EL HUMANISMO CRISTIANO EN EL SIGLO XX*

INTRODUCCIÓN

El siglo XX, tan prolífico en ideologías y filosofías de toda índole, ha sido también, a pesar de las apariencias, rico en pensamiento cristiano. En efecto, a lo largo de todo el siglo se ha ido fraguando y desarrollando lo que podemos denominar un nuevo humanismo cristiano. Pero ¿qué es eso del humanismo cristiano?

Recordemos que el cristianismo es en sí mismo una religión, no una filosofía ni siquiera un humanismo en sentido estricto. Ahora bien, el cristianismo, en tanto que religión revelada, vehicula una visión del mundo, del hombre y de la historia, una "tradición de sentido", que puede ser explicitada y desarrollada desde la situación histórica de los hombres y en conexión con los problemas, retos y posibilidades que esa situación concreta presenta. A esta amplia visión del mundo es a la que llamamos humanismo cristiano. Su elaboración es tarea de una inteligencia que se inspira en la fe y parte del supuesto de su verdad y, desde ella, usando los modos propios de razonar de todo pensamiento, se esfuerza por ofrecer a todos, creyentes y no creyentes, la verdad de esa visión del mundo.

Este humanismo hay que entenderlo como una sabiduría que comprende de forma armónica ideas y valores, estilos de vida y espiritualidades, compromisos concretos y aliento utópico; es algo de naturaleza a la vez teórica y práctica, y ejerce una función unificadora y orientadora del pensar y del vivir. En este sentido es algo fundamentalmente diferente de los humanismos del siglo XVI, una de cuyas figuras señeras fue Erasmo, pues no es su objetivo volver a los tiempos clásicos para asumirlos desde la perspectiva cristiana, aunque, por otro lado, si se miraran las cosas a fondo, las diferencias quizás no serían tan graves. Y, desde luego, no debe

---

* Texto inédito de la ponencia leída en el Simposio Internacional *Erasmo: la actualidad del Humanismo*, celebrado en Octubre de 2002 en la Sede de la Biblioteca Valenciana.

confundirse con la llamada filosofía cristiana. Es verdad que algunos Padres de la Iglesia, como Justino, Clemente de Alejandría y el mismo Agustín, hablaron de "filosofía cristiana"; pero sabemos que con este rótulo hacían de hecho referencia al cristianismo como religión verdadera. En un tiempo en que las filosofías presentaban una cara religiosa, era normal que una religión con posibilidades filosóficas como el cristianismo se autocomprendiera como filosofía verdadera en cuanto verdadera religión. También Erasmo habló de la *Philosophia Christi*, o de filosofía cristiana o evangélica; pero lo que él entiende por estos términos es, como sabemos, una síntesis de teología y espiritualidad, alimentada por la meditación, la oración y la renuncia, cuyo coronamiento es la unión con Dios. Algo, por tanto, más próximo a lo que hemos llamado sabiduría que a la filosofía propiamente dicha. Pues bien, ¿cuáles son las características del humanismo cristiano tal como se ha hecho presente en el siglo XX?

1. Humanismo teocéntrico

1.1. El punto de partida del humanismo cristiano lo constituye la afirmación de la existencia de Dios. Su concepción del mundo y del hombre nunca queda desvinculado de su fundamento último en una realidad personal y absoluta, trascendente al mundo, fuente y meta de toda realidad, que llamamos Dios; al contrario, de él cobra su significado profundo.

El Dios cuya existencia se afirma es el Dios de la revelación. Como ya Pascal afirmó con toda su fuerza en el *Memorial*: "El Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob; no el Dios de los filósofos y de los sabios. Dios de Jesucristo". El Dios de la revelación es, pues, el Dios revelado por Jesucristo. El humanismo cristiano no desprecia la teodicea racional ni ningún tipo de esfuerzo intelectual que el hombre haya hecho a la hora de fundar el teísmo; no rechaza tampoco la idea de la realidad divina y de su actuación en el mundo que el hombre pueda alcanzar con los solos recursos de su inteligencia. No es fideísta, ni puede serlo, pues aprecia la razón humana y cree en sus posibilidades. Pero sabe que la razón tiene unos límites precisos cuando se adentra en el ámbito de la divinidad, en el ámbito de lo que trasciende el mundo, y que la teodicea y cualquier reflexión filosófica sobre Dios son insuficientes. Como decía san Gregorio Nacianceno, "con el sólo entendimiento el hombre no conoce más que la espalda de Dios, no su rostro". El Dios revelado trasciende

siempre al Dios pensado; Dios se nos ofrece en su misterio insondable, tal como Él ha querido manifestarse. Y esto es lo realmente importante. Pues bien, la revelación cristiana afirma la existencia de un único Dios, uno en naturaleza y trino en personas; un Dios que es Ser, Verdad y Bien; un Dios que es amor subsistente, que ha creado el mundo para participar su bien y que en el mundo ha creado al hombre a su imagen y semejanza; un Dios que en su amor, cuando el hombre usando su libertad se apartó de él, no lo dejó sólo, sino que lo buscó y lo redimió llegando hasta el extremo de morir por él de forma ignominiosa. Un Dios amor que se interesa por el hombre y su historia. Este Dios no es, pues, un ser solitario, encerrado en su perfección absoluta, incapaz de conocer y amar otra cosa que no sea él mismo. El Dios cristiano, es pues, el Dios trinitario. De hecho afirmar que es uno en naturaleza y trino en personas no es otra cosa que transcribir teológicamente la afirmación joánica de que "Dios es amor". Es en sí mismo comunión interpersonal, diálogo y relación de amor.

1.2. Es desde esta afirmación de fe desde la que hay que partir para contemplar la realidad entera, incluyéndonos a nosotros mismos. Y ya a este nivel podemos sacar dos conclusiones importantes para el humanismo cristiano.

La primera es la siguiente: si Dios es Trinidad-Amor, fuente y meta de todo cuanto existe, ello significa que toda realidad ha sido creada, determinada y ordenada al amor, por lo que el amor se convierte en el sentido primero y último de toda realidad. Por ello todo lo que acontece con amor y por amor está integrado de forma permanente en la fuente de toda realidad que es Dios. Y la segunda: como el amor es siempre relación de personas, la fe en la Trinidad implica también contemplar la realidad desde la primacía de la persona. Dios es comunión interpersonal; el hombre, creado a su imagen y semejanza, lleva en sí la impronta de la Trinidad y está llamado a participar de su vida. La realidad humana, como persona, queda constituida como el centro de la realidad creada. En ella culmina, por así decirlo, el proceso de personalización que dinamiza internamente toda realidad. La centralidad del amor y la primacía de la persona son así los pilares sobre los que construye todo humanismo cristiano.

1.3. En virtud de este punto de partida –la afirmación del Dios cristiano– el humanismo cristiano no es un humanismo antropocéntrico sino teonómico. El hombre no es el centro absoluto de todo lo que hay, ni el fundamento último a partir del cual todo lo demás es y es pensado. La

centralidad del hombre en la creación es recibida; él es, si queremos, un fundamento fundado, o como se expresa Zubiri, un "relativo absoluto". O también, un pequeño Dios, como decía Leibniz. El hombre no es, pues, su propio fundamento, ni tiene en sí mismo la razón de su ser.

Este carácter teonómico diferencia el humanismo cristiano de otros humanismos, especialmente de los abiertamente ateos, que han hecho su aparición en Occidente en los siglos XIX y XX. Recordaré solamente que un amplio sector del humanismo del siglo XX ha hecho de la "muerte de Dios" la base de su discurso. Nos ha dicho que vincular el hombre a un Absoluto-Dios, ser necesario y creador, fuente del ser y del valor, equivale a suprimir la grandeza incuestionable del hombre, su libertad, creatividad y autonomía, su responsabilidad ética y cultural con respecto a la historia y el mundo. Afirma que para defender al hombre en su originalidad hay que negar a Dios. El ateismo es así defendido en nombre de un humanismo como mensaje de libertad y de liberación. Cuando Merleau-Ponty, por ejemplo, escribe que "la conciencia metafísica y moral muere en contacto con el Absoluto", es esto lo que estaba diciendo. Y con otras palabras lo mismo expresa E. Jeanson cuando dice: "El ateísmo moderno no se preocupa tanto de probar la no existencia de Dios, cuanto de dar al hombre posesión de su propia existencia, de liberarlo, de modo, que ya no se considere dependiente de Otro".

El antropocentrismo no es, sin embargo, la condición necesaria de todo humanismo. Pensar al hombre en su originalidad irreductible y en su grandeza incuestionable no implica convertirlo en el fundamento de todo; en el dueño absoluto del ser. El mismo Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo* lo puso de manifiesto, y ello sin recurrir a una afirmación teísta. Humanismo y antropocentrismo no son, pues, términos sinónimos. Y el humanismo cristiano, centrado en Dios, puede reivindicar con pleno derecho este nombre para sí. Es, pues, un humanismo en el que el hombre deja de ser el absoluto, la medida de sí mismo y de las demás cosas, el centro en tomo al cual todo gira; en el que el hombre, descentrado de sí, aparece centrado en un "más allá de sí mismo" en el que adquiere su dignidad y en el que radica el origen y la posibilidad de una realización superior. Dios, como realidad trascendente, saca al hombre de sí y lo empuja a rebasar sus propios límites. Este humanismo teonómico puede llamarse, con Maritain, heroico, pues abre la vida humana a posibilidades de realización no contenidas en su limitada naturaleza. Sólo en un humanismo de este tipo puede afirmarse que "el hombre supera infinitamente al hombre".

2. La creación

2.1. Dios es, pues, la única fuente creadora de todo lo real, de todo cuanto es. Ha creado el cielo y la tierra, lo invisible y lo visible, como dice el Símbolo de la Iglesia. Lo ha creado para participar su bien, y lo ha hecho por medio del Logos, de la Palabra eterna y personal, que ha plasmado en el mundo su sabiduría. Según esto, el mundo no es un caos informe, ni el producto de la causalidad impersonal, ni el reino de la necesidad. Dios, al crear el mundo, ha plasmado en él su huella, su *vestigium*, por lo que a su nivel ontológico, manifiesta las maravillas de Dios, su Verdad, Bondad y Belleza. El mundo es una forma visible de su gloria invisible; una especie de teofanía, un sacramento. Ello no quiere decir que el mundo manifieste una inequívoca y evidente presencia de Dios; es sólo su huella, y como toda huella, algo ambiguo. Contemplado sin los ojos de la fe puede no decir nada. El mundo en sí mismo nunca nos sacará de la ambigüedad. Pascal expresó con toda su fuerza: "Miro a todas partes y no veo sino oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda e inquietud. Si no viera en ella nada que me señalare una divinidad, me determinaría por la negativa; si viera en todo las huellas de un creador, reposaría en paz en la fe. Pero viendo demasiado para negar y demasiado poco para asegurarme, estoy en un estado lamentable, en el que deseo cien veces que si un Dios la sustenta, la señale sin equívoco, y si las señales que presenta son engañosas, que las suprima del todo; que la naturaleza diga todo o nada, a fin de que yo vea qué partido debo tomar". Si no es contemplado con ojos de fe, el mundo permanece mudo.

Y entre las realidades creadas está el hombre, el ser humano varón y mujer, hecho a su imagen y semejanza, dotado de conciencia, inteligencia y voluntad, única criatura que Dios ha amado por sí misma, y cuyo fin último y suprema felicidad es conocerle, amarle y vivir en comunión con él.

¿Qué conclusiones se imponen a la sabiduría cristiana a partir de estas premisas dogmáticas?

2.2. En primer lugar, si no hay más que un Dios, y éste es bueno, entonces todo lo creado, todo lo que es en tanto que es posee bondad. Es bueno el espíritu y es buena la materia; es buena él alma y es bueno el cuerpo, etc. Nada de cuanto existe en tanto que es, es malo. La creación entera, la visible y la invisible, ha salido de la voluntad de un creador

bueno. No se puede identificar el mal con la materia, con el mundo corporal y sensible. No caben dualismos a este nivel.

Hubo un momento en la historia del pensamiento occidental que estuvo a punto de triunfar la doctrina contraria: fue en los siglos II y III, cuando el movimiento gnóstico cobró una fuerza insospechada. Frente a él se levantó el pensamiento cristiano –Ireneo de Lyon, Tertuliano, Clemente de Alejandría– negando rotundamente que la materia fuera el mal o el principio del mal, y el espíritu el bien o el principio del bien; rechazando la doctrina de la existencia de dos principios primordiales opuestos y eternos en perpetua lucha y cuyo campo privilegiado de batalla fuera el hombre. Condenaron con mayor razón la idea de Marción según la cual había dos dioses, uno el de Moisés, el del Antiguo Testamento, el demiurgo malo que ha creado el mundo visible y corporal, la naturaleza; y otro, el Dios de Jesucristo, el bueno, el del Nuevo Testamento, creador del mundo invisible y espiritual; un Dios oculto y desconocido hasta la revelación de Cristo.

La fe en el único Dios creador bueno no podía admitir semejante dualismo. Y si no hay un principio originario del mal que a través de la corporeidad determina las acciones, esto quiere decir que no existe el fatalismo. El mal no tiene su razón de ser en una "sustancia" extraña al hombre qué se le impone, sino en el uso indebido de la libertad y en el desorden que ese mal uso ha introducido en la creación y en el mundo humano. Los Padres de la Iglesia, al luchar contra el gnosticismo y, luego, contra el maniqueísmo, fueron los grandes defensores de la libertad humana, y arrancaron la existencia de fatalismos y determinismos de todo tipo.

Además, el dualismo gnóstico devaluó el mundo visible, la naturaleza. Surgida de un demiurgo maligno, en ella no hay ningún valor; es un desierto de significaciones, un hecho bruto, una realidad amorfa regida por fuerzas anónimas y hostil al espíritu. Ninguna sabiduría se ha plasmado en ella; carece de logos inmanente que le otorgue sentido. El hombre ha sido arrojado a este mundo que le es completamente extraño, sin saber cómo ni por qué. Su espíritu, esa parte de sí mismo que lo coloca del lado de lo invisible, no puede reconocerse en la naturaleza, no guarda ninguna afinidad con ella, no tiene sitio en ella. El dualismo gnóstico postulaba, en consecuencia, un mundo sin espíritu y, a su vez, un espíritu sin mundo, desligado y suelto, incapaz de descubrir y reconocer valor alguno en la realidad sensible y forzado por ello a inventárselo e imponérselo. Con razón ha visto H. Jonás en el gnosticismo el primer movimiento

consecuentemente nihilista de Occidente. Un mundo despojado de valores, reducido a mero hecho contingente, y un espíritu flotante, desencarnado, como única fuente de significaciones, son tesis muy próximas al nihilismo contemporáneo tal como se da ya, por ejemplo, en Nietzsche. La lucha de los Padres de la Iglesia contra los gnósticos fue también una lucha contra el nihilismo. Pero esta manera de pensar el mundo ha rebrotado en distintos momentos del pensamiento occidental.

Recordemos el dualismo cartesiano. La *res extensa* es una pura realidad homogénea en la que el hombre ya no oye el eco de su voz; la naturaleza es sólo extensión, número y movimiento, "una pálida ciudad de números sobre un paisaje sin fondo, sin historia, sin alma" (Mounier). El hombre sólo encuentra en ella su ausencia. El espíritu se convierte en una superestructura extraña que planea sobre un caos mecánico. En ese mundo reducido a extensión el hombre no puede encontrar su lugar propio; el universo devaluado acaba provocándole terror y soledad.

¿Y cómo entender el dualismo sartriano sino como un rebrote en pleno siglo XX de la vieja doctrina gnóstica? El *ser en-sí* y el *ser para-sí,* antitéticos e irreconciliables, suponen una radicalización del dualismo cartesiano. El *para sí* es la nada, la conciencia, la libertad, la fuente última de todo valor, el principio que establece relaciones y significaciones y "nadas" Es como un rasgón que el ser realizará sobre sí mismo. Y el *ser en sí,* lo que propiamente hay que llamar *ser*, no es otra cosa que un hecho bruto gratuito, pura identidad: es lo que es y nada más; no tiene conciencia, carece de significación, es sin fundamento, sin explicación, sin razón. Está de sobra desde toda la eternidad. Encerrado en sí mismo, plena positividad, denso, impenetrable, macizo. Las significaciones y relaciones, los valores que en ese *ser-en-sí* vemos, no le pertenecen, carecen de objetividad: los ha puesto el *para-sí.* La angustia será la experiencia filosófica fundamental que nos revelará el ser en su gratuidad y desnudez totales.

La separación entre ser y valor, con la que ha operado la ciencia moderna y a la que debe sin duda alguna su prodigioso desarrollo, no es totalmente ajena al dualismo gnóstico.

En la sabiduría cristiana, como hemos dicho, se piensa el mundo sensible y la naturaleza de manera muy diversa apoyándose en la idea de creación. El mundo tiene peso ontológico. Incluso a nivel de realidad material es algo más que un hecho bruto, pues en él se expresa una sabiduría. El hombre no se siente en él como. extraño y ajeno: es, por un lado,

su culminación, aunque, por otro, lo trascienda. En esta misma línea se ha movido cierta filosofía contemporánea, como por ejemplo, M. Scheler, cuando habla de la "expresión" como manifestación sensible de un "dentro", aunque sea muy rudimentario; la expresión sería un fenómeno cósmico, y no la proyección en la naturaleza del modo de ser humano. En el mismo sentido se manifiesta Ortega y Gasset, que fue el primero que utilizó el término "carne" para describir el hecho de una corporeidad cargada de electricidad psíquica. Y Merleau-Ponty, al proponerse pensar con radicalidad el "mundo de la vida", habló en la última etapa de su pensamiento de la "carne del mundo". Las cosas, esa trascendencia en la inmanencia que es el mundo, se nos dan como teniendo un sentido que les pertenece, que está ya ahí, delante de nosotros, cuando nos ponemos a pensarlo; el mundo se muestra desde sí mismo como teniendo un *logos* que, a su vez, comparte con el sujeto encarnado. El pensamiento final de Merleau-Ponty se orientaba hacia una nueva filosofía de la naturaleza.

El pensamiento cristiano no puede menos que acoger con simpatía estos esfuerzos por pensar de otra manera el mundo. Pero, apoyado en la idea de la creación, irá más lejos en la recuperación de un sentido inmanente en el mundo; el mundo es *vestigium Dei.* Un mundo, una naturaleza significante, parece entonces como merecedora de respeto y cuidado, y no sólo como realidad explotable. El pensamiento de R. Guardini es en este punto todavía esclarecedor.

3. El hombre

Entre las realidades creadas sobresale el hombre: imagen y semejanza de Dios. El hombre posee libertad y capacidad de conocimiento. Es un pequeño Dios; y, en su actividad prolonga la obra de la creación. En el hombre podemos decir que la naturaleza entera se hace consciente reconoce su origen y vocación, y se convierte en un canto a Dios.

El salmo 8 expresa con suma belleza el asombro ante la grandeza del ser humano:

"Qué es el hombre para que te acuerdes de él
el ser humano para darle poder.
Lo hiciste poco inferior a los ángeles,
Lo coronaste de gloria y dignidad,

Le diste el mando sobre las obras de tu mano.
Todo lo sometiste bajo sus pies"

Como ser libre, el hombre tiene que hacerse cargo de su destino. Éste es el sentido del pecado de Adán: quien no es libre no puede pecar. Dios quiere ser reconocido en libertad. El hombre como ser libre es responsable: responde ante Dios de sus decisiones, unas decisiones que le afectan tanto a él como a la creación. La conciencia y la historia han quedado así desfatalizadas. Esta desfatalización ha sido para el Occidente una poderosa dinamización de su historia y el principio de sus grandes creaciones. El hombre ya no puede ser pensado como objeto, sino como sujeto de la historia. No hay leyes anónimas e inexorables que fuercen el devenir en un sentido o en otro. El hombre es protagonista.

Cada vez que el fantasma de la fatalización, bajo cualquiera de sus formas, hace su aparición, la sabiduría cristiana ha recordado al hombre su libertad y su responsabilidad en la historia.

3.2. Pero la idea de imagen aplicada al hombre dice más cosas. *Imago* es más que *vestigium*, huella. La idea de imagen supone que hay en el hombre una orientación dinámica hacia Dios, su original. Nos dice que el hombre está hecho para Dios y que permanece inquieto hasta que repose en él, como afirmaba San Agustín; que el hombre es deseo de lo infinito, por lo que nada finito, mundano, ni siquiera él mismo, puede apagar su sed, llenar su corazón, colmar su inteligencia, agotar su querer. En el hombre la orientación material de todo lo creado hacia su creador se hace deseo consciente. El hombre está llamado a participar de la vida de Dios. Ese es su fin último y su primera y fundamental vocación. En este sentido "el hombre, como decía Pascal, supera infinitamente al hombre". Hay en él una dimensión fundamental por la que, estando en sí mismo, va más allá de sí mismo. No halla su verdadero ser replegándose sobre sí sino lanzándose en cuerpo y alma a lo que lo trasciende y que, por otro lado, es en él mismo más íntimo que él mismo. Cuando decimos que el hombre es una realidad espiritual, un ser que posee espíritu, nos estamos refiriendo a esto. En tanto que espíritu, el hombre es un ser desajustado al medio y al mundo. Forma parte, es cierto, de la naturaleza, es incluso su culminación, pero al mismo tiempo la trasciende. La naturaleza no agota la verdad de su ser. Éste es su privilegio ontológico. Si lo queremos ajustar, acomodar, reducir sus aspiraciones a lo que hay y ve, a lo que posee, matamos su espíritu. El hombre es deseo de Dios, quiere infinitamente,

por eso quiere lo infinito, como decía Blondel. Quedaría reducido a pasión inútil si borrara a Dios de su horizonte negando su existencia, como el mismo Sartre puso de manifiesto.

El humanismo cristiano ha rechazado por ello todos los intentos de naturalización del hombre y toda clase de materialismo. Un sector nada desdeñable del pensamiento occidental de los siglos XIX, apoyándose en las ciencias positivas, ha llevado a cabo un peligroso proceso de naturalización o cosificación del ser humano. Incluso han aparecido anti-humanismos. Conocemos los pasos: primero se despojó a la naturaleza de todo sentido y significación; después se hizo del hombre una realidad natural más, muy compleja, pero en nada esencial diferente de la realidad material y biológica. Frente a ello nació en Francia la Filosofía del Espíritu, con Louis Lavelle y R. Le Senne entre otros; el espiritualismo italiano, con Sciacca, Bozzetti, Guzzo, etc.; pensadores alemanes como F. Ebner; y el movimiento personalista en sus diversas formas. Sus investigaciones han abarcado diversos campos: desde una metafísica de la realidad espiritual hasta una axiología en la que los valores se presentan como un mundo objetivo que se impone a la inteligencia humana y la llevan más allá de sí misma hacia la fuente de todo valor, que es Dios. El mérito indiscutible de este amplio movimiento espiritualista hay que situarlo en los esfuerzos por explicitar en el hombre esa dimensión irrenunciable suya que llamamos espíritu: su dimensión trascendente.

3.3. El hombre, ser espiritual en el sentido que hemos dicho, es en cuanto criatura una realidad finita. El hombre no es Dios; no puede ni debe vestirse con los atributos del Todopoderoso. Es un ser limitado en el espacio y en el tiempo, frágil, vulnerable corporal y espiritualmente, rodeado de condicionamientos, contingente. Pertenece a su grandeza el conocer y saber asumir su condición de criatura.

Este aspecto de la realidad humana no es nada despreciable. Muchos de los grandes males del hombre y de la humanidad tienen su origen en el endiosamiento. Ya el libro del Génesis nos cuenta que en los albores de la humanidad los hombres se asociaron para construir una torre que llegará al cielo y así hacerle la competencia a Dios. A esa pretensión de la soberbia humana sucedió el castigo de la dispersión, la incomunicación y no-entendimiento, y la diversidad de lenguas que rompió la unidad del género humano. Babel es símbolo de ello. El orgullo y la soberbia son expresión de este querer suplantar a Dios y del olvido que el ser del hombre

es un ser recibido y su vida un don. En esta pretensión hay siempre algo demoníaco, como la Biblia y el mito de Fausto ponen de relieve: el "seréis como dioses" sale por primera vez de la boca del tentador, de los abismos del mal.

Esta soberbia demoníaca puede ser personal o individual; pero puede ser también epocal, es decir, caracterizar a una época, a un momento determinado de la cultura. Así, el siglo, XX ha sido, en gran medida, una de esas épocas de soberbia: ha vivido, vive aún, orgullosa, de sus logros científicos y técnicos, de su capacidad de transformar al mundo, de su inmenso poder. El hombre no quiere tener más norma que la que se deriva de su saber, ni más limitación que lo que aún no puede hacer, ni más guía que su propia voluntad de dominio. Desde la Edad Moderna hasta nuestros días hemos visto crecer ese endiosamiento del ser humano, esa confianza ilimitada en su saber y hacer. Y en la medida que el hombre hace de sí mismo un Dios, acaba considerando al Dios creador como un competidor que le limita y al que hay que hacer desaparecer.

Al hombre le cuesta asumir su condición de criatura, su finitud y contingencia. Consciente de su grandeza, tiende a olvidar su miseria. Es una "caña pensante". Con su pensamiento abarca el universo (grandeza), pero un vapor, una gota de agua, una teja que le cae encima, lo destruye (miseria). Las experiencias trágicas que ha experimentado en el siglo XX debieron de haberle hecho más lúcido y más humilde, más consciente de su contingencia. Pero sólo lo hicieron por breve tiempo.

El hombre vive mal las limitaciones, y muy particularmente, la limitación fundamental que es la muerte. Ve en el tiempo su enemigo y aparta su mirada del pensamiento del final. Se vacía en lo exterior y se llena de cosas para distraerse. La diversión, como ya señalara Pascal, es una escapatoria ante la nada que ronda el pensamiento del hombre. La diversión es uno de los modos de la existencia inauténtica. La filosofía existencial, como sabemos, puso la contingencia y finitud del ser humano en un primer plano. Heidegger habló del hombre, entre otras cosas, como "ser para la muerte". Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Jaspers, y muchos otros han recordado al hombre con un lenguaje dramático su contingencia. Pero como borraron a Dios del horizonte, sólo podían construir una filosofía del absurdo y sólo provocaron rebeliones inútiles.

Ha habido también un existencialismo cristiano que ha hecho de la condición finita y contingente del hombre el tema de su meditación: G. Marcel, Berdiaev, Wust, Prini, Abbagnano, Pareyson y un largo etcétera.

Sin olvidar la valiosa obra de P. Ricoeur (*Finitud y culpabilidad*), ni las aportaciones de Laín Entralgo. En el humanismo cristiano, sin embargo, la conciencia de la finitud se abre a la esperanza: la muerte es considerada como el umbral que introduce en el misterio de una vida plena con Dios. Esperanza trascendente que luego refluye sobre la esperanza puramente humana. Así, la esperanza sustituye al absurdo y se constituye en un existencial propio de la concepción cristiana del hombre; un existencial que la filosofía debe tematizar para explanar todas sus riquezas tanto en lo personal como en lo colectivo.

4. Encarnación y redención

El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, frustró su verdadero destino por el pecado, quedando herido en su ser, pensar y querer. Por eso, llegado el momento oportuno, Dios tomó la condición humana y lo redimió. La dignidad humana deteriorada por el pecado quedó restaurada.

4.1. La encarnación, el Verbo eterno que se hace carne, esto es, hombre, es, como ya decía Hegel, el gozne de la historia universal. Aquí entramos en lo más específico de la fe cristiana. Las implicaciones doctrinales de este hecho son inagotables tanto para la teología cómo para la filosofía.

Dios, por amor, asume la naturaleza humana, eleva su condición, la recrea, la deifica. Dios se hace solidario del hombre y de su historia, solidario con una solidaridad salvadora. La encarnación, además, revaloriza la carne, pues al ser asumida por el Verbo, aparece como la condición visible de la manifestación de lo invisible; en ella el tiempo vehicula la eternidad. La carne es central en la obra de la salvación: *caro cardo salutis*, como decía Tertuliano.

Pero para nuestro propósito fijémonos únicamente en algunos aspectos:

La Encarnación, en tanto acto de amor de Dios al hombre, hace de éste una realidad "amable", siempre digna de ser amada y respetada. Si el hombre ha sido objeto del amor divino hasta ese punto, ello significa que es en sí mismo una realidad digna de ser amada. El hombre se nos muestra entonces como portador de una dignidad constitutiva que engrandece su ya dignidad como imagen de Dios. Un filósofo español, sacando las

consecuencias antropológicas del dogma de la encarnación, escribió: "Antes de que esto sucediera sólo parecían estimables algunos individuos geniales; sólo la genialidad moral o intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás ser hombre o piedra era un suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios, la categoría de lo humano se eleva a un precio insuperable: si Dios se hace hombre, el hombre es lo más que se puede ser" (Ortega y Gasset).

4.2. A la encarnación hay que unir la muerte redentora de Cristo en la cruz. En ella se pone de manifiesto que el *precio* del hombre es infinito, incalculable. Recordemos dos textos de la Escritura. San Pedro escribe: "Porque sabéis con qué os compraron, de ese modo de vivir idolátrico de vuestros padres: no con oro o plata perecedera, sino con la sangré preciosa de Cristo, el cordero sin defecto ni mancha" (1Pe 1,18). Y en el libro del Apocalipsis leemos: "Tú mereces recibir el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua y nación" (Ap 5,9-10). Según estos textos, y otros semejantes que se podrían aducir, el "precio" del hombre, lo que realmente vale, es la sangre de Dios. Y esto es como afirmar que el precio o valor del ser humano es infinito, no equiparable a nada de este mundo, ni con lo más valioso como la plata y el oro. Con ello se afirma que el hombre está fuera de mercado, que no es intercambiable por otra realidad. El hombre, cuyo valor es la sangre de Dios, no tiene, pues, precio, sino "dignidad". Es una realidad sagrada. Todo hombre, sea cual sea su raza, lengua o nación es una realidad digna, única, incomparable; no es una cosa manipulable según intereses o voluntades. Podemos afirmar kantianamente que es "un fin en sí mismo", no un medio para otras cosas.

La idea del hombre como dignidad ocupa hoy un lugar importante en amplios sectores del pensamiento, como es el caso de Habermas y Apel y su propuesta de una ética discursiva; un pensamiento que, como es sabido, se inspira en parte en la filosofía kantiana expresada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El humanismo cristiano, por su parte, ha hecho siempre de esta idea el fundamento de todas sus afirmaciones y el objetivo de todas sus luchas. En momentos difíciles para la humanidad, la defensa sin reservas de la dignidad humana ha hecho acto de presencia y ha sabido convocar a su alrededor focos de resistencia.

Ahora bien, es preciso reconocer que la afirmación de la dignidad sagrada de la realidad humana es difícilmente justificable con argumentos

estrictamente racionales, sean filosóficos o científicos. El "naturalismo" está ahí en todas sus manifestaciones para advertírnoslo. Por eso creo que es misión y tarea insustituible del humanismo cristiano, de la sabiduría cristiana, suministrar de forma razonable y convincente al pensamiento actual esas "premisas" inspiradas en la fe desde donde desarrollar una ética y una política basadas en la dignidad. En este orden de cosas la obra de J. Maritain, de E. Mounier y de Lacroix, son ejemplares.

4.3. En la encarnación, Dios se hace "Dios con nosotros". Y, por ello mismo, Cristo aparece como el hombre perfecto, el nuevo Adán, el hombre nuevo. Y en tanto que hombre perfecto, Cristo muestra a los hombres qué es un ser humano y cómo hay que vivir para cumplir su vocación. Recogiendo esta doctrina el Concilio Vaticano II afirmó: "El misterio del hombre sólo se esclarece desde el misterio del Verbo encarnado" (*G et Sp.*, n. 22). En Jesucristo, pues, se nos revela lo qué somos en nuestra primigenia realidad y vocación; sólo en él nos es dado conocer lo que somos, lo que estamos llamados a ser y cómo hemos de vivir para conseguirlo. Ya con algunos siglos de anterioridad Pascal había afirmado que el hombre, si sólo se atiene a sí mismo, es un monstruo de incomprensibilidad, una realidad ininteligible y que necesita un principio externo para poder comprenderse. Escribió: "No solamente no conocemos lo que es Dios sino por Jesucristo, pero tampoco nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo (...) Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios ni nosotros mismos".

Si Cristo nos revela lo que somos, realizar en nosotros la humanidad no es otra cosa que plasmar en nosotros sus rasgos. Cristo aparece así como la norma, el camino, el valor desde el que hay que edificar la vida humana. La vocación del hombre, el hecho de ser una realidad llamada a compartir la vida divina, toma en Cristo un rostro concreto. Para el cristiano construir su vida no es otra cosa que apropiarse libremente las posibilidades de existencia y de realización que el hecho de Cristo deja abiertas. Es la *repetición*. Vivir auténticamente es repetir a Cristo. No es una repetición externa, en una imitación de gestos, sino una apropiación personal de actitudes, sentimientos y motivos desde la peculiar situación individual e histórica de cada uno. Es "configuración", transformación interior. Y así se debe decir que en la configuración a Cristo el cristiano encuentra la norma y meta de su vida; y, por tanto, su propia realización como ser humano. Por eso, desde la fe cristiana se puede afirmar que "ser y vivir como cristiano es la forma más excelente de ser y vivir como ser humano".

Afirmar que Cristo es la norma equivale a sostener que el amor "es el camino mejor" (1Cor 13,31), pues Él es el amor de Dios hecho visible. La plenitud de la ley y los profetas es el amor. Repetir a Cristo, configurarse a Él, llevar a cabo la verdadera vocación humana, pasa por "vivir como Él vivió", por amar como Él amó. El mandamiento del amor al prójimo es el reconocimiento más explícito de la dignidad del hombre, de su intrínseca amabilidad; y tiene como exigencia primera superar el individualismo egoísta, organizar la propia vida como entrega y donación, y así abrirse al otro en lo que es y en lo que vale. Se cumplen así las palabras evangélicas: sólo el que se pierde y se vacía de sí mismo por amor, se encuentra.

4.4. Repetir a Cristo para realizar la nueva humanidad no es posible sin la conversión. La situación decaída del hombre así lo exige. Las primeras palabras de Cristo en el Evangelio son: "Ha llegado el tiempo. Convertios y creed en el evangelio" (Mc 1,15). Sabemos que la conversión es obra de la gracia; una acción de Dios en nosotros, pero con nosotros. No obstante, fijémonos ahora solamente en su significado antropológico. Pedir la conversión supone pensar que el ser humano no está irremediablemente atado a lo que ha sido; supone también afirmar que el hombre no se define por lo que ahora, en su presente, ha llegado a ser. Pedir la conversión es invitar á tomar la vida en sus manos, a reorientarla hacia el bien, hacia la realización de su dignidad de hijo de Dios. Pedir la conversión es como decir que no hay cadenas, por fuertes que sean, que no se puedan romper; que ninguna fuerza puede cerrar definitivamente una vida; que siempre se puede ser más de lo que se es, distinto y mejor. La conversión es así, un aspecto de la libertad. Y significa que el hombre es siempre una posibilidad abierta. El hombre no es una realidad irremediablemente fijada, sea por su pasado, sea por la biología o la sicología, sea por la situación. No es un *factum*, sino un *faciendum*. La vida es tarea responsable, un quehacer nunca acabado. El hombre es siempre esperanza. De nuevo aparece este existencial básico. Si Dios pide conversión al hombre es porque espera en él; y si Dios espera en el hombre, el hombre no puede desesperar de sí mismo. Esta concepción del hombre como realidad siempre perfectible, como posibilidad siempre abierta es, sin duda, una de las aportaciones más importantes del cristianismo a nuestra cultura. En el sïglo XX esta condición del ser humano ha sido especialmente puesta de relieve por el existencialismo, pero desde el horizonte de un historicismo radical. Esta filosofía se propuso "descosificar" al hombre,

pero entendió que ello suponía reducirlo a pura creación histórica. Negó en el hombre toda naturaleza para hacer de él no una posibilidad siempre abierta, sino una pura posibilidad, una creación de sí mismo, una libertad absoluta. El hombre, dice, es la única realidad que no tiene ni el ser ni el actuar inscrito en su naturaleza, sino que está condenado a inventárselo; y en esa invención todo es posible, pues no existe un mundo espiritual y objetivo de valores desde los que realizar la propia existencia.

El humanismo cristiano ha procurado evitar este historicismo. No desdeñará la dimensión natural del hombre, pues considera a éste como el culmen de los seres creados. Espíritu encarnado, el hombre participa de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, como ya hemos señalado, no entenderá por naturaleza la realidad homogénea de la extensión y el número; no la pensará como un desierto de significaciones o un "en-sí" bruto, sino que se esforzará por ver y descubrir en ella su logos inmanente, su condición de *vestigium Dei.* Esta naturaleza no será, en consecuencia, un obstáculo para la propia constitución, un elemento negativo que hay que neutralizar, sino una de las condiciones de posibilidad de su hacerse ser humano. Por otro lado, la afirmación del hombre como posibilidad abierta, como auto trascendencia, irá acompañada de la convicción de que existe una norma, un mundo de valores objetivo. De ahí el interés mostrado por la axiología y el rechazo del mero sociologismo. La obra de Scheler, René la Senne, Maritain, Mounier, etc., así lo atestigua.

4.5. Finalmente, la encarnación es en sí misma compromiso. Cristo, podemos decir, es el compromiso de Dios a favor de los hombres y la historia. En Él Dios asume el tiempo, la situación, la realidad humana en su totalidad para transfigurarla, para deificarla. En Cristo, Dios se sumerge en el tiempo de los hombres. El hombre cristiano está llamado a seguir y prolongar este compromiso. Por eso, huir del mundo, desertar de la historia, buscar espacios de pureza incontaminada para edificar su propia perfección, es como negar la encarnación. El compromiso en la historia a favor de una nueva humanidad es inseparable de la fe en Cristo. Los valores evangélicos han de tener un efecto en lo temporal. Una espiritualidad desencarnada e indiferente a los grandes y pequeños problemas de la humanidad no sería estrictamente cristiana.

Este aspecto de la encarnación ha encontrado en Mounier una expresión vigorosa. Su fórmula de un "realismo espiritual" hace referencia precisamente a la necesidad de repensar los valores cristianos desde las

exigencias de la encarnación. Su propuesta de una revolución personalista y comunitaria constituye todo un programa de actuación en el mundo para transformarlo. La revolución soñada por Mounier ha de ser a la vez espiritual y material; ha de afectar a las mentes y a las estructuras sociales y políticas. Y así, propuso una nueva forma de entender la propiedad, distinta de la del individualismo capitalista y del colectivismo estatista; una reforma de la economía en la que el dinero y la ganancia no fuesen la única ley; una nueva valoración del trabajo como medio de transformación y humanización de la naturaleza y como autorrealización y campo de solidaridad; un cambio en las estructuras sociales y políticas que hiciera posible una mayor participación ciudadana en las decisiones, etc.

La revolución es en lo social e histórico lo que la conversión es en lo personal. Ambas cosas deben ir juntas. Sólo así la humanidad nueva puede hacerse presente en la historia.

5. La persona

5.1. He hablado casi siempre del hombre o del ser humano. Pero en el humanismo cristiano hay que hacer inmediatamente una precisión singularmente importante: el hombre de que hablamos es la persona y el concepto de persona encierra una referencia esencial a los otros. Esto está ya implicado en la misma confesión del Dios trinitario, uno en naturaleza y trino en personas. El concepto y la realidad de persona, sin romper la unidad, supone comunidad, relación interpersonal. Las relaciones son, como nos dice la Teología, constitutivas de las personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y el hombre, en tanto que *imago Dei*, lleva en sí la configuración trinitaria. Y ello significa, entre otras cosas, que sin dejar de ser él mismo, no lo es del todo si no es en relación. No nos referimos a una relación extrínseca de un ser ya acabado y completo en sí mismo con otro ser también acabado y completo, sino a una relación constituyente. Quizá el concepto zubiriniano de "respectividad" sea el más adecuado para describir esta relación.

Con ello quiero decir que el término *hombre* en el cristianismo no hace referencia al individuo; ni mucho menos al individuo que se fortifica en su propio yo deseador y posesivo, convirtiéndose en el centro de todo y poniéndolo todo al servicio del incremento de su ser, poder y derecho. Para el humanismo cristiano el "yo" se constituye como "yo" desde el

"tú", desde los otros. Los otros no son un añadido accidental a mi "yo", sino una dimensión formal suya. Es lo que el joven Ortega llamó acertadamente la "cuarta dimensión". De ahí que la primera pregunta del cristiano no es: ¿qué son las cosas?, como en los griegos, sino ¿quién es mi prójimo? Y por eso desde los comienzos de la historia de la salvación resuenan estas palabras de Dios a Caín: "¿dónde está tu hermano?" (Gn 4,9).

5.2. La filosofía del siglo XX, y de modo especial la fenomenología existencial, ha establecido como dato primario y originario del sujeto, de la conciencia, la apertura a lo otro que la trasciende. El hombre, en virtud de ello, aparece como un ser excéntrico, expuesto y vertido a lo otro: mundo y seres humanos. El primer movimiento del sujeto humano, nos dice, no es un replegarse sobre sí, sino abrirse al mundo y a los demás. La subjetividad humana es inter-subjetividad. Lo primero no es el "yo", sino el "nosotros", los otros "yoes", que siempre son un "tú" para mi, un tú con su conciencia, libertad y riqueza insondable. Y el pensamiento cristiano ha sabido acoger estas tesis filosóficas y aprovecharlas para su reflexión sobre la persona.

Tenemos, por un lado, toda una reflexión metafísica sobre el tema: es el caso de X. Zubiri, o el de M. Nedoncelle, o incluso, en cierto sentido, la de Scheler. Y, por otro, los planteamientos personalistas de Maritain, Mounier, Lacroix y otros, que hacen de la distinción entre individuo y persona un pilar de su filosofía. "El primer cuidado del individualismo –escribe Mounier– es cerrar el individuo sobre sí; el primer cuidado del personalismo es descentrarlo para centrarlo en las perspectivas abiertas de la persona. El primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro (...); la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo, las otras personas, sin límites, mezclada con ellas, en perspectivas de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El tú, y en él nosotros, preceden al yo, o al menos lo acompañan".

Individualismo va unido a la utilización del otro para mis intereses, por lo que el otro es tenido como un "medio", no como un fin en sí mismo. Persona va junto a apertura al prójimo, fraternidad y comunidad.

5.3. La dimensión comunitaria del ser humano es, pues, esencial. La teología de la Iglesia como "cuerpo místico" fue, en este campo, muy

rica en sugerencias. Pero dicho esto, se impone hacer precisiones. No es lo mismo comunidad y sociedad. La sociedad es la suma de individuos que, desde sus intereses, pactan formas de convivencia para sobrevivir; la comunidad, por el contrario, es una "persona de personas" y está constituida por seres humanos que, desde su dignidad, se configuran y desarrollan como seres humanos en respectividad de unos con otros, y cuyo fundamento no es puro interés, sino el amor, el respeto y la generosidad. El personalismo cristiano ha tenido que combatir con mucha dureza la concepción burguesa de la comunidad.

Pero es posible apelar a la comunidad para aplastar a la persona. El fascismo, por ejemplo, se propuso sumergir al ser humano en las llamadas comunidades naturales, como la familia, la raza, la nación, el Estado, sometiéndolo a la voluntad de poder, a la disciplina anónima, al Jefe en cuanto encarnación de la nación. Fingiendo dar arraigo al individuo abstracto en una comunidad viviente que lo trasciende y lo engloba, acabó negando a la persona su conciencia y libertad. Y algo similar acaeció en el totalitarismo colectivista, el cual, si bien es verdad que promovía una revolución de las estructuras materiales y sociales en orden al advenimiento de una situación de justicia, reducía al hombre y su conciencia a mero producto social, propugnaba el materialismo, colocaba sobre la persona la clase y el partido, y aplazaba *sine die* el advenimiento del hombre nuevo. Quizá el movimiento de inspiración cristiana más combativo contra los totalitarismos del siglo XX haya sido el convocado por Mounier y la revista *Esprit*. A él debe el humanismo cristiano una de las más lúcidas defensas de la persona, al tiempo que el desarrollo de temas que dormían durante siglos en el baúl de la tradición cristiana.

* * * * *

Termino. Soy consciente de que mi exposición ha dejado de lado aspectos importantes de la visión cristiana del hombre y de los humanismos que se han inspirado en ella en el siglo XX. Temas como el del "sentido de la historia" apenas los he mencionado. He ofrecido solamente algunos "retazos", y éstos no muy desarrollados. Pero confío que al menos el núcleo central de este humanismo y sus principales focos de interés hayan quedado claros.