

## HUMANISMO INTEGRAL Y TRASCENDENCIA

José GÓMEZ CAFFARENA

Madrid

**EL TÍTULO** que se me ha propuesto hace obligada la referencia a Jacques Maritain, a poco de haberse cumplido el cincuentenario del libro que él tituló *Humanisme Integral*. La relectura actual de ese admirable libro es aleccionadora. Produce admiración la lucidez de los análisis y la capacidad de superar los estrechos marcos en que, entonces, se movía el pensamiento de los católicos confesantes. Y, al mismo tiempo, se experimenta una vez más la enorme densidad del tiempo que ha transcurrido desde entonces; la apertura de horizontes que ha supuesto el Vaticano II. Alguna de las novedades aportadas por el Concilio, tal la "autonomía de lo temporal", puede deber no poco al mismo Maritain<sup>1</sup>. Pero, después de reconocer este influjo, el acento va por necesidad a la novedad de nuestra situación. Quizá puede mantenerse, sin demasiado riesgo de injusticia, que sólo hoy podemos dar al lema "humanismo integral" el alcance que parece sugerir.

Mi intento es reflexionar sobre la implicación de humanismo y trascendencia. No es mi cometido el entrar en la compleja y apasionante temática política, que constituyó la mayor parte del libro de Maritain y que hoy constituye el tema de la "Teología política" en sus diversas versiones. La mía es una cuestión teórica, previa a todo eso, que deseo tratar desde la filosofía de la religión.

### "Teocentrismo" vs. "antropocentrismo"

En esta cuestión teórica también tomaba partido Maritain. Y estimo oportuno arrancar de una crítica a su posición, pues me resulta simplificada en exceso.

Contrapone Maritain el "humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano" (que supone vigente en la Edad Media) con "un humanismo antropocéntrico, del que son en primer término responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma". Este último "cree que el hombre mismo es el centro del hombre y, por

<sup>1</sup> J. Maritain, *Humanismo integral* (1936), ed. Cast., Lohlé, Buenos Aires, 1966, págs. 134 ss. Cito en adelante con la sigla: H. I.

ello, de todas las cosas; implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad".

Esta concepción es, sin ambages, declarada "falsa". Lo que conduce a añadir: "se comprende que el humanismo antropocéntrico merezca el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica deba ser mirada como la *tragedia del humanismo*"<sup>2</sup>.

Hay en ese párrafo todo un juicio sobre la "Cristiandad" medieval y sobre la Modernidad. A mi entender, no son correctos. Es injustamente benévolo el primero; pero, sobre todo, injustamente duro el segundo. Esta esquematización simplificada sirve al autor para un fin altamente encomiable: el de persuadir a sus contemporáneos católicos de que no era necesario ni posible volver a la Cristiandad; aquella tuvo sentido en el pasado, en una civilización cristiana "ingenua", en la que se podía pensarse, sin más, en "elevar a Dios un trono en la tierra". En contraste, "para una civilización cristiana que ya no pueda ser ingenua..., el progresar hacia Dios consistirá... en preparar para el hombre las condiciones terrenales de una vida, tales que el amor soberano pueda *descender* y realizar en el hombre, y con él, una obra divinamente humana"<sup>3</sup>. No fueron pocos los recelos que despertó esta sustitución del "mito de la Cristiandad" por el de una "nueva Cristiandad"<sup>4</sup>; y quizá era el único modo como entonces podía pedirse la novedad con probabilidades de un éxito importante. Sería injusto desconocer esto y dejar de agradecer a Maritain su importante contribución al progreso de mentalidad que hoy nos permite criticarlo con libertad. Pero hay que criticarlo. En la propuesta de la "nueva Cristiandad" es claro lo de "nuevo", no lo de "Cristiandad". Y la relación a la Modernidad ha de verse de modo más complejo y más ecuánime.

Intentaré justificar estas críticas. Pero, aunque haga algunas evaluaciones históricas y busque apoyarlas, lo que más me interesa es ir al fondo de la apelación metafísica inicial de Maritain y replantear su antitesis de "teocentrismo" y "antropocentrismo". Aunque las cuestiones nominales son secundarias, pienso (contra lo que dice Maritain<sup>5</sup>) que toda postura que merezca llamarse "humanismo" tiende a implicar un real antropocentrismo; y que, por otra parte, no es claro que el antropocentrismo se oponga por esencia al teocentrismo. Humanismo y trascendencia, en todo caso, no son antagonicos si se conciben bien. Y es importante establecer un recto planteamiento para ello.

### "La leyenda de la Edad Media cristiana"

Esta expresión es de un historiador actual, católico confesante y autor de libros

<sup>2</sup> H. I., p. 30. Ya H. De LUBAC, título solo: "Drama" su conocida obra de 1943; y aplicado al "humanismo ateo".

<sup>3</sup> H. I., p. 64.

<sup>4</sup> Un corte pero cerrado ataque al proyecto de Maritain escribió en la España nacional-católica, Leopoldo E. Palacios con el título *El mito de la nueva Cristiandad* (Rialp, Madrid, 1951).

<sup>5</sup> H. I., p. 28. Sería particularmente discutible el rastreo de gémenes históricos, con la significación dada a la *Concordia* de Molina.

de impacto, Jean Delumeau<sup>6</sup>. Maritain, ya lo he recordado, habló de "mito" de la Cristiandad, o más precisamente, "mito" (en un sentido referido a Georges Sorel) del "sacro Imperio"<sup>7</sup>. Eso era ya una relativización; pero la que opera Jean Delumeau es mucho más drástica. Se pregunta si la "Cristiandad" fue alguna vez algo más que una denominación geográfica. La presunta conversión masiva desde el siglo IV no fue una conversión auténtica. No hubo cristianización personal. La Iglesia se hizo algo tan antitético con lo cristiano cual es un poder temporal; mal podía desde ahí engendrar cristianos<sup>8</sup>. Por ello fueron necesarias las reformas (la protestante y la católica, que solemos llamar contrarreforma): con ellas si se dio por fin una evangelización en Europa. Pero ésta misma estuvo tan presidida por la prevalencia del miedo, y unas concepciones teológicas inadecuadas, que tenía que hacer crisis<sup>9</sup>. Cuando hoy, al hacerse patente la crisis, nos preguntamos si "el Cristianismo va a morir", cabe responder que, más bien, podría estar por fin para nacer<sup>10</sup>.

Supongo que estas ideas no pueden darse por opinión común de los historiadores. No soy historiador y ni puedo ni pretendo apoyarlas aquí con autoridad. Si debo decir que, por puro buen sentido, me resultan muy plausibles en su conjunto. En todo caso, no constituyen en este momento el tema que me propongo desarrollar. Para él, para una concepción correcta (teórica pero no descontextualizada) de la relación de "humanismo integral" y "trascendencia" era al menos necesario el neutralizar el prejuicio favorable a la Cristiandad que todavía lastraba la reflexión de Jacques Maritain; el prejuicio que subyace a todos los integrismos cristianos y distorsiona demasiado frecuentemente los planteamientos de estrategia cristiana incluso en los que no son integristas.

### La Modernidad: una maduración humana no plenamente lograda

Mirada con esta nueva perspectiva, la edad histórica de Occidente, cuyo comienzo puede datarse entre los siglos XV y XVI, no está presidida por la apostasía o la rebeldía. Ya he sugerido que es probablemente en ella cuando debe situarse el primer intento real de cristianización de las naciones europeas (las "reformas"); así como en ella hay que situar el momento de la gran expansión mundial del anuncio cristiano (desafortunadamente tan mezclado con el colonialismo imperialista de las naciones europeas). En todo caso, la caracterización de la "Modernidad" no debe

<sup>6</sup> J. Delumeau, *Le Christianisme, va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, p. 25 (con referencia a su libro anterior *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, págs. 227-252). Son también del mayor interés los libros del autor *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècles*, Fayard, Paris, 1983; y *Un Chemin d'histoire, chrétienté et christianisation*, Ib. 1981.

<sup>7</sup> H. I., p. 112 ss.

<sup>8</sup> J. Delumeau, *Le Christianisme...*, sobre todo cap. 2. Véanse también estas reflexiones con las que J. Le Golf termina su presentación de la Edad Media cristiana en la *Historia de las Religiones* dirigida por Ch. Puech: "¿No convendría, en todo caso, preguntarnos por qué el cristianismo medieval no ha cristianizado a Occidente o lo ha hecho tan mal? La Cristiandad hacia 1500 es, casi un país de misión" (ed. s. XXI, vol. VII, p. 291).

<sup>9</sup> *Le Christianisme...*, cap. 3.

<sup>10</sup> Ib., cap. 4 y 5, así como la bella *Conclusión*.

referirse primariamente a las incidencias cristianas, sino a un proceso de evolución cultural de las naciones europeas; un proceso, eso sí, que supone la estrecha imbricación de la cultura europea previa con las ideas y valoraciones suscitadas por el Cristianismo en las élites cultas.

La relación que se establece es compleja. Hay, por una parte, no poco de reacción frente a la situación cultural medieval. Quizá es precisamente bajo el epígrafe de "humanismo" como puede expresarse la búsqueda reactiva de novedad; en seguida precisaremos su significado, puesto que ese es nuestro tema central. Pero, por otra parte, hoy es muy claro a los historiadores —hoy, cuando el centro del debate es la crisis actual de la Modernidad y la presunta llegada a una situación que haya de llamarse "post-moderna"— que lo más característico de la Modernidad no es concebible ni comprensible sino desde el factor cristiano presente en la cultura previa y que no queda anulado sino que recibe desarrollos peculiares, algunos muy "en su misma línea".

Es, en cierto modo, paradójico, aunque comprensible: por razón de lo que la nueva búsqueda tenía de nuevo y, en ciertos puntos, de ruptura, los cristianos de los siglos XVII a XIX han propendido a ver antagonicamente el proceso (que no pocos de los pensadores más influyentes en el mismo no veían como antagonico de lo cristiano). El cristianismo confesante y eclesial se ha sentido más bien al margen y como arrastrado; sin percibir quizá que sus protestas iban cambiando continuamente de acento y revelaban que se había producido una resituación del lugar desde el que protestaba, atestigüando, ya con ello solo la fuerza del movimiento moderno y una cierta sintonía de fondo con él... Tal es, en todo caso, la impresión que hoy tenemos si tratamos de reconstruir con objetividad lo ocurrido. La mejor confirmación de ello la tenemos si observamos la ausencia de procesos análogos en climas culturales no previamente imbuidos por ideas y valoraciones cristianas<sup>11</sup>. El Cristianismo (quizá por su conjunción hebreo-helénica) anima al hombre a confiar en sí mismo y en la fuerza de su razón.

Más todavía que de punta de lanza del "humanismo", la Modernidad tuvo conciencia de serlo de "la Razón". Sus albores ya coincidieron con el surgir de la "nueva ciencia": No eran sólo los nuevos métodos experimentales y un instrumental adecuado, era también la persuasión de que el hombre debe encontrar en su capacidad racional la base sobre la que edificar sus certezas (aun cuando éstas puedan después ir más allá). El siglo XVII es el escenario del despliegue de sistemas racionalistas, que todavía, por lo general, se entienden a sí mismos como acordes en lo fundamental con el tradicional teocentrismo cristiano. Esa persuasión sólo cambia —y no totalmente— en el siglo XVIII, con "la Ilustración": la Razón se va sintiendo más independiente cuanto más se hace "razón empírica"; algo que ocurre más en las *Lumières francesas* o en el *Enlightenment* inglés que en la *Aufklärung* alemana. Sólo en el siglo XIX, con el triunfo de la revolución industrial y el ambiente positivista y cientista que ella parece convalidar, se llega al ateísmo. Y sólo entonces el término "humanismo" (recién puesto en boga) queda asociado con el rechazo de Dios en nombre de la humanidad.

Fue, pues, una unilateralidad de la concepción de la racionalidad lo que pro-

dujo inicialmente el distanciamiento del humanismo moderno respecto a la concepción previa en que se sentía acorde con la visión cristiana de las cosas. El desarrollo de la racionalidad fue visto como maduración, como superación de una "culpable minoría de edad" (Kant)<sup>12</sup>. Y será difícil rechazar que así fuera. Pero la unilateralidad positivista desvió esa maduración. Un entusiasmo "cientista" fraguó entonces en un tipo de humanismo reivindicador y absolutizador del hombre; el que resucitó para expresarse el símbolo de Prometeo. Ahora bien, si algo ha aportado a todo ese espíritu el siglo XX ha sido, con la amarga lección del fracaso que suponen las guerras mundiales y las actuales amenazas (agotamiento, deterioro ecológico, deshumanización de la vida), la crítica al cientismo, al imperio de la "razón instrumental" (Horkheimer). El humanismo ha buscado en nuestros días, más bien, el amargo símbolo de Sísifo; donde el ateísmo no es ya reivindicación contra un Dios obstáculo de la grandeza humana, sino imposibilidad de crear en medio de un mundo tan repleto de males<sup>13</sup>.

Después han surgido también explícitos "antihumanismos teóricos": como un cierto estorcer del cientismo. Y una creciente convicción de un fracaso de la Modernidad, que nos dejaría abocados a la "postmodernidad".

Esto último es aún problemático, salvo como indicio de crisis. Que la Modernidad es una maduración humana *no plenamente lograda*, eso sí va quedando claro. Y pienso que tal es el contexto en el que debe situarse, para ser realista, una meditación actual sobre el "humanismo integral" en relación con la "trascendencia" de la visión cristiana del mundo.

### Lo antropocéntrico del humanismo

Podemos partir de la definición de humanismo que propuso Maritain en la Introducción de su libro: "tiene esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original, haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerlo en la naturaleza y en la historia (...); requiere, a un tiempo, que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad"<sup>14</sup>.

Se ocurre en seguida comentar que es una definición demasiado amplia. Maritain, de hecho, añade: "así entendido, el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura". El problema de esa excesiva amplitud es que puede disimular el específico problema de que aquí queremos tratar. Visto históricamente, el *humanismo moderno* —y es en la Modernidad cuando se ha hablado de "humanismo"—

<sup>11</sup> El caso más llamativo es el del Islam. Pero hay que pensar también las diferencias con todo el ámbito asiático, religiosamente tan rico y, por otra parte, tan ajeno a algo como la Modernidad.

<sup>12</sup> I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (Nova, Buenos Aires, 1964, p. 58).

<sup>13</sup> Permítaseme remitir a mis artículos sobre "Raíces culturales de la incuencia" (I. La mentalidad empirista; II. Vaivenes de la sensibilidad humanista). En *Razón y Fe*, nov. y dic. 1984 (273-285 y 410-415).

<sup>14</sup> H. I., p. 12.

añade a todas las características "humanizantes", señaladas por Maritain, una *reivindicación*. Es una actitud de espíritu que denuncia inhumanidades de la situación histórica anterior (la "Cristiandad") y se propone remediarlas. Que se complace en la realidad humana, la acepta en su integridad, la exalta en su valor hasta hacer de ella la clave de bóveda del proyecto humano; que confía en esa realidad, hasta hacer de esta confianza un cierto principio epistemológico.

¿Se debe hablar de *antropocentrismo* para designar una actitud así? Es difícil evitarlo, aunque los nombres que envuelven una metáfora llevan siempre dentro una ambigüedad y se prestan a provocar polémicas innecesarias. Para Maritain, "antropocéntrico" excluye "teocéntrico" y es vehículo de un, al menos, larvado ateísmo. La suya es una lectura del proceso de la Modernidad hecha desde lo que yo he llamado unilateralidad del siglo XIX; como si el proceso condujera ahí por su lógica incontrovertible<sup>15</sup>. Pienso que caben otras lecturas; y que una determinada "centralidad" del hombre, esencial a mi entender a la Modernidad, es perfectamente separable de la unilateralidad "prometeica".

Para evitar ambigüedades y delimitar bien la discusión, voy a fijarme en dos básicas ideas de un pensamiento típicamente moderno y "antropocéntrico", el de Kant. Ante todo, su defensa del carácter "autónomo" de la conciencia moral; también y como respaldo, su "revolución copernicana" en la concepción del conocimiento humano y su relación a la realidad<sup>16</sup>.

El primero de los dos rasgos mencionados es, probablemente, el más relevante. Frente a todas las "heteronomías" (también, aunque no sólo, la constituida por fundamentaciones "teónomas" de la moral, que circulaban en su momento), mantiene Kant, como es bien sabido, una fundamentación de la conciencia moral como "categórica"; su clave es la *valoración absoluta* de cada realidad humana (y todo ser racional) como "fin en sí, nunca puramente como medio"; tal valoración se impone desde dentro a cada conciencia y, en ella, cada conciencia es "legisladora" no menos que legislada. Esto es la "autonomía". La humanidad se constituye en un "reino de fines". Ahí radica la dignidad del ser hombre<sup>17</sup>.

Esta concepción filosófica que cabe hacer sobre el origen de la conciencia moral es, quizá, el exponente más neto del carácter humanista del pensamiento moderno; parece que, si en algún caso se debe hablar de "antropocentrismo", es aquí. Y es una concepción que, aunque no en su peculiar terminología, debe tenerse por muy ampliamente difundida; sólo objetada, ya a finales del siglo XIX, por el naciente "pensamiento de la sospecha". La concepción kantiana de la ética tiene como respaldo —también esto es muy conocido— el giro que el mismo Kant operó en la concepción epistemológica más espontánea, según la cual nuestro entendimiento "se rige por los objetos" al conocer. En este caso no puede decirse que el revolucionario giro kantiano haya sido tan ampliamente asimilado como su concepción

moral. Pero, de nuevo, es típicamente moderno y subyace (más o menos patentemente) a mucho del pensamiento posterior. Y tiene también un peculiar antropocentrismo, que ahora tenemos que destacar.

Fue el mismo Kant quien, en el prólogo de la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura* (1787), comparó lo que ese libro proponía con el cambio de hipótesis operado por Copérnico en Astronomía, al abandonar el tradicional supuesto geocéntrico. Cabe preguntarse si, más allá de la coincidencia en el cambio metodológico de la hipótesis, hay coincidencia también en la orientación espiritual de las dos revoluciones (la astronómica copernicana y la epistemológica kantiana). A primera vista no la hay; puesto que Copérnico quita al hombre (y a la Tierra) de un pretendido centro, mientras que Kant atribuye al sujeto humano una determinada centralidad respecto al mundo *conocido por él*: dado que, en la hipótesis kantiana, el sujeto humano pone en todo aquello que conoce su impronta "formal" (estructuras *a priori*), resulta ser "centro" del mundo conocido ("fenoménico") en un sentido en que no lo era en las epistemologías anteriores. Esta diferencia no es negable. Por eso precisamente aduzco la filosofía criticista kantiana como ejemplo típico del antropocentrismo del humanismo moderno.

El ejemplo —que, a mi entender, más que ejemplo es una especie de paradigma latente— tiene un límite esencial, que nos ayudará valiosísimamente a la comprensión y ponderación del alcance del antropocentrismo que estamos buscando esclarecer. Cualquiera que conoce la filosofía teórica kantiana sabe que no he descrito aún sino una parte de ella. La otra es correlativa. El sujeto no lo es todo en la génesis del conocimiento; el hombre es un entendimiento *finito* y eso quiere decir que ha de *recibir* los datos, para conocer, a través de la sensibilidad. El reconocimiento de que lo conocido queda tamizado por las estructuras formales *a priori* del sujeto humano (y es, así "fenómeno") implica que nos queda desconocida la "realidad como es en sí" (de la que proviene la "afección" por la que nos determinamos a conocer). Para pensar qué puede ser esa "realidad en sí" no podemos sino apelar al "Entendimiento Arquetípico". Este es sólo una hipótesis en la filosofía teórica kantiana. Responde a la concepción clásica agustiniana de Dios. En la filosofía teórica kantiana es sólo hipótesis; pero hipótesis esencial, para que esa filosofía sea lo que quiere ser, una filosofía del hombre finito como tal<sup>18</sup>.

Espero se me comprenda en la aportación de esta alusión filosófica que a primera vista podría parecer digresión. Resulta que el pensamiento más antropocéntrico de la Edad Moderna lo es sólo relativamente. Si, desde lo dicho sobre la epistemología de Kant, volvemos a su ética, encontraremos también en ella el esencial límite y relatividad del antropocentrismo. Es bien conocido y es coherente con lo recién mencionado. Autónomamente, el hombre se propone como objetivo moral de su acción la consecución del *supremo bien*: el máximo posible de honestidad y felicidad universal; algo que no es posible sin la existencia de Dios. Está, pues, justificado en *postular* la existencia de Dios. No es ciencia, pero es un acto intelectual teórico, "fe racional". Lo que era sólo hipótesis para la pura teoría se hace realidad

<sup>15</sup> H. I., p. 31 ss.

<sup>16</sup> Que la elección de Kant es oportuna podría confirmarlo la lectura de los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas* de M. Foucault.

<sup>17</sup> Una presentación sintética en mi libro *El teísmo moral de Kant* (Cristianidad, Madrid, 1984), 163-197.

<sup>18</sup> Puede verse, en mi citado libro, el cap. 1.

para una teoría apoyada en la práctica. Kant, pienso, puede haber quedado aquí muy cerca del estatuto más correcto que cabe atribuir a la afirmación humana de Dios<sup>19</sup>.

No todos los estudiosos de la filosofía aceptarán mi versión del pensamiento de Kant; pero, dejando ciertos detalles realmente discutibles, la discrepancia vendrá de que se querrá hacer a Kant "a toda costa fiel a sí mismo", desde alguno de los puntos de su pensamiento que será erigido en canon de interpretación. El Kant integral leído sin prejuicios es el que he presentado. Creo que su interés para nuestro tema es patente. Uno de los mayores exponentes de la Modernidad —no sería el único que encontraríamos— es antropocéntrico en su humanismo; pero su antropocentrismo guarda marcados vestigios de la fe cristiana y viene a dar como su "infraestructura" filosófica<sup>20</sup>. Esto nos obliga a revisar la idea, tanto tiempo indiscutida, del sentido de apostasía del proceso de la Modernidad respecto del Cristianismo.

### Hacia un más auténtico teocentrismo

En una filosofía como la kantiana, Dios es finalmente el único Centro absoluto de la realidad. La diferencia con las filosofías premodernas está sólo en que *hay un centro inicial en el hombre* y es sólo desde él y por él, por la confianza que se concede a la *esencial apertura del hombre a lo Absoluto*, por lo que se reconoce la centralidad de Dios. Para el hombre —esta inteligencia finita que todo lo tiene que juzgar y apreciar desde sí—, Dios es término de aspiración, expresable sólo como concepto-límite.

Teocentrismo y antropocentrismo no son, así miradas las cosas, antagónicos sino complementarios. Es una postura coherente; y la Modernidad, en cuanto se expresa en ella, resulta heredera del Cristianismo. No es sólo la fe en el hombre y en su razón la que tiene ascendencia cristiana. También el sentido de solidaridad universal (con la aspiración a la igualdad), el sentido de marcha ascensional de la Historia y algún otro de los rasgos típicos. El antropocentrismo sólo se hace incompatible con el teocentrismo si pierde conciencia de la apertura humana a lo Absoluto; o bien, si absolutiza al Hombre. Estas dos tendencias van apuntando a lo largo del siglo XIX. Son las que generan los ateísmos antes recordados. Son resultado de unilateralizaciones. Y son también las que van preparando la crisis de la Modernidad, que hoy se destaca en primer plano.

Hay que llegar a preguntarse si ese antropocentrismo inicial no ayuda al teocentrismo a ser auténtico y estable. Esta pregunta nos invita a una breve reflexión metafísica de la mayor hondura. Digamos de entrada una cosa de sentido común: hablar, como estamos haciendo, de "dos centros" supone que concebimos la realidad *en dos planos* no homologables; en dos órdenes de realidad que no pueden sumarse por

<sup>19</sup> Ib., cap. 3.

<sup>20</sup> Ver mis reflexiones en la *Conclusión de El teísmo moral de Kant*.

su absoluta heterogeneidad. Pero esta es la condición misma de posibilidad de cualquier concepción metafísica que afirme simultáneamente la realidad de lo Absoluto (Necesario, Infinito) y de un mundo de realidades finitas y contingentes. Es también, reflexionese en ello o no, la condición de posibilidad de un auténtico monoteísmo. Un "Dios" connumerable con las realidades del mundo, pieza del mundo, no es sino un residuo de concepciones míticas, que está condenado a morir con el progreso del espíritu crítico humano. Sólo una clamorosa ingenuidad pensaba dar gloria a Dios con concepciones que le atribuían funciones de las motejadas por Bonhöffer como "de tapa-agujeros"; o que lo veían como competidor del hombre y su grandeza. La desviación "prometeica" del humanismo moderno tenía en esas concepciones el antecedente que la legitimaba.

El problema es delicado y de ello hay huellas en todas las tradiciones monoteístas. Preexistía naturalmente, como clima, un politeísmo antropomórfico, que se hace fuerte en el mismo lenguaje (donde "dios" funciona como sustantivo común). Recordemos cómo Israel llegó sólo lentamente al monoteísmo, a través de un camino de "henoteísmo" o monolatría. Lo decisivo de la legada al auténtico Dios (el Misterio, más allá, de todas las hierofanías)<sup>21</sup>, vendrá de las grandes experiencias místicas. Lo recogerán los teólogos que tengan más raíz mística. Así, en la tradición cristiana, aquel autor que cubrió su anonimato con la apelación a "Dionisio el Areopagita" (quizá en recuerdo de que Pablo profesó, según Hch. 17, anunciar el "Dios desconocido"). Toda teología no ingenua, en la medida en que no lo sea, contendrá una importante dosis de "teología negativa". A Dios sólo puede referirse el lenguaje humano como Aquello que sería clave de una comprensión del mundo que el mismo mundo no da en sí; denominable por tanto desde lo que el mundo es, pero sólo a costa de negar también tal denominación y de entender que en esta dialéctica queda sugerida una Trascendencia propiamente inasequible<sup>22</sup>. El pensador más equilibrado de la tradición cristiana, Tomás de Aquino, usó casi literalmente esas palabras<sup>23</sup>. Otros buscaron expresiones más crudamente paradójicas; hay que recordar, sobre todo, las del Cardenal Nicolás de Cusa.

Es respeto por la Trascendencia no fue, sin embargo, la regla usual de los medievos y ello explica, entre otros defectos, la crisis de la "Teo-logía" en la Modernidad. Tampoco Kant —hay aquí que añadir— supo abordar este tema en toda su hondura y encauzarlo hacia la posible solución. Encontró acertadamente la denominación de "concepto-límite" (*Grenzbegriff*) para el intento conceptual humano de referencia al "Ideal de la Razón Pura"; y mantuvo que el tenerlo presente sería una oportuna "censura racional" contra los desmanes antropomórficos del espontáneo lenguaje religioso. Pero apenas sacó de ahí consecuencias a la hora

<sup>21</sup> La terminología es de la reciente Fenomenología de la religión y, concretamente, de Mircea Eliade. Breve exposición en mi libro *Razón y Dios* (S.M., Madrid, 1985), p. 20 ss.

<sup>22</sup> Para comentario de estas frases, excesivamente densas, remito a mi libro *Lenguaje sobre Dios* (S.M., Madrid, 1985), especialmente, p. 49 ss. Más extensamente, ver el cap. 5 de mi *Metafísica Trascendental* (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971).

<sup>23</sup> No es inoportuno recordar que un teólogo como J. B. Metz ha titulado *Antropocentrismo cristiano* su libro sobre la forma de pensamiento de Santo Tomás. (Trad. cast. Sígueme, Salamanca, 1972).



de hablar de Dios en su "teísmo moral"<sup>24</sup>. Hegel si se planteó con más urgencia la necesidad de hablar de Dios de otra manera. Pero su excesiva voluntad especulativa, pienso, ha hecho que el resultado no sea feliz. Es acertado el mantener que, cuando la Trascendencia que se atribuye a lo Absoluto es, no "muy grande" sino absoluta —y esto es lo único digno de Dios—, la misma Trascendencia induce una cierta Inmanencia. Dios no es algo "ahí afuera" del mundo (en la elocuente expresión de Robinson). Es, más bien, el "Fondo" último de todo, la única Realidad en su orden absoluto; de la que el mundo es "reflejo" o "imagen" en un orden derivado. El último Fichte usó esas expresiones: correlativamente usaba el término (metafórico) "Luz" para referirse al Absoluto—Dios; sin pretender que esta dialéctica del pensamiento mundo sea dialéctica constitutiva del Absoluto (como en el Sistema hegeliano). La corrección buscada por Krause al "panteísmo" hegeliano mediante la fórmula "pan-en-teísta" apunta, según creo, en la misma dirección. La Modernidad, podemos resumir, ha querido en no pocos de sus exponentes llegar a un mejor teocentrismo<sup>25</sup>.

Pero no está lo esencial, evidentemente, en lograr un lenguaje mejor para la siempre difícil teoría metafísica. Lo esencial está en *vivir* "el mundo en Dios y a Dios en el mundo"; vivir un mundo maduro y al que no se quita nada de su densidad y riqueza; vivirlo como imagen de Dios, como "Dios reflejado". *Vivir así, sobre todo, al hombre que somos*: a la vez "centro" en su orden y "centrado en Dios" en el orden definitivo (al que sólo nos asomamos en nuestras experiencias profundas y que apenas podemos balbucir en el lenguaje). Hace muchos siglos hacia ahí se había orientado ya la reflexión de San Agustín: "Tú eras más íntimo que mi intimidad y superior a lo supremo de mí"<sup>26</sup>.

### Humanismo integral y trascendencia

Ni la Modernidad, como tal, ha representado una apostasia, ni, tampoco, ha inventado la síntesis. La mística cristiana, antes también que San Agustín, desde Jesús y la Iglesia naciente, había conjugado con su fe en Dios trascendente una profunda adhesión al hombre que merece el título de "humanismo". El Cristianismo es humanista en su misma entraña y de un modo —pienso— como no se puede decir lo sea ninguna otra religión<sup>27</sup>. *Dios—Amor nos constituye, por su Espíritu, "hijos en*

<sup>24</sup> Al final del cap. 3 de *El teísmo moral de Kant* considero las vacilaciones que atestigua su *Opus Postumum* como indicio de su percepción (tardía) del problema.

<sup>25</sup> Ver, para detalles, los cap. 4 y 6 de mi ya citada *Metafísica Trascendental*. En los antecedentes premodernos (ya cerca, cronológica y espiritualmente, de la Modernidad) hay que citar la expresión paradójica de Nicolás de Cusa ("Deus, complicatio mundi: mundus, explicatio Dei").

<sup>26</sup> S. Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11.

<sup>27</sup> Permitásemme, una vez más, la autorreferencia. En este caso al libro *La entraña humanista del Cristianismo* (DDB, Bilbao, 1984) y, muy concretamente, a su capítulo 4. Hay que reconocer que, aplicado al Cristianismo como tal, el título de "humanista" se ha de tomar con más amplitud que la que tiene cuando se aplica al de los pensadores de la Modernidad. Solo de modo germinal cabría encontrar rasgos de antropocentrismo. Pero la maduración cultural que ha hecho posible este último debe mucho al "humanismo" inicial cristiano y puede considerarse como su desarrollo.

*el Hijo" y nos pide nos amemos como hermanos*: si aquí está todo el mensaje cristiano, eso es profundamente humanista; la dimensión trascendente no mengua sino potencia la dimensión humanista. La tradición de los siglos de historia cristiana ofrece hermosas realizaciones del mensaje. También lamentables traiciones al mismo; sobre todo por la contaminación con el poder y la violencia y por las desfiguraciones supersticiosas y fanáticas. En todo caso, falló por las circunstancias de la historia occidental una cristianización personal sólida. La Modernidad ha sido una denuncia de estos fallos y una maduración humanista, que ha tenido otros fallos y hoy hace crisis. No es nada desviado augurar que el *Cristianismo podría hoy retoñar, precisamente al reencontrarse a sí mismo en lo mejor del humanismo moderno*.

*Humanismo integral*. Como hemos visto, lo desviado fueron las unilateralidades; no el ser *muy* humanista, sino *parcialmente* humanista. La fórmula acuñada por Maritain es certera. Pienso, como dije, que hoy podemos hacerla nuestra con más plenitud y limpidez (superados prejuicios y liberada nuestra visión). Se trata de apostar sin reservas por la convergencia de lo humano y lo cristiano. *Quo humanior, eo divinius*: así cabría expresarlo como lema. La gracia, cierto, desborda lo humano; pero no excusa, sino exige, el mayor desarrollo de todas las virtudes de lo humano.

El Cristianismo es oferta de salvación, pero culturalmente encarnada. No sugiero que nos desconectemos sistemáticamente de la tradición cultural que el Cristianismo histórico ha ido en parte incorporando y en parte generando. Sugiero, más bien, que la tomemos en toda su amplitud, incluida esa "hija pródiga" que era la Modernidad. Y, con ello, que nos mantengamos abiertos a nuevas incorporaciones y nueva creatividad. El Cristianismo, si anuncia al Dios que es Padre de todos, es religión de todos los seres humanos. Y en su humanismo debe acoger todo lo auténtico y valioso de todos. Hoy más que nunca se pide al cristiano una apertura humanista plenamente ecuménica, sin más fronteras que el mundo. El Cristianismo tiene un anuncio inequívoco e irrenunciable: en modo alguno se trata de sugerirle que se diluya en un humanismo envolvente. Pero su anuncio incluye centralmente el valor del hombre y de lo humano, de todo lo humano. El Cristianismo se traiciona si construye un *ghetto* cultural y se encierra en él. Ha de tener el coraje de creer plenamente en la verdad que anuncia: que el hombre es imagen de Dios y Dios lo ha hecho su hijo. Todo valor auténticamente humano es, entonces, cristiano.

Tampoco sugiero que olvidemos la labilidad humana, su propensión a cerrarse sobre sí, su pecado. Si sugiero que no hagamos el contrasentido de poner eso en el centro del anuncio; y, menos aún, parezcamos complacernos en humillar al hombre. La "buena noticia" que anunció Jesús y que los cristianos profesamos seguir invita a ver en el ser humano, más hondo que todos sus males, el carácter de imagen e hijo de Dios. Presenta a Dios como quien exige del hombre el maravilloso milagro del amor y la esperanza; un ideal tan alto que, comparado con él, siempre el hombre será pecador; nunca podrá amar bastante. Pero, por eso mismo, presenta también a Dios como Padre misericordioso que siempre perdona; que valora al hombre y lo tiene por capaz de continua superación. La predicación cristiana, ¿ha dicho siempre

de modo inequívoco esta estimulante "buena noticia"? ¿No ha deprimido muchas veces innecesaria y nocivamente al hombre, a título de querer salvarlo?

El humanismo integral se abre a la Trascendencia. La Trascendencia pide un humanismo integral.