forma a su libro 'Humanismo Integral'.)

I

Hemos dicho que al término de la dialéctica del humanismo antropocéntrico, nos hallamos frente a dos posiciones puras: la posición ateísta y la posición cristiana.

Quisiera hoy, en la primera parte de esta clase, hablar a ustedes de estas dos posiciones, y examinar en particular importantes problemas ligados a la primera de ellas.

En la segunda parte trataremos los problemas que ya no se refieren ni a la Edad Media ni a la época moderna, sino a la nueva edad de la cristiandad, cuyas transformaciones típicas ocurridas en el siglo XX nos permiten presentir su carácter y fisonomía.

* * *

Me ocuparé más detenidamente de los problemas que se refieren al ateísmo militante (del que actualmente nos ofrece un ejemplo típico el comunismo ruso; pero no es el único ejemplo: la ideología racista conduciría a resultados parecidos, aunque disfrazados bajo otra mitología). Nos preguntaremos primero cuáles son las razones profundas del ateísmo ruso contemporáneo; examinaremos luego el problema filosófico planteado por ese ateísmo, y buscaremos finalmente cuál es su significación cultural.

Nos preguntamos a veces: ¿por qué las soluciones sociales comunistas (que se refieren a la organización del trabajo en este mundo y a la comunidad temporal, y que contienen, por desfiguradas que estén por una filosofía errónea, muchos elementos de verdad) no pueden ser desligadas del ateísmo (que es una posición religiosa y metafísica)?

Creemos poder contestar a esta pregunta diciendo que el comunismo tal como se manifiesta – el comunismo de las repúblicas soviéticas – tiene una base esencialmente religiosa. Aparece ante todo como una religión segura de poder resolver todos los problemas fundamentales planteados por la vida, y que estuviera destinada, por tanto, a sustituir a todas las demás religiones. No se exige, pues, el ateísmo como una *consecuencia* necesaria del sistema social, sino que éste, por el contrario, está presupuesto como *principio* de aquél. Está en el punto de partida, y por eso el pensamiento comunista se agarra tan fuertemente a él, como a un principio que estabiliza sus conclusiones prácticas y sin el cual éstas perderían su necesidad y su valor.

Pero hay que precisar más todavía. Entre los elementos originarios del comunismo se encuentran también elementos cristianos. El comunismo no siempre ha sido ateo; la idea misma de comunión, que se pretende realizar por la coacción y en el terreno de lo social-temporal, es (ya lo decía Berdaieff) de origen cristiano. Y estas virtudes cristianas desafectadas, las “*virtudes enloquecidas*” de que hablaba Chesterton, “*son las energías religiosas del alma puestas por él al servicio de una ideología atea*” [1].

Como lo hace notar el autor, muy justamente también, “*si, por medio de*

1 Nicolás Berdaieff: El Problema del comunismo.

su propaganda anti-religiosa, los comunistas consiguiesen finalmente extirpar todo sentimiento religioso, toda fe y todo espíritu de sacrificio, llegarían a hacer imposible su propia fe, en cuyo nombre habrían obrado. Llegarían a suprimir su propia existencia, y ya nadie soportaría más el martirio en nombre de la idea comunista”.

Pero lo que hay aquí de absolutamente típico es que el pensamiento comunista vuelve estas energías de origen cristiano contra el cristianismo mismo. ¿Por qué acontece esto? A mi modo de ver, a que en su origen, y sobre todo por culpa de un mundo cristiano infiel a sus principios, se encuentra un profundo *resentimiento* contra el mundo cristiano, y no sólo contra el mundo cristiano, sino (y esto es lo trágico) contra el cristianismo mismo (que es cosa completamente distinta del mundo cristiano) y contra toda concepción que tuviera la menor relación con lo que podríamos llamar el platonismo natural de nuestra inteligencia. Diré en seguida (porque por lo demás no soy nada platónico) que el platonismo en cuestión se reduce a lo que Platón, y ésta es su gloria, ha sabido sacar del fondo universalmente humano; si hablo aquí de un platonismo natural de nuestra inteligencia, es sólo en tanto que ésta está naturalmente inclinada a admitir verdades eternas y valores trascendentes.

Acabo de decir que el mundo cristiano es una cosa completamente distinta del cristianismo. Es esencial el darse perfectamente cuenta de esta distinción. La palabra *cristianismo*, como la palabra *Iglesia*, tiene una significación religiosa y espiritual, indica una fe y una vida sobrenatural. Por el contrario, las palabras *mundo cristiano* significan para nosotros una cosa temporal y terrenal, relacionada con el orden, no de la religión en sí, sino de la civilización y de la cultura. Representan un cierto conjunto característico de una época histórica determinada, de formaciones culturales, políticas y económicas, y cuyo espíritu peculiar se debe principalmente a los elementos sociales que en él predominan: el clero y la nobleza en la Edad Media, la aristocracia y la realeza en el Antiguo Régimen, la burguesía en los tiempos modernos. Cuando el filósofo de la cultura enfoca el problema del mundo cristiano, no lo enfoca por el lado de la verdad *del cristianismo*, sino por el de las responsabilidades temporales *de los cristianos*. Al mundo cristiano le incumbe, pues, realizar una tarea temporal, una tarea terrenal; una tarea terrenal, puesto que la civilización, como tal civilización,

está directamente supeditada a un fin específicamente temporal; tarea terrenal cristiana, puesto que esta civilización es—por hipótesis—una civilización cristiana, la de un mundo que ha recibido la luz del Evangelio. Al mundo cristiano le incumbe trabajar aquí abajo en una realización social-temporal de las verdades evangélicas: porque aunque el evangelio se refiera ante todo a las cosas de la vida eterna, trascendiendo infinitamente toda sociología como toda filosofía, establece, sin embargo, las reglas supremas de conducta de nuestra vida, y nos traza para nuestro comportamiento en este mundo un cuadro moral muy preciso, en el que toda civilización cristiana, en tanto que merezca este nombre, debe tratar de encajar la realidad social-temporal, según las condiciones diversas de la historia; pero ¿no parece irrisoria la expresión “*realización social-temporal de las verdades evangélicas*” cuando se consideran las estructuras temporales de los siglos modernos, y en especial del siglo XIX?

Cuando se meditan estas cosas, parece muy justificado el decir que el mundo cristiano de los tiempos modernos ha faltado al deber de que acabo de hablar. Ha llegado, por regla general, a encerrar la verdad y la vida divina dentro de una parte limitada de su existencia, en las cosas del culto y de la religión, y (al menos en los mejores) en las cosas de la vida interior. Todas las cosas de la vida social, económica y política, están abandonadas a su propia ley, sustraídas a la luz de Cristo; Marx, por ejemplo, “*tiene razón cuando dice que la sociedad capitalista es una sociedad anarquista donde la vida se define exclusivamente como un juego de intereses particulares. Nada hay más opuesto al espíritu cristiano...*”

De aquí el resentimiento de que hablaba antes: resentimiento contra aquellos que no supieron realizar la verdad de que eran portadores, resentimiento que se vuelve contra esta verdad misma.

A consecuencia de esto, se ha producido un proceso de *sustitución*.

¿Cómo se ha producido? Ha sido, ante todo, obra del marxismo. Esto se ve en varios tiempos.

En primer lugar, la tarea propia del marxismo como doctrina del resentimiento ha consistido, por así decirlo, en denunciar la “mentira de las ideas elevadas”; pretende proceder a una ejecución radical del idealismo, tanto

como doctrina metafísica (con esto no se pierde gran cosa) cuanto como simple afirmación (y esto es otra cosa) del valor de lo inmaterial en general. Es, en una palabra, un *inmanentismo absoluto*; y esta extensa proliferación ideológica del resentimiento y de la indignación no hubiera sido posible sin Hegel. El marxismo procede de una intuición en cierto modo vengadora de la importancia concedida a lo que la filosofía escolástica llama la *causalidad material*, es decir, hablando de una manera muy general, del papel de los factores materiales en el desarrollo de la naturaleza. Esta causalidad material lo abarca todo, absorbe todo y se hace factor *único* (y con esto ya se plantea el ateísmo).

En el orden histórico y social, ¿qué es lo que representa la causalidad material? Representa el proceso económico, cuyo papel es, realmente, de una importancia enorme, no lo negará un aristotélico. Pero Marx le atribuye el papel *único*. Esta es, ustedes lo saben, la significación del materialismo económico o histórico, para el cual todo lo restante, toda la “ideología”, la vida espiritual, las creencias religiosas, la filosofía, etc., no serían más que un epifenómeno de este tejido de relaciones humanas primordiales que constituyen para Marx la realidad del proceso económico (y es ciertamente porque ve en este proceso algo de humano y de dinámico por lo que Marx puede elevarlo a causa material absoluta). Lo que caracteriza al marxismo no es solamente que enseña el predominio de lo económico – otras escuelas habían cometido y cometen este mismo error –, es que hace emanar todas las formas de vida (no las niega, pero las reduce a un denominador común) de este absoluto metafísico material: la causalidad material ocupa, pues, el lugar de todas las otras causalidades en el mundo.

En segundo lugar, es de ella, de esta causalidad material, de quien se espera la salvación, la realización del reino de Dios. Se pensaría que, al relegar dentro de la materia al dinamismo de la dialéctica hegeliana, el proceso económico (no automáticamente, sino con todas las energías que engendra, que son, para recurrir a la terminología spinozista, como los “modos” de esta “naturaleza naturante”), debería conducir al imperio de la razón, a la liberación del hombre de su esclavitud bajo fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, a su intervención en su historia. En el término de este desarrollo, el hombre social sería el dueño absoluto de la historia y del universo. El encuentro del mesianismo a la vez judío y hegeliano de Carlos Marx y del mesianismo ruso aparece desde este punto de vista como singularmente significativo.

Finalmente, y esto es el tercer tiempo, ¿quién será el mediador que efectúe esa redención? El proletariado. Si la teoría de la lucha de clases le aparece a Marx como una revelación, es que ésta, tal como él la concibe, implica por esencia este mesianismo. El proletariado no solamente está limpio del pecado original de la explotación del hombre por el hombre, es el portador de la liberación humana, es la víctima mesiánica cuyo triunfo será el advenimiento del reino de Dios. Como lo hace notar Berdaieff, la teoría marxista del “*Zusammenbruch*” (“Colapso”) de la sociedad capitalista significa la fe en un juicio final. El pensamiento comunista revolucionario contiene, por tanto, un elemento escatológico: la idea de que, en la hora fijada, se abrirá un principio que partirá los tiempos en dos. Se habrá pasado del reino de la necesidad al reino de la libertad.

El proceso de sustitución del que he hablado, se realiza en estos tres tiempos. Todo lo que se refería a un valor cristiano (hasta a un indicio cualquiera – en el sentido explicado anteriormente – del platonismo natural de nuestra inteligencia) queda desde entonces *sustituido*.

En principio, Dios queda rechazado en absoluto, y esto en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto (se lo rechaza, no como lo hacía el humanismo racionalista o deísta, en nombre de la persona humana, sino al mismo tiempo que se rechaza a la persona humana como ser espiritual creado a imagen de Dios) y en nombre de la colectividad social, del hombre colectivo o colectivizado. Y al mismo tiempo, y como consecuencia rigurosa, se impone una concepción social que no puede ser sino un monismo social riguroso: lo que da al comunismo no un valor relativo de solución económica, sino el valor absoluto de exigencia histórica, necesario por una necesidad metafísica, a razón de la cual el hombre colectivizado, en el cual se cumple la dialéctica de la historia y brota por fin la libertad, debe ser sustituido al hombre-persona, momento transitorio de esta dialéctica, y sometido todavía a fuerzas heterónomas.

El idealismo social comunista aparece, por tanto, como la *conclusión* de un ateísmo original, antepuesto a él como principio.

Nos hallamos, pues, ante una negación aparente del materialismo marxista, que considera *toda* idea metafísica o religiosa como epifenómeno de lo económico: la economía marxista misma, la sociología marxista, están supeditadas a una cierta metafísica atea y absolutamente inmanentista.

Digo negación “aparente”, pues en realidad, si nos damos cuenta de lo que hay de más profundo en el marxismo, ni *esta* ideología ni *esta* metafísica pueden estar “relativizadas” por lo económico. Lo que más bien, y en cierto sentido, es una apariencia teórica ilusoria (o, como los argumentos de los viejos escépticos griegos, parece un tema drástico destinado a evacuar el pensamiento del adversario), es, a pesar de la insistencia con la cual el marxismo popular explota este tema, el dejar de lado, el rechazar desdeñosamente toda ideología metafísica, como epifenómeno de lo económico. Pienso que para la buena doctrina marxista vale por cierta metafísica, por cierta ideología: la ideología burguesa. Pero para el burgués, los valores metafísicos que invoca no son más que un añadido superfluo, mientras que la metafísica marxista no es un epifenómeno, porque se halla, en un estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Y veremos reaparecer, por tanto, en el gran día de la revolución universal, aquellos valores metafísicos y religiosos, los que son sinónimos de justicia o de libertad y considerados hoy todavía como pertenecientes a una ideología de pequeño-burgués, los veremos reaparecer con una plenitud en cierto modo infinita de realidad y de legitimidad: porque entonces ya no serán *significados* en sistemas u opiniones filosóficas, sino serán vividos en una inmanencia completa, integral, por la humanidad y dentro de ella, y practicados por una humanidad liberada por el proletariado. Aquí también se encuentra la clave en el supuesto previo de una metafísica inmanentista absoluta.

* * *

Consideremos ahora el problema del ateísmo desde el punto de vista filosófico y doctrinario: es un problema capital.

¿Qué es lo que nos enseña una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana? Nos enseña que el ateísmo es invivible en su raíz metafísica, en su radicalismo absoluto, en el caso de que se pueda llegar hasta allí.

La voluntad, en efecto, tiende por naturaleza hacia el bien como tal, al bien puro. En cuanto obra, obra para conseguir un fin último, que no puede ser sino un bien que la satisfaga por completo. ¿En dónde se encuentra, pues, este bien, sino en aquel ser que por sí mismo es la plenitud infinita del

Bien? Esto es, en pocas palabras, lo que nos enseña una filosofía auténtica de la voluntad. Por tanto, toda voluntad, hasta la más perversa, desea a Dios sin saberlo. Aunque pueda elegir otros fines últimos, optar por otros amores, siempre es a Dios a quien desea, bajo formas más extraviadas y en contra de su propia elección.

El ateísmo, *si pudiera ser vivido* hasta en la raíz de la voluntad, la desorganización la mataría metafísicamente; no es casualidad, sino consecuencia de una causalidad estrictamente necesaria, perteneciente a la naturaleza misma de las cosas, que toda experiencia absoluta del ateísmo, si se lleva a cabo consciente y rigurosamente, tenga que provocar al fin la disolución psíquica.

Podríamos citar aquí, en testimonio de ello, la heroica y trágica experiencia de Nietzsche; podríamos también invocar la intuición genial de Dostoyevsky, que se manifiesta en el personaje de Kiriloff. Para Dostoyevsky, Kiriloff encarna precisamente el tipo del hombre que se esfuerza en vivir el ateísmo en sus raíces metafísicas, en sus más profundas raíces ontológicas. Ustedes se acordarán del diálogo (en *Los endemoniados*) entre Kiriloff y Pedro Stepanovitch, unos minutos antes del suicidio. *“Si Dios existe (dice Kiriloff), todo depende de Él, y no puedo hacer nada que no sea su voluntad. Si no existe, todo depende de mí, y estoy obligado a afirmar mi independencia ... He buscado durante tres años el atributo de mi divinidad y lo he encontrado. El atributo de mi divinidad es la independencia, todo aquello por lo cual puedo elevarme al grado más alto de mi insubordinación, de mi nueva y terrible libertad, porque es terrible. Me mataré para afirmar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad.”* Sin haber leído a Santo Tomás de Aquino, Dostoyevsky sabía muy bien que el atributo metafísico más profundo de la divinidad es la aseitas. Y es este atributo el que Kiriloff, por ser existencialmente ateo, necesita manifestar en sí mismo; sometiéndolo su propia existencia a su independencia absoluta.

Y, sin embargo, el ateísmo religioso del comunismo ruso está ante nosotros como un hecho: ¿desmiente la ley que acabamos de establecer: a menos que se estrelle un día contra ella?

El comunismo ruso ha comprendido la gravedad del problema; y justamente por esto se ha propuesto crear una humanidad nueva. Como acabo de indicar, se trata para él (hablo de las exigencias ideales del sistema, cualesquiera que sean las atenuaciones y acomodaciones que la vida concreta pueda o haya podido ya introducir en él), se trata para él de transformar al hombre, a fin de destruir al Dios trascendente, cuya imagen es; se trata de crear un ser humano que fuera él mismo el dios, sin ningún atributo supratemporal, de la historia y de su dinamismo titánico, un ser humano a quien habría primero que desindividualizar; el ideal de éste sería el sacrificarse por el todo, ser un órgano de la comunidad revolucionaria, en espera del día en que el triunfo del Hombre colectivo sobre la naturaleza le diera una personalidad transfigurada.

Pero fíjense ustedes bien, sin embargo, que no se trata aquí de vivir el idealismo *en su radicalismo metafísico*, tan profundamente como un Dostoyevsky lo veía en Kiriloff. No creo que los marxistas sean bastante metafísicos para esto.

(Sin embargo, digámoslo entre paréntesis, hay hombres capaces de llegar a estas profundidades como por divinación, poetas, por ejemplo, como el gran Alejandro Block, que se mueren de inanición bajo este clima espiritual; y desde entonces, en ciertos momentos, ¡cuántos suicidios de gente joven!)

En la medida, además, en que los teóricos marxistas elaboran una metafísica, vuelven a una especie de hilozoísmo; su línea general filosófica pide que a la materia le sea atribuido algo parecido al alma y a la libertad. Todavía no se atreven a decir, como los viejos fisiólogos de Jonia: todo está lleno de alma y de divinidad difundida; pero parece, desde luego, que se desarrollan en este sentido; está claro que aquí tampoco se trata de un verdadero ateísmo metafísico radical.

Para el ateísmo marxista, en realidad, el problema, a pesar de sus apariencias pseudo científicas, sigue siendo de orden ético y moral más bien que metafísico: es el de vivir el ateísmo en su *traducción ética*, es decir, de rechazar a Dios como fin y como norma de la vida humana. ¿Pero qué: esto de elegir un fin último que no sea Dios, no es para el cristiano el caso de todos los pecadores? Para el cristiano, por tanto, el problema no ofrece grandes dificultades metafísicas, si no hubiera la de poner en obra el misterio de las deficiencias de la libertad.

Tengamos cuidado, sin embargo, de no dejarnos confundir por las interferencias, en el orden ético mismo, de lo especulativo y de lo práctico; la resistencia en el orden especulativo a ver a Dios como fin y como norma suprema de la vida humana no significa necesariamente, para el hombre que padeciera esta ceguera, la resistencia práctica de supeditar su propia vida a este mismo Dios, de cuyo nombre ya no se acuerda. El cristiano sabe que Dios tiene recursos, y que las posibilidades de la buena fe son mucho mayores de lo que se cree. Puede ser que bajo un nombre cualquiera, que no fuera el de Dios, puede ser (sólo Dios lo sabe) que el acto interior del pensamiento realizado por un alma se refiera a una realidad que de hecho sea Dios. Porque puede haber una discordancia entre lo que creemos en realidad y las ideas con las que nos explicamos a nosotros mismos lo que creemos, y adquirimos conciencia de nuestra creencia. En el momento en que un alma, aunque desconozca el nombre de Dios, aunque esté educada en el ateísmo, en el momento en que esta alma se pone a pensar por sí misma y a elegir su fin último, la gracia viene a ofrecerle como objeto, como cosa que amar por encima de todo, sea cual fuese el nombre bajo el cual el alma quiera representarse esta cosa – pero entonces (y esto es todo el problema, y Dios sólo lo sabe) pensaría bajo este nombre *otra cosa* que lo que este nombre significa, llegaría infinitamente más allá de este nombre de ídolo –, la Realidad perfectamente buena, digna de todo nuestro amor y capaz de salvar nuestra vida.

Y si esta gracia no es rechazada, el alma, al optar por esta realidad, cree realmente en el Dios verdadero y elige realmente al Dios verdadero, aunque, no por su culpa, sino por la de la educación recibida, sus creencias sean erróneas y su sistema filosófico ateo, y conceptualice, por tanto, esta fe en el Dios verdadero con fórmulas que niegan su existencia. Se da el caso, pues, de que un ateo de buena fe llegue a elegir realmente a Dios como fin de su vida, en contra de lo que ha elegido aparentemente.

Por otra parte, cualesquiera que sean las fuerzas de la educación y de la propaganda, llegará el día en que los problemas fundamentales se planteen nuevamente.

Llegamos al tercer problema relativo al ateísmo ruso contemporáneo. Considerado desde el punto de vista no doctrinal, sino histórico y cultural, ¿cuál es su significación?

El ateísmo en Rusia (hablo del pueblo ruso, no de los teóricos) no está ligado a una tradición racionalista, a las largas luchas de la “*Ilustración*”, como lo estaría en el Occidente. Su base histórica y popular en Rusia es la religión misma del pueblo, que como masa dinámica irracional enorme, lo mismo puede volcarse bruscamente y por completo de un lado como de otro, y precipitarse lo mismo al abismo del ateísmo por un vértigo místico, por un resentimiento contra Dios, como puede volverse de nuevo para entregarse a una creencia en Dios, por lo demás más o menos pura. Sobre esta base histórica popular, ¿puede edificarse un ateísmo “científico”? Tenemos aquí sin duda un problema que debe preocupar bastante a los teóricos de los sin-Dios. Parece, sin embargo, que de momento una gran parte de la juventud haya llegado a un estado de indiferencia religiosa completa, debida, quizá, precisamente a una transferencia del sentimiento religioso a otros objetos.

Pero lo que quisiera hacerles notar es que este ateísmo brutal de que hablamos (este antihumanismo) representa en cierto modo la fase humanista de la historia del pueblo ruso. No olvidemos que, para dar a estas palabras su sentido cultural completo, Rusia no ha tenido ni Edad Media ni Renacimiento.

Sin querer atacar a la religión ortodoxa misma (esta Iglesia ha tenido sus santos, y muchas almas, hoy día, sufren heroicamente por su fe en ella), hay que decir que cultural y psicológicamente se ha producido a consecuencia de ella un desarrollo religioso extraviado en regiones muy extensas del pensamiento y del pueblo ruso.

Por una parte, la naturaleza y la razón no han llegado jamás a ocupar sus puestos respectivos. El orden natural como tal no ha sido nunca reconocido; y siempre se ha desconfiado de lo racional.

Por otra parte, un sentimiento religioso de origen terrenal y pagano, un mesianismo compuesto de muchos elementos mezclados, un culto de la santa tierra rusa, una mística que se desarrollaba en las innumerables sectas y que

estaba cuajada de toda clase de impurezas, invadían las estructuras conceptuales y visibles de la tradición cristiana, resultando éstas, por tanto, paganizadas desde dentro. Los conceptos cristianos estaban desde entonces como desorganizados en sí mismos por un proceso interior y oculto. En una palabra, un *sobrenaturalismo* exagerado (cuya tendencia consistía en blasfemar de la razón y en considerar la naturaleza – para emplear la frase de un Solovieff mismo – como un “proceso de corrupción”) y un *paganismo* parasitario desde dentro llegaron a formar un complejo indisoluble que invitaba a la catástrofe.

Como consecuencia de una revolución – cuyo fondo está movido por fuertes corrientes irracionales, y que vive de un heroísmo irracional y de un misticismo vuelto al revés, que se ha propuesto racionalizar la vida hasta el punto de eliminar de ella el más leve elemento de misterio –, como consecuencia de aquello, la razón y la naturaleza llegarán quizá a encontrar su puesto en la estructura cultural del mundo ruso, al final de un desarrollo completamente extraviado del humanismo y bajo las formas del materialismo y del cientifismo más falsos. Pero hay aquí, desde luego, un cierto proceso de limpieza, de purificación por el fuego; y un principio de posibilidad para el pueblo ruso de adquirir conciencia de los valores propios de la naturaleza y de la razón. De aquí un desarrollo histórico que, después de haberse iniciado en medio de una atmósfera de errores manifiestos y de las más ingenuas ilusiones – y después de haber atravesado (lo que es muy ruso) las peores catástrofes –, puede llevar sin duda, si no a la masa entera, al menos a una parte de ella, a una rectificación que volverá a establecer los verdaderos valores culturales. Se comprende, pues, la posición “post-revolucionaria” de un cierto número de cristianos rusos, que toman como punto de partida el hecho histórico de la revolución de octubre, y piensan que de esta misma revolución pueden surgir germinaciones completamente nuevas; hasta esperan a veces (es bueno esperar en contra de toda esperanza) que, habiéndose saltado las etapas, de este modo se inicie quizá en Rusia, antes que en ningún otro sitio, la era de una nueva cristiandad. Lo que en todo caso se puede pensar con más probabilidad es que a la religión católica, con su integralismo humano y divino, se le ofrezcan aquí unas posibilidades inesperadas de expansión y de lucha espiritual heroica, a condición de que disponga de representantes suficientemente esclarecidos, desligados de todo menos de Dios.

II

Decía que la otra posición pura a la que conduce la dialéctica del humanismo moderno es la posición cristiana pura: en la que se reconoce, no al Dios de los filósofos, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; en la que se conoce al hombre como hombre del pecado y de la encarnación, cuyo centro es Dios, no él mismo, y que está vivificado por la gracia.

Cabe distinguir aquí dos posiciones: una posición simplemente reaccionaria, una voluntad de purificación por un mero retorno al pasado, y una posición integralista y progresiva.

La primera posición, la “arcaica”, la ostenta cierta escuela protestante contemporánea, que se caracteriza por un retorno al calvinismo primitivo. Es una posición de anti-humanismo primordial, de aniquilación, en definitiva, del hombre ante Dios. Se puede caracterizar así sumariamente la doctrina del famoso teólogo protestante contemporáneo Karl Barth, quien, en parte bajo la influencia de las ideas de Kierkegaard, y haciendo resucitar el espíritu luterano primitivo dotado de la lógica lineal de Calvino, ha cambiado radicalmente las posiciones del protestantismo en Alemania. Schleiermacher, Harnack, el liberalismo y el racionalismo religioso típicos del siglo XIX, todo esto ya no existe: lo que se le reprocha ahora al catolicismo es conceder demasiado espacio a lo humano. Se vuelve, en una palabra, al pesimismo puro del protestantismo primitivo. De aquí resulta lo que podríamos llamar la tragedia de Barth mismo, a quien oí en París hace unos meses exponer sus ideas ante profesores liberales de la Facultad de Teología protestante, tan liberales que aplaudían de buen grado a la persona que los condenaba. Karl Barth quiere escuchar sólo a Dios, y no quiere más que escuchar a Dios sólo; se resiste a reconocer el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Pero cuando él habla, y cuanto más habla para proclamar que el hombre no debe escuchar más que a Dios, es él quien habla, es a él a quien se escucha, y es su personalidad la que conmueve a la gente.

Su error, en definitiva, es el de Lutero y de Calvino, el de creer que la gracia no vivifica. Y por eso, cuando quiere hacer justicia al pasado, vuelve al pasado como tal, a un pasado detenido, a un pasado muerto (como para los

calvinistas la libertad humana permanece muerta bajo la gracia), sin tomar en cuenta la sustancia a la vez eterna y progresiva, el principio interno de actividad gracias al cual vivía el pasado y vivimos nosotros también.

La otra posición cristiana pura, la posición “integralista” y “progresiva”, es la del catolicismo, que encuentra sus armas conceptuales en Santo Tomás de Aquino. Si es verdad que el querer *volver* a un estado pasado constituye una especie de blasfemia contra el gobierno de Dios en la historia, si es verdad que existe un desarrollo orgánico de la Iglesia y del mundo a la vez, entonces la tarea que le incumbe al cristiano es la de salvar las verdades “humanistas” desfiguradas por cuatro siglos de humanismo antropocéntrico, en el momento mismo en que la cultura humanista se deshace y están a punto de perecer estas verdades juntamente con los errores que las viciaban y las oprimían.

Pero entonces, como ustedes ven, se trata aquí de una refundición total de nuestras estructuras culturales y temporales, erigidas bajo el signo del dualismo y del racionalismo antropocéntricos, de una transformación substancial de estas estructuras. Lo que se busca es el paso a una nueva edad de civilización.

Distinguimos ayer tres problemas particularmente significativos para la filosofía de la cultura, y los examinamos primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval, y después desde el punto de vista del humanismo clásico posterior al Renacimiento y a la Reforma.

Consideremos ahora estos tres problemas desde el punto de vista de una nueva edad de civilización y de cristiandad, y hablemos primero de la actitud práctica del hombre frente a su destino.

En esta nueva fase de la historia de la cultura cristiana, el hombre no sería ni desconocido de Dios ni aniquilado ante El; no sería tampoco rehabilitado sin Dios o contra Dios, sino rehabilitado *en Dios*. Para la historia del mundo no hay más que una solución – hablo del régimen cristiano –, sea lo que quiera de lo demás: es que el hombre llegue a ser respetado verdaderamente *en* su unión a Dios y *por* tener todo de El; humanismo, sí, pero humanismo teocéntrico, humanismo integral, humanismo de la Encarnación.

Aquí cabría hacer algunas observaciones referentes al desprecio de los hombres mostrado por los santos, y encomendado en muchos libros de edificación. Habría de tener cuidado de no dar una interpretación errónea a esta expresión, que no demuestra sino la pobreza de nuestro lenguaje. Lo que prácticamente ve el santo es que los hombres no son nada comparados con Aquel a quien ama, y con el Fin que se ha propuesto. Es un desprecio de amante por todo lo que no sea el ser amado. Y cuanto más desprecia a los hombres en su calidad de rivales de Dios, u objetos de una posible opción en contra de Dios, más los quiere en cuanto seres amados de El, y por El creados buenos y dignos de ser amados. Pues amar a un ser en Dios y por Dios, no es tratarlo como puro medio o pura ocasión de amar a Dios, es amar a este ser y considerarlo como un fin, porque *merece* ser amado, es decir, en tanto este merecer mismo y esta dignidad emanan del Amor soberano y de la Amabilidad soberana de Dios, Así se llega a comprender lo que parece una paradoja, o sea que al fin el santo llegue a envolver con un amor universal de amistad y de piedad – incomparablemente más libre, pero también más tierno y más alegre que el amor de concupiscencia del voluptuoso o del avaro – a todo lo que pase en el tiempo, todas las debilidades y las bellezas de las cosas, todo lo que ha abandonado.

Lo que quisiera sugerir es que esta actitud del santo (que en definitiva no es una actitud de desprecio hacia las cosas, sino más bien de asunción y de transfiguración de las cosas en un amor superior a ellas), generalizada y por supuesto llegada a su vez a ser un lugar común de la psicología cristiana, correspondería a esta *rehabilitación del hombre en Dios* que a mi juicio sería la característica de una nueva edad de cristiandad, y de un nuevo humanismo; éste sería esencialmente distinto del humanismo en el sentido corriente de la palabra, del humanismo antropocéntrico, cuyo prototipo era el héroe del Renacimiento o el “hombre honrado” clásico, mientras que el humanismo teocéntrico está representado por el santo, y sólo puede realizarse con ayuda de éstos: lo que quiere decir que sólo puede realizarse gracias a los medios que la espiritualidad cristiana llama los medios de la cruz; no hablo de las cruces que, como insignia exterior y como símbolo, ostentan las coronas de los reyes cristianos, ni de las que decoran pechos honorables, hablo de la cruz del corazón, de los sufrimientos redentores que sobre sí toma el hombre en el seno mismo de la existencia.

La actitud de que acabo de hablar no puede generalizarse si no está ligada a un progreso en la *conciencia* que tiene el hombre de sí mismo, a la vez que del misterio de la Cruz que en él se realiza. En las condiciones actuales, propias de nuestra época, y después de las experiencias – amargas, pero inevitables ya – que hemos tenido, una cierta reflexividad muy alerta parece inherente al modo de comportarse del ser humano ante Dios y ante el misterio de su destino. Los daños causados por una conciencia desgraciada y dividida sólo pueden ser remediados por un adquirir conciencia más perfecto, y plenamente espiritual. Sólo una conciencia evangélica de sí mismo puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí mismo.

Comprendamos, pues, que si, para una civilización cristiana ingenua (quiero decir la que se basaba en la unidad nativa e ingenua del hombre), el progresar hacia Dios consistía ante todo en erigirle un trono sobre la tierra (según los derechos de su majestad), para una civilización cristiana, en cambio, que ya no puede ser ingenua, y en la que el hombre tiene que recuperar su unidad perdida volviéndose sobre sí mismo bajo el instinto de la gracia, el progresar hacia Dios consistirá (así me parece), ante todo, en preparar para el hombre en este mundo condiciones de vida tales que el amor soberano pueda descender y realizar en el hombre y con él una obra divinamente humana.

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

Esta nueva cristiandad, si de veras se desliga completamente del humanismo antropocéntrico, comprenderá que, como lo enseña Santo Tomás, el filósofo, mientras dispute el terreno a la causalidad divina, no puede afirmar y reconocer ante Dios la libertad creada, en toda la medida en que supone ser y bien. Debe reconocer que en toda esa extensión la libertad creada *recibe* causalidad divina;

debe reconocer que está invadida, traspasada, empapada hasta en su última actualización por la causalidad creadora.

Todo esto ha sido completamente puesto en claro por la escuela dominicana comentarista de Santo Tomás de Aquino; hay, sin embargo, en Santo Tomás principios que, a mi juicio, no han sido todavía suficientemente explotados, cuando se trata, no ya de la libertad creada en el caso de los actos buenos o meritorios, sino de esta misma libertad en el caso de los actos malos o en la línea del mal.

Santo Tomás explica que *“la causa primera de la falta a la gracia está en nosotros mismos”*, (I-II, 112, 3, ad 2), y esta frase va muy lejos. En la línea del mal es el hombre quien es causa primera.

Pienso que si la teología del porvenir y la filosofía cristiana se dedicaran a poner en claro lo que sobre este tema se encuentra en los principios de Santo Tomás, harían descubrimientos importantes, y llegarían, en lo que se refiere a las fallas de la libertad creada, a una síntesis más profunda, poniendo en evidencia aspectos nuevos del misterio de la ciencia y de la voluntad divina en su relación con el hombre, y haciendo comprender mejor hasta qué punto Dios respeta esta pobre libertad que es la de los hombres. Si al hombre le corresponde real y verdaderamente la primera iniciativa en el mal, interviene entonces – de un modo negativo – en la ejecución misma de los designios de la Providencia.

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

Finalmente, en lo que se refiere al problema del hombre, podemos decir que las miradas del cristiano no se apartarían ya, como en la Edad Media, del misterio de su naturaleza creada y de su fondo irracional; por el contrario, este misterio se investigaría, pero con otros medios de introspección que los del naturalismo moderno: con lo que he llamado antes una *conciencia evangélica de sí mismo*. Esta

conciencia contiene, a mi juicio, dos rasgos principales: se conoce sin haberse buscado; y los juicios de valor que establece son puramente espirituales, libres de preocupaciones sociológicas; para aquella intervención del hombre social en nuestras opiniones sobre las almas y sobre la nuestra misma (sobre la cual Max Scheler justamente ha llamado la atención) no queda ya sitio.

Con esta conciencia se podrá, desde ahora, llegar a investigar a la persona humana en su valor de persona, y sin disociarla, podrá descubrirse su contextura espiritual como imagen de Dios que el pecado no puede corromper radicalmente, y que anhela naturalmente – desde luego, no la gracia como tal, que la naturaleza por sí solo no puede conocer – una plenitud que, de hecho, sólo la gracia puede conceder.

Y esta conciencia llega también al pecado y lo examina. Baja al infierno interior, explora los lugares tenebrosos, pero ya rechazando no la distinción del bien y del mal, como lo hace el naturalismo moderno, sino trascendiendo las sanciones puramente sociológicas a las cuales aludí hace un instante, e interpretando el mal mismo con una inteligencia propiamente cristiana, aplicando esta paradoja del cristianismo: el pecado que me separa del Dios justo es el que atrae al Dios de la misericordia. Ten compasión de mí, dice el alma cristiana, *porque* he pecado.

Esta conciencia de sí misma implica, finalmente, un respeto evangélico de la naturaleza y de la razón, de aquellas estructuras naturales que el humanismo moderno ha podido descubrir, pero que no ha sabido conservar, y de la grandeza original del hombre, que nunca ha sido destruida completamente por el mal.

Pero hay que señalar otro rasgo todavía de este humanismo integral: el adquirir conciencia de las exigencias evangélicas en relación con la vida temporal y secular, con la vida profana, exigencias que piden la transfiguración del orden temporal, de la, vida social misma.

Durante demasiado tiempo – en la Edad Moderna – el mundo cristiano, víctima de dualismo, ha obedecido a dos ritmos opuestos, a un ritmo religioso para las cosas de la Iglesia y del culto, a un ritmo naturalista para las cosas del mundo y de la vida profana. La Edad Media sí tenía el sentido de la unidad; pero

por razón de condiciones históricas demasiado difíciles – porque trabajaba sobre un fondo de barbarie y de paganismo no socavado todavía por las purificaciones de las grandes pruebas históricas –, la refracción de las exigencias evangélicas en el orden social-temporal permaneció en gran parte simbólica y figurativa.

Otra vez el caso del Estado soviético nos suministra materia para reflexiones muy útiles. Es de notar que su filosofía – a pesar de la herencia ideológica de Jean-Jacques Rousseau – vuelve a tener cierta tendencia pesimista. Para ella existe un hombre del pecado, un *hombre viejo*, a quien hay que destruir. Y por eso hay que transformar al hombre. ¿Y cuál es este hombre del pecado? Es el “pequeño-burgués”, el hombre del optimismo burgués.

¿Cómo caracterizarlo? Aparece como una producción farisaica y decadente nacida del espíritu puritano o jansenista y del espíritu racionalista. Este hombre prefiere las ficciones jurídicas al amor (como dice Sombart, no es “erótico”); y al ser prefiere las ficciones psicológicas (por eso se puede decir que tampoco es “ontológico”).

Toda una metafísica idealista y nominalista está subyacente en su comportamiento. De aquí, en el mundo creado por él, el imperio del signo: de la opinión en la vida política, del dinero en la vida económica.

Este hombre burgués niega todo el mal y lo irracional que hay en él, para poder disfrutar del testimonio de su conciencia, para estar contento de sí mismo y justo por sí mismo. Se entrega así a la ilusión y al engaño de una falsa conciencia nominalista de sí mismo. Por lo demás, hace un gran uso de moralismos y espiritualismos; profesa una adhesión muchas veces sincera y fervorosa a verdades y virtudes de orden natural, pero las vacía de su contenido más precioso y las hace en cierto modo míticas por tenerlas separadas del Dios viviente y del amor, porque siempre es o deísta o ateo: es él quien ha enseñado el ateísmo a sus discípulos y herederos comunistas.

El esfuerzo de Marx (como más adelante el de Freud) habrá consistido en poner de manifiesto la mentira de esta falsa conciencia. Ésta, verdaderamente, oculta y disimula profundas corrientes inconscientes, no solamente los intereses económicos, los intereses de clase, como afirma Marx, sino, en general, todo el

mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí mismo, y de lo irracional y de lo demoníaco que se ha querido negar, y que nadie sabrá caracterizar mejor que lo hizo San Pablo.

A este hombre burgués, que desagrada tanto a la conciencia cristiana como a la conciencia comunista, los comunistas quieren transformarlo mecánicamente y desde fuera, por medios técnicos y del Estado, por la cirugía y el modelado de la pedagogía y de la propaganda. Y para lograr esto tratan de derribar no solamente a este hombre burgués, sino al Hombre en su naturaleza misma, y en su dignidad esencial, en tanto que persona e imagen de Dios, en tanto que postula por su estado de naturaleza y su estado de gracia los bienes propios de la persona, que son: Dios y la vida eterna, la libertad verdadera, la vida espiritual y, como primer medio social propiamente humano, la vida con su vida propia. Cualesquiera que sean las correcciones impuestas a la teoría por necesidades vitales, ésta se propone hacer del hombre una simple función de la vida común, pues para la filosofía marxista todo valor trascendente, sea cual fuera, está ligado a la explotación del hombre por el hombre.

Respecto a esto, ¿cuál es la situación del humanismo integral de que nos ocupamos actualmente? ¿Cuál es su relación con el hombre “burgués” de que acabamos de hablar?

Desde el punto de vista del humanismo integral, parece que este tipo burgués de humanidad esté muy comprometido, y que su condenación sea merecida. Han de nacer formas distintas, cuya diversidad respecto a este tipo puede ser muy grande, dentro de los límites inmutables de la especie humana, porque esta especie es plástica y deformable. El hombre nuevo puede diferenciarse del hombre burgués tanto como este hombre burgués mismo se diferencia del héroe del Renacimiento o del fiel de los tiempos de San Fernando de Castilla, tanto o más, si se quiere, que el hombre civilizado de Europa o de China se diferencia del nómada primitivo. Pero por distinto que sea de tipo, si se ha formado fuera del ambiente de Dios y del amor y sólo por medios de técnica social y externa, se puede estar seguro de que al cabo de un cierto desgaste de heroísmo, que se produce en cada período revolucionario, y en la que se gasta todo un antiguo capital de mística cristiana, se llegará a un fariseísmo nuevo que ocupará el lugar de otros: fariseísmo del orgullo colectivo o del orgullo de la producción, sustituyendo al del honor burgués y del beneficio individual.

Desde el punto de vista del humanismo nuevo de que hablamos, desde luego hay que transformar al hombre burgués; y desde luego hay que transformar incluso al hombre mismo: es decir, en un sentido cristiano, dar muerte al “hombre viejo” para dejar sitio al “hombre nuevo”; pero respetando siempre las exigencias esenciales de la naturaleza humana, esta *imagen de Dios*, y este primado de valores trascendentes que son justamente los que permiten y preparan una renovación; y comprendiendo, por otra parte, que una transformación como ésta no puede ser obra del hombre solo, sino de Dios primero y del hombre con El, y que tampoco puede ser el resultado de medios extrínsecos y mecánicos, sino de principios vitales e internos: he aquí la doctrina cristiana de siempre.

Sin embargo, si esta nueva cristiandad consigue implantarse, su carácter consistirá – así pensamos – en que esta transfiguración (por la cual el hombre consentido en ser transformado y sabiendo que está transformado por la gracia, trabaje en hacerse y en realizar al hombre nuevo que lo *es* gracias a Dios) llegue a modificar realmente, y no solamente de un modo figurativo, las estructuras de la vida social de la humanidad, y a llevar así consigo, por tanto – en la medida que esto sea posible en este mundo bajo cualquier clima histórico –, una realización social-temporal verdadera del Evangelio.

