

EL HUMANISMO EN EL SIGLO XX

NUEVO SENTIDO DE LA INDAGACION FILOSOFICA ACERCA DEL HOMBRE *

Felipe Mac Gregor, S.J.

Hace casi treinta años, fué en abril de 1928, publicaba Max Scheller su libro "El puesto del hombre en el cosmos"¹. En la contingencia intelectual de entonces, llena de inquietud por las cuestiones del dinamismo vital, como arrastrada por la corriente evolucionista y acostumbrada a ocuparse de la "cosmovisión" del hombre, fué el libro de Scheller una respuesta a preguntas del ambiente más que a indagaciones técnicas hechas por expertos. Según el autor el libro reproduce el texto de "una conferencia en Darmstadt" en abril de 1927 (pág. 7). Hay en él, además del esquema doctrinal que es muy simple, la irisación de las ideas en la pedrería de mil intuiciones, metáforas inacabadas, oropel del preciosismo conceptual o verbal (ver. p. ej. pág. 123).

Hay una actitud intelectual o postura en la búsqueda o sentido en

* El presente trabajo lo constituyen tres conferencias dictadas por el P. Mac Gregor en el Instituto Pro-Universidad Católica de Córdoba, los días 23, 24 y 25 de Abril de 1957.

¹ Scheller, Max, *El puesto del hombre en el Cosmos*, (Traduc. Gaos). Revista de Occidente.

la interrogación que casi anticipa el resultado: ² es lo que el autor define como "denuedo de veracidad" (pág. 10) y hace uso de él cuando afirma que la "metafísica supone un espíritu enérgico y elevado" y explica en detalle el campo de aplicación de esa elevación y energía (pág. 134-135).

Menciono el libro como indicio de una época, definición de una actitud y expresión de un método. Treinta años después de Scheller el quehacer filosófico aún se ocupa del hombre; no de su puesto sino de su esencia, su destino, su historia, su constitución más íntima, su tragedia interior; se pregunta si su existir es ec-sistir, o salir fuera de sí; si su dimensión verdadera es la extensión en la comunidad social, etc., etc.

La "actitud" de Scheller se ha generalizado, desprovista muchas veces de la sobriedad de expresiones con que él presenta el asunto; en muchos se ha convertido el "denuedo de veracidad" en las vocingleras negaciones injuriosas de un Nietzsche, repetidas sin el genio de aquel o su locura, lo que las hace menos excusables.

Esta noche quisiera investigar con vosotros, no el puesto que el hombre tiene en el cosmos; eso es demasiado audaz. Si en el saber de muchos aún no tenemos el instrumento conceptual con el que podamos conocer el cosmos. Si el ser del hombre es por esencia problemático y aún no se han hallado soluciones a sus incógnitas, ni se ha definido su esencia, ni se ha hecho su temporabilidad conmensurable.

Vamos a decir más sencillamente, el puesto que el hombre tiene en el pensamiento filosófico de nuestra época. Y nótese que no decimos "en el filosofar" de los hombres de nuestra época porque ese momento primero del espíritu es inefable, sino que nos referimos a lo "fáctico" de esa filosofía interior, a lo expresado y sujeto por lo mismo a lo que Wagner de Reyna ha llamado el pensar en cuanto realizado y condicionado por la "disposición existencial" y la "situación tradición"³.

La situación-tradición del pensador en Filosofía en el siglo XX le ha ido reclamando la ocupación constante en el tema del hombre, le ha hecho recordar en su búsqueda que era su propia intencionalidad la luz y el sentido, no tan sólo de la pregunta, sino también de la respuesta; y ha dado, a la investigación esa azarosa incertidumbre que ha venido a sumarse a la disposición de existir angustiada que de modo tan particular conviene al hombre de nuestra época.

La tradición nos ha conducido aquí: la ciencia, la historia y la evolución dialéctica fueron los grandes temas del siglo XX. Y estos son ininteligibles sin el hombre.

² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, (Traduc. Gaos). Fondo de Cultura Económica, pág. 7.

³ Wagner de Reyna, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica*, pág. 27.

Tampoco el hombre de nuestro siglo "criticó" la razón humana hasta discernir en ella los elementos constitutivos de todo conocer y las referencias hacia sus contenidos que constituyen la intencionalidad. Estos datos le fueron "entregados" en el acervo común que cada generación pasa a otro confiándosele como secreto y como ayuda.

Y "el contexto de circunstancias materiales y espirituales" ⁴ en que el hombre de nuestro siglo se ha visto situado ha sido suficientemente complejo como para "inquietar, angustiar y producir ansiedad" ⁵ y no ya sólo por los sucesos exteriores, las inseguridades del moderno vivir, sino por algo tan radicalmente íntimo como la propia existencia.

Buber nos explica cómo y por qué el problema antropológico ha llegado a su madurez en nuestra época. Por doble vía se ha acelerado esa maduración: la primera de orden sociológico. Al hombre moderno le acucia una tremenda soledad, en la que late y se escucha tan sólo la pregunta por su propia existencia.

Y a ese mismo hombre le sorprende la súbita independencia que la obra de sus manos cobra de repente, casi hasta objetivarse en una fuerza ciega y avasalladora que pretende esclavizar a su mismo creador. La Economía y la Técnica son instancias dolorosas del fracaso de ese rezago del hombre tras sus obras" ⁶.

Y en este contexto, ¿cómo es posible que el hombre no indague angustiado sobre el ser y la esencia, no del universo sino de su propia realidad?

Y las varias respuestas a esa indagación constituyen la historia de la filosofía en nuestro siglo.

Husserl, Scheller, Heidegger, Buber, Marcel, Jaspers, Sartre, Zubiri, Unamuno, Ortega, están en la avanzada; vienen después la legión inmensa de los culturalistas, los psicólogos, los sociólogos, los biólogos convertidos en buscadores del ser completo del hombre.

Y esa indagación tiene tres como momentos sucesivos que han llegado a un climax en la coyuntura actual. Es primero, no cronológicamente sino causalmente hablando, la paciente y pertinaz labor de esclarecer "algo del hombre", ya sea su organización y funcionamiento vital, ya sea su enfermedad mental, ya sea sus características como ser histórico.

⁴ Ibid., pág. 25.

⁵ Marcel, Gabriel, *L'Homme problematique*, pág. 79-85.

⁶ Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, (Traduc. Imaz). Fondo de Cultura Económica, pág. 79.

Pero "algo del hombre" resulta ininteligible sin el saber del hombre entero, florece entonces la Antropología filosófica, floración de una inquietud que sembrara Kant hace más de 150 años en el mundo cultural y que para germinar ha necesitado del impulso de la dialéctica del siglo XIX y del clima y alimento del historicismo y cientifismo. La Antropología Filosófica es el segundo momento de la explicación del hombre en esta época.

Buber anota con precisión de crítico que los trabajos más importantes en el campo de la antropología filosófica surgieron en los diez primeros años después de la primera guerra mundial⁷ Después también se han continuado los intentos de encuentro con el auténtico ser del hombre. En la necesidad de precisarlos de algún modo para definirlos⁸ pueden agruparse en estas direcciones: Antropología dinámica, como la de Cassirer definida por él mismo: "No podemos definir al hombre mediante algún principio inherente que constituye su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instintos congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente del hombre, no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades, lo que determina el círculo de la humanidad"⁹.

Antropología metafísica considerada como la búsqueda "del nuevo principio" que hace del hombre, hombre (que) es ajeno a todo lo que podemos llamar vida... Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la razón. Nosotros preferimos emplear para designar esto una palabra más comprensiva... que junto al pensar ideas comprende una determinada especie de intuición... y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos... Esa palabra es "espíritu"¹⁰.

Así define Scheller la estructura fundamental del ser humano y le da la misma Antropología filosófica la misión de mostrar cómo esa estructura explica "todos los monopolios, las funciones y obras específicas del hombre"¹¹.

¿Y si el espíritu del hombre no existiera, o no fuera perceptible, o toda la cuestión estuviera falsamente planteada? Heidegger más radical

⁷ Buber, *ibid.*, pág. 80.

⁸ Mac Gregor, S.J., Felipe, *Antropología Neotomista* (Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía de Lima, publicada en "Mercurio Peruano", agosto 1951).

⁹ Cassirer, E., *Antropología Filosófica*, (Traduc. Imaz). Fondo de Cultura Económica, pág. 133.

¹⁰ Scheller, Max, *op. cit.*, pág. 54.

¹¹ Scheller, Max, *op. cit.*, pág. 126.

que Scheller quiere analizar el ser del hombre total y vuelve la cuestión a desparramarse en otras ciento, como las aguas de una fuente al alejarse convertida en arroyuelos y meandros, algunos subterráneos. Y la pregunta inquietante aún subsiste: ¿qué es el hombre?

Platón buscaba hace siglos la mejor manera de definir la justicia y genialmente introdujo en el pensamiento occidental, no la respuesta sino el camino para encontrarla.

En la presentación socrática la idea se viste de esta sencilla explicación: si un mixto texto está escrito en dos transcripciones, una de caracteres menudos y otra de caracteres más grandes, será más fácil leer en el de caracteres grandes y luego examinar el otro de tipos más pequeños.

El alma y el Estado son análogos. Quien lee el ser de las cosas en el Estado lo lee también en el alma.

Y Platón se dedica con gran euforia a estudiar el Estado para buscar en él la justicia ¹².

En la situación contemporánea, el "Estado" de Platón es la Humanidad entera y la búsqueda afanosa de su ser, que es la misma indagación sobre el ser del hombre, se llama hoy Humanismo. Y en ese estadio de la exploración fatigosa nos encontramos hoy los hombres.

Pululan los humanismos. Etcheverry en un libro reciente menciona hasta cuatro ¹³, y eso que no incluye el humanismo naturalista ¹⁴ del mundo anglo-americano. El dinamismo avasallador parece estar en el humanismo marxista. Con visión certera en su libro admirable nos explica Buber cómo el hombre vive hoy la experiencia del colectivismo y muchos la viven con fe plena y sobre todo el goce enriquecedor de la acción.

Y todo este trabajo se hace "con gran espíritu de desnudo" con una osadía irresponsable que no respeta aún la misma seriedad de los contenidos intelectuales. Es aleccionador ver por ejemplo, a Sartre explicando el sentir de Marcel o Heidegger, nada menos que en la "precedencia que la existencia tiene sobre la esencia" ¹⁵ y oír a Heidegger ¹⁶

¹² Ver República, 368 d, 368 a.

¹³ Etcheverry, S.J., Auguste, *Le Conflict actuel des Humanismes* Presses Universitaires de France, 1955.

¹⁴ Ver Lalande, A., *Vocabulaire de la Philosophie* (5ème edit.) c.v. Humanisme. Ver sobre todo Lamont, Corliss, *Humanism as a Philosophy*. American Philosophical Library 194.

¹⁵ Sartre, J.P., *L'Existentialisme est un Humanisme*, Nagel 1946 pág. 17.

¹⁶ Heidegger, M. Carta sobre el Humanismo, (Traduc. Wagner de Reyna). En "Realidad", Nº 7-9, (enero 1948, pág. 16).

o Marcel¹⁷ desconociendo enfáticamente esa presentación de su parecer.

Los excesos en el decir de un Nietzsche enloquecido o las penetraciones irrespetuosas, falsas y forzadas en la intimidad de las almas al estilo de Dostoiewski o de Freud, dan a la expresión literario-filosófica del afán y la preocupación por el hombre un tono repelente¹⁸.

Mencionemos también el simplismo falsificador de los hechos en el que se construyen ciertos esquemas. El de Scheller, por ejemplo¹⁹ para explicar "la relación del espíritu con el fundamento del mundo" o el de los marxistas para sujetar las cosas al proceso dialéctico.

Pero precisamente esta situación que se ha tornado tan compleja y esta experiencia que se ha hecho tan dolorosa y esta audacia demolidora presagian la esperanza. Heidegger compara al filósofo con el leñador que se va abriendo paso en la espesura del bosque. Claro que para ello derriba árboles. Tanto ha derribado nuestra generación que no le queda sino el vacío de la nada o la gran esperanza.

Marcel se ha convertido en el heraldo de esa gran esperanza; pero no es el sólo; son muchos ya los que avizoran en el futuro purificado de los excesos del individualismo y el colectivismo un hombre que encuentra la explicación y la hondura de su misterio explicitada en su religación esencial a Dios, en su relación dialógica con otros hombres, en su referencia al mundo de las cosas con quienes tiene recíproca relación de hacer y padecer, pero sobre todo en su referencia a sí mismo por el amor natural del todo que es como Santo Tomás caracteriza la función específica de la persona²⁰.

Persona, Sociedad y Libertad serán a no dudarlo, los temas que sucedan a angustia, dialéctica y existencia en el incesante iluminar la hondura de su propio ser en el que el hombre se ha visto empeñado desde que empezó a pensar.

Los límites del alma están más allá de tu última pasada, oh viajero, y eso aunque sigas viajando por todos los caminos. Tan hondo es el misterio de su mundo". (Heráclito - fragmento 45).

¹⁷ Marcel, *L'Homme problématique*, pág. 21.

¹⁸ Parece innecesario dar más detalles sobre teatro y novela contemporánea.

¹⁹ Buber, *op. cit.*, pág. 117-144. La fina y certera crítica del simplismo de Scheller.

²⁰ Ver Mouroux, J., *Le sens chrétien de l'homme*.

II

Nuestra exposición de anoche determinó el aspecto particular de la cuestión del humanismo que nos interesa estudiar: Hoy se recurre al humanismo para buscar en él el ser del hombre, de la obra del hombre.

Ante la imposibilidad de agotar la esencia del hombre por una ciencia, o aún por la Antropología Filosófica, nuestra generación se ha puesto a pensar si no sería la totalidad de los hombres y de su obra lo que mejor refleja el ser de lo que somos cada uno de nosotros ²¹. Así se plantea hoy el problema del humanismo.

Y la cuestión no es privativa de alguna escuela o grupo filosófico: han intervenido en ella católicos, protestantes, ateos, marxistas, existencialistas, racionalistas, liberales, naturalistas.

Ha sido objeto de frecuentes discusiones públicas: En el Congreso Internacional de Filosofía de Amsterdam, 1948, el tema central de estudio fué: "El hombre, la humanidad y el humanismo" ²². La cita de Amsterdam tuvo una especial significación porque en ella por primera vez intervinieron marxistas soviéticos no siempre para exponer o dialogar sino en no pocas ocasiones para imponer su humanismo, su visión del hombre nuevo.

Como el tema no pudo ser esclarecido en el ambiente de Amsterdam el año 1949 les Rencontres Internationales de Genève organizaron una serie de conferencias y discusiones sobre el tema del Humanismo a la que asistieron representantes autorizados de las varias formas de concebir el humanismo ²³.

La UNESCO en su afán de esclarecer o ayudar a proyectar luz nueva que esclareciera el asunto promovió en su symposium de 1950 una amplia discusión sobre "Los fundamentos filosóficos del humanismo". Tema al que volvería más tarde cuando la reunión de Florencia. Julián Huxley, entonces Director General de UNESCO en un "Con-

²¹ Etcheverry *Le conflit actuel des humanismes*. Presses Univ. de France, 1955. Essor de l'Humanisme, p. 5.

²² Ver: *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*. Amsterdam, 1948 (August 11th-18th).

En todas las revistas de filosofía pueden consultarse crónicas y comentarios del Congreso. Ver especialmente: *THOUGHT*, XXIV, (1949) pp. 47-71.

²³ Ver: *Pour un nouvel humanisme*. Rencontres Internationales de Genève 1949. A la Baconnière, Neuchatel.

greso Internacional de Humanismo y Cultura Ética" reunido en Amsterdam (Agosto 1952) definió el humanismo con esa candorosa descripción que se ha prestado a tantas interpretaciones festivas: "una fe vaga pero sonrosada en el progreso humano, un respeto semireligioso por las ciencias naturales y la psicología y una arraigada convicción de que el hombre puede desempeñarse en este mundo sin necesidad de Dios".

Con más hondura y seriedad definió Heidegger el Humanismo en su respuesta a Jean Beaufret ²⁴. Le había precedido Sartre en su presentación del existencialismo como un humanismo ²⁵.

El tema pues del Humanismo tiene hoy una vigencia muy activa en el pensamiento contemporáneo, pero en su esclarecimiento no podemos empezar por una definición cualquiera que ella fuese puesto que las diferencias doctrinales han cargado de tantas resonancias efectivas el tema ²⁶.

²⁴ Heidegger. Carta sobre el Humanismo, ya citada.

²⁵ Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Nagel 1946, p. 92-94.

²⁶ Ejemplos de estas varias definiciones son las que aquí citamos.

MARX: Le Communisme se présente comme naturalisme achevé qui est identiquement humanisme et comme humanisme achevé qui est identiquement naturalisme, il est la véritable solution de la lutte entre existence —apparence phénoménale et essence, entre objectivation de soi et manifestation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et espèce" (del Manuscrito Económico-Filosófico 1844) citado por Cálvez, J. Y *La pensée de Karl Marx*, Aux Editions du Sevil, 1956, p. 516.

HEIDEGGER: Para entender la definición de Heidegger, o descripción semántica, hay que recordar que en alemán no se usa término vernáculo, sino el latino: *humanismus*, dice, pues, Heidegger: "El *humanum* señala en la palabra la humanitas la esencia del hombre. El "ismus" indica que la esencia del hombre quiere ser entendida esencialmente. Este sentido tiene la palabra humanismo en cuanto palabra. Devolverle un sentido sólo puede significar: re-determinar el sentido de la palabra. Esto demanda, en primer lugar, experimentar la esencia del hombre más originariamente; y después mostrar hasta que punto esta esencia deviene histórica a su manera. La esencia del hombre estriba en su existencia. Esto importa esencialmente —es decir: desde el ser mismo—, en cuanto el ser acontece, en la verdad del ser, al hombre como ec-sistente para la guardiania de la verdad del ser. "Humanismo" significa ahora, en el caso de decidirnos a retener la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, pero de modo que, en consecuencia, no sea de mayor monta precisamente el hombre sólo, en cuanto tal".

(*Carta sobre el Humanismo*, (Trad. A. Wagner de Reyna. Realidad 7 y 9, p. 348).

SARTRE: "Mais il y a un autre sens de l'humanisme, qui signifie au fond ceci: l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au coeur, au centre de ce dépasse-

Nuestro camino, más modesto y más riesgoso, será presentar los diversos sistemas que vindican para sí el apelativo de humanistas para tratar de descubrir en ellos las notas constantes que deben integrar la noción del humanismo.

Y como primer sistema humanista debe mencionarse el racionalismo. Los filósofos vitalistas de la generación pasada y los existencialistas de la nuestra se regocijan en presentarse a los griegos como los precursores del racionalismo. Para citar tan sólo un ejemplo Scheller en su ensayo sobre "La idea del hombre y la historia" nos presenta al griego tratando de indagar el puesto que el hombre tiene en la naturaleza, en su búsqueda inventó la razón, el logos como característica del Eidos

ment. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme —non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement— et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste". (L'Existentialisme est un Humanisme, Nagel. 1946, p. 92-93).

MARITAIN: "Disons que l'humanisme (et une telle définition pout elle-même être développée suivant des lignes tres divergents) tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain, et à manifester sa grandeur originelle en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (enconcentrant le monde en l'homme-, comme disait à pou pres Scheler, et en-dilatant l'homme au monde); il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces creatrices et la vie de la raison, et travail a faire des forces du monde physique des instruments de sa liberté". (J. Maritain, *Humanisme Integral*, Aubier 1936, p. 10).

VASALLO: "Idealismo, naturalismo y existencialismo son casos o formas de aquel tipo de concepción del hombre al que le conviene el nombre de humanismo, en el sentido propio del término. Sin querer entrar en una vana querella de palabras, llamaremos humanismo a aquella interpretación del hombre que lo concibe como ente radicalmente creador. Creador de su destino, del mundo humano de la historia y de la misma verdad del conocimiento. El hombre del humanismo es iniciativa y creación; artifice de su vida y arquitecto de su mundo. Por tanto, está escrito en la misma esencia del humanismo su repudio consciente e implícito de toda trascendencia" (*La idea del hombre y la trascendencia*, Revista de la Univ. de Buenos Aires, Enero-Marzo 1951).

DELMAS: "Por humanismo débese entender una actitud intelectual que implica dos afirmaciones especiales: que existe una naturaleza humana, y que el ser humano se caracteriza por la vida del espíritu.

De ese modo, el humanismo consiste en reconocerle al hombre un sitio definido en el universo y al espíritu un sitio privilegiado en el hombre. Dentro de esos límites, puede el humanismo combinarse de diversas maneras: ya sea, por ejemplo, se fundamente en una idea religiosa —justificando la dignidad de la naturaleza humana en virtud de alguna semejanza de esa naturaleza con la naturaleza divina, o de al-

humano, uniéndolo a la naturaleza y separándolo de ella²⁷. El griego fué el primer antinaturalista dice Nietzsche quien se duele con la muerte del hombre auténtico cuando Apolo venció a Dyonosios.

Y ese nuevo elemento introducido por los griegos va a tomar la primacía en la consideración del ser, el pensar y el existir del hombre. La premisa fundamental del racionalismo auténtico es esa; y su espíritu, logos o razón hecho idea tiene la pretenciosa audacia de ser la explicación y la sustentación del mundo. La razón es creadora²⁸. Ella ha introducido en el mundo el progreso que significa saber, moralidad y religión. De la razón brota la auténtica libertad del hombre, el espíritu de empresa en la interpretación y creación del mundo. La razón tiene en sí su soporte y su medida, excluye toda trascendencia y todo misterio, reclama la libertad como la condición de su existir por eso la moral es autonomía y con sereno optimismo asiste la razón al pasar segura de su triunfo. El humanismo racionalista es esencialmente optimista: "Yo soy idealista —nos va a decir Brunschvieg— porque el idealismo

guna finalidad en Dios— o por el contrario, acepte tan sólo una base positiva: la naturaleza humana como valor fundamental.

Pero, ya sea cristiano o laico —y dentro del laico, ya sea burgués o marxista— el humanismo siempre comporta un cierto grado de humanismo, pues consagra el destino del hombre a la realización de una idea preconcebida del mismo, así como un cierto grado de optimismo, pues implica la creencia en un absoluto que domine las contingencias de la historia y presta sentido a la vida.

Ciertamente la desesperación nunca es una actitud humanista". (Frente al drama del mundo moderno, Revista de la Univ. de Buenos Aires, Enero- Marzo 1951, pág. 61).

LAMONT: "To define twentieth-century Humanism in the briefest possible manner. Inwould say that it is a philosophy of joyous service for the greater good of all humanity in this natural world, according to the method of reason and democracy". (Humanism as a Philosophy, American Philosophical Library, 1949, p. 18).

El Vocabulario de Lalande, edic. 5ª, ofrece cuatro acepciones distintas del concepto "humanismo". Ver "Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie". Press. Univ. de France, 1947, págs. 406-411).

Ferdinand Robert ha hecho un ensayo de definición del Humanismo, sobre todo como fenómeno cultural en su trabajo: L'Humanisme, Essai de définition, Societé d'Editions des Belles Letres.

Henri Soubier ha llamado la atención sobre la importancia que el concepto de naturaleza tiene en todo esfuerzo serio de definir o precisar conceptualmente lo que significa el humanismo. Ver sus "Notes sur l'Anti-Humanisme à propos de Berulle", Dieu Vivant, 23, p. 145-150.

²⁷ Ver: Scheler M. La idea del hombre y la historia, (Traducción Gaos) Espasa Calpe, Argentina, 1942, p. 63.

²⁸ Ver: Brunschvieg: Le progrès de la conscience dans le philosophie occidental, Paris.

es la única doctrina que no ofrece dificultad ni reserva alguna en la definición del ser por el progreso" ²⁹.

Y en el transfondo de este pensamiento hay una clara transposición entre la razón del hombre, del individuo que es Pedro y la Razón universal que es lo que este humanismo racionalista sobre todo considera.

Por eso hemos hecho antes la afirmación de que estos humanismos quieren explicar por la totalidad el ser del individuo humano, responder con la humanidad a la pregunta ¿qué es el hombre?

Y la respuesta del racionalismo, de esa especie de panteísmo de la razón deificada, donde el hondo vivir humano se ve tan poco representado en un esquema racional tan pálido y tan seco es tan incompleta, que pronto aflora la protesta vital rechazando el dominio de la razón racionante sobre toda la dimensión de la vida desde el nacer hasta el morir.

El hombre protesta contra esta explicación que desconoce, ignora u olvida lo mejor de su ser: porque en el racionalismo no hay lugar para la intuición y la vida del conocer es mezcla de intuir y de razonar, siendo la primacía para el intuir sobre el razonar.

En el racionalismo no hay lugar para amar, ni para la búsqueda del bien que prolonga al hombre hasta la dimensión de la cosa amada. Tan auténticamente humano como el pensamiento es el amor.

En la vida humana junto al nacer y su promesa está el morir. La muerte reclama una explicación, como la reclama el desorden, lo feo.

Lo no comprendido en la explicación racionalista del hombre, lo vivido, lo auténtico, no lo conceptuado o sujeto a las mallas de una red conceptual protestó siempre contra todo racionalismo. El mensaje de Diótima es tan humano como la intuición de la forma del Bien.

Entre los grandes razonadores modernos de esa protesta vital contra el empobrecimiento racionalista está la obra de Nietzsche. El movimiento existencialista ha sido la culminación moderna de esa actitud de protesta.

La afirmación fundamental del existencialismo es la prioridad de la existencia sobre la esencia ³⁰. Semánticamente eso significa el nombre: la doctrina —de la esencia del existir— la mismidad de la existencia.

²⁹ Ver: Brunschvig, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1928, p. 6. (Cita de Etcheverry, *op. cit.* p. 36).

³⁰ Ver: Sartre, *loc. cit.*

La prioridad del existir sobre el ser esencia lleva como de la mano la otra dimensión existencial, la de la singularidad de cada una de las existencias.

Frente al proceso dialéctico implacable y, en su esencia, uniforme de la idea desenvolviéndose, está toda la contingencia de vivir, la aventura que significa el existir de cada día, la conjunción de lo previsto e imprevisto, lo que es y lo que no es —el ser y la nada— la vida y la muerte. En el proceso de la idea realizándose, junto al orden está el desorden, está lo nauseabundo, está la vulgaridad.

Esta es, entonces, la tercera característica del movimiento existencial la demanda insistente de que todo el ser, todo el existir sea incorporado a la visión del hombre que debe presentar un humanismo auténtico.

La actitud inicial de la indagación existencial, no puede desconocerse, tiene su grandeza. Pero el proceso de la búsqueda se diferencia en los diferentes existencialismos y en algunos es de antemano dirigido hacia negaciones tremendas.

El indagar del filósofo puede tener el sentido auténtico y espontáneo de quien busca llevado de su admiración o tiene en algunos casos las características de la instructora en un proceso criminal: El juez instructor tiene construido un esquema del delito, ha visto de antemano cual es la explicación de los hechos y va dirigiendo hábilmente las preguntas para que las respuestas del acusado converjan hacia su explicación.

En la indagación existencial de algunos pensadores o algunas escuelas, la posesión anticipada de una respuesta es clara y procede no sólo la elección de las preguntas sino la temática de lo investigado. Yo no lo he leído en Sartre, pero siempre que he leído a Sartre encuentro como reflejos del postulado de Schopenhauer: "La realidad —el mundo en su totalidad— fueron hechos por una voluntad que no tuvo razón que la dirigiera, que no tiene razón que la dirija y que no tendrá jamás razón que lo oriente, la vida es ilógica, es un error", es un absurdo dirá Sartre. La actitud del que sabe, según Schopenhauer, es el pesimismo, la actitud del que piensa es la angustia existencial, dice Sartre.

¿Dónde está la enseñanza acerca del hombre, la doctrina humanista de este mensaje?

En un lenguaje de oropelas, en metáforas audaces, en diagnósticos psicoanalíticos del ser que confunden a veces por sus reflejos, se nos comunica una enseñanza acerca del hombre, que desvestida de sus aderezos en su brutal desnudez nos dice: el hombre es una criatura absurda, el ser del hombre es el ser para la muerte. Sólo debe preocupar-

se de ser la auténtica expresión de sí mismo, determinarse a sí propio en su libertad.

Este mensaje pretende llamarse humanismo. En la cita anteriormente hecha del texto de Sartre en que define su sentido de humanismo (vide supranote 6) hay que observar la noción de trascendencia con la que el término se asocia y se prolonga en su significación. Sartre quiere que de algún modo el individuo realice en sí toda la humanidad.

Kant había escrito que la forma de la moralidad es el imperativo categórico y su expresión la conciencia de la ejemplaridad universal que el hombre intuye y acepta en su acción.

Sartre retoma el pensamiento afirmando que el hombre al obrar auténticamente debe reconocer que toda la humanidad, de algún modo, se expresa en la singularidad.

Es interesante observar como se repite la intuición socrática de la analogía en el sentido de comunidad en el ser, entre el hombre y la sociedad. Pero es también necesario constatar cuantas cosas del hombre y de la humanidad están ausentes de esta concepción del humanismo.

La singularidad, el fluir móvil, la integridad primera del existir no constituye el ser del hombre. Heidegger en su carta sobre el Humanismo reclama para éste la indagación sobre la esencia del hombre. El hombre del existencialismo no tiene esencial, ni siquiera posesión de la propia existencia, sino ve su haber reducido a la posibilidad de decidir auténticamente este momento de su vivir.

Así ha concebido Sartre su humanismo existencial —o su existencialismo humanista— Es ciertamente triste ver que al término de una búsqueda que empezó tan cargada de promesas se llegue a resultados tan pobres³¹.

Más vigencia que la noción de humanismo existencialista ha tenido y tiene el humanismo marxista. Más aún: los marxistas vindican casi la exclusividad en el uso y sentido del término: humanismo y marxismo son convertibles, dirá una lógica marxista porque el marxismo es el humanismo y el humanismo es el marxismo.

Históricamente una razón los avala en su pretensión, cuando el término humanismo sólo tenía en el tráfico cultural del tiempo el sentido de un método pedagógico tradicional, contrapuesto a las nuevas escuelas de pedagogía. Marx empleó el término en la acepción de doctrina del hombre, explicación completa de su ser.

³¹ Hablamos de esta forma o doctrina existencial porque es la que ha vindicado para sí el apelativo de humanismo. En Jaspers o Marcel la diferente actitud ante la existencia permiten diversas conclusiones acerca del ser del hombre.

Cada vez es más seria la consideración del marxismo no sólo como un sistema económico, ni un instrumento de lucha política, sino como un sistema filosófico que por centrar sus consideraciones en torno del hombre recibe como propiedad el apelativo de humanismo³².

La esencia del sistema es una organización del pensar y el hacer para liberar al hombre del despojo que de su ser han hecho Dios o la razón, el Estado y el capital, abstracciones, no seres independientes del hombre que las hace.

El sistema, además de este contenido humano, centrado en el hombre, tiene una profunda resonancia porque es el reflejo de lo vivido y se expresa en términos que la mayoría de los hombres puede captar. El Marxismo replica hace como eco de la vida de Marx.

Nacido en un hogar judío, Dios estuvo ausente de su infancia: su padre se había hecho bautizar en la iglesia luterana, por una conveniencia —continuar su trabajo de abogado— no creía en el cristianismo y había renegado del judaísmo.

Y esta falta de vivencia religiosa la experimenta toda su vida. El cristianismo que él conoció fué un seco racionalismo simbolista, como el de Strauss y el de Baver.

Más tarde, en la lucha política en el esfuerzo de intelección del mundo, jamás escuchó el llamado grande del misterio de Dios.

Hay en Marx un sentido arreligioso de la vida, del devenir, de la historia. Su llamada a desposeer a la humanidad de Dios es una consecuencia de su sistema dialéctico pero no una postura combativa. Algo así como el automóvil ha sacado del mercado al coche de caballos, como la locomotora desplazó la diligencia así la vigencia del materialismo dialéctico desplazará a Dios, piensa Marx.

La razón y el estado son otros dos usurpadores que en el sentir de Marx deben ser debelados, la oposición a ellos es más violenta porque los vió más entremezclados en su vida.

Marx empezó muy temprano en su vida una árdua brega intelectual: estudió en los círculos más especializados, el Doktor Club de Berlín, por ejemplo, los desarrollos y aplicaciones de la doctrina hegeliana. Su saber no fué sólo de información culturalista sino que se adentró en un serio esfuerzo crítico, por ejemplo, en su tesis doctoral que versó sobre el concepto de naturaleza en Demócrito y Epicuro.

³² Una bibliografía completa y presentada ordenadamente acerca del Marxismo puede encontrarse en el libro de Y. Calvez que ya hemos citado y que ha sido saludado por la crítica francesa como el libro definitivo sobre el pensamiento marxista.

Calvez. *La pensée de Karl Marx*, Aux Editions du Senil, 1956. Ver también el libro penetrante de Pierre Bigo, *Humanisme Marxiste*, Presses Universitaires de France, 1954.

De esa frecuentación filosófica Marx recogió las grandes intuiciones y los soportes intelectuales de su concepción del mundo y de la historia: el proceso dialéctico, el materialismo y el naturalismo.

Pero, además, esa experiencia grabó en su alma un profundo desprecio por el saber sin su correlativo natural en la acción. Le hirió la despreocupación con que esos filósofos y maestros de filosofía razonaban sobre el mundo sin tener en cuenta el mundo real. No era justo que una razón impersonal, un saber irreal gobernara el mundo!

Más violenta fué aún la experiencia que Marx vivió de la alienación, la desposesión que el Estado hace del hombre. La primera zona de contacto fué la de la propiedad privada: pobres indigentes ocuparon lugares de recreo, cotos de caza de grandes propietarios. Marx desde un periódico político-cultural que dirigía, apoyó a los indigentes. El Estado los desalojó con la fuerza pública.

La segunda vez fué en su vida personal: Marx se sintió despojado por el Estado del derecho a expresarse libremente, a vivir en el propio suelo patrio o aún en el extranjero. Y al creerse así desposeído Marx objetivó al Estado como un usurpador, el que alienaba al hombre de partes vitales de su ser.

Abundando más en la reflexión, viviendo más intensamente su experiencia humana Marx encontró que más poderosa, más organizada, más injusta que la misma alienación por el Estado o por la razón era la alienación del hombre por el dinero, por el capital. El trabajador, el obrero se ven despojados del fruto de su trabajo por el valor dinero que asociándose llega a transformarse en capital.

Más poderoso que la razón o el Estado en el capital encuentra Marx la perfecta expresión de lo que en el proceso dialéctico llamaba Hegel "alienación". La conciencia de la idea al subjetivarse en tesis objetiva crea la antítesis todo lo que es el no-yo. Pero como la primacia en el ser corresponde al yo, todo lo que es del no-yo de algún modo le pertenece. Alienación es el proceso por el cual este paso del ser yo al del no-yo.

La tesis aquí es el trabajo, el trabajo manual, sujeto pleno del valor, merecedor de todo el beneficio; para su gestión su ordenamiento se desposee de algo de su bien y comunica al no-trabajo algo de su valor económico. Pero esta desposesión gradualmente se acentúa y se forma una verdadera antítesis del trabajo en el capital.

Esta era, en el sentir de Marx, la situación de la historia en 1850-1867 cuando compuso su famosa obra. Frente a esta desposesión del hombre, Marx concibe como ideal de su vida luchar para liberar al hom-

bre del despojo de que ha sido víctima. Luchar para asociar su esfuerzo y adelantar el proceso dialéctico que producirá la verdadera liberación del hombre.

Y este esfuerzo lo hace en el nombre del hombre, para el hombre, con las fuerzas del hombre. El hombre es el centro de perspectivas del comunismo por eso este sistema se ha llamado desde sus comienzos humanismo. Analizando la cita aducida más arriba, (ver nota 6) hay que llamar la atención sobre los términos más significativos del esquema conceptual: naturalismo-humanismo-solución de los conflictos que allí se citan.

El naturalismo limita desde el comienzo la discusión a la más estricta inmanencia. Desde la naturaleza, con las fuerzas de la naturaleza se acabará, se culminará el proceso dialéctico que establezca el reinado del hombre.

El advenimiento del humanismo comunista detendrá la oposición dialéctica pues será la solución de las tensiones entre individuo y especie, libertad y necesidad, etc.

Pero ¿en qué consiste este humanismo? De nuevo aparece aquí la analogía entre el ser del individuo y el de la comunidad humana en la que, como hemos dicho antes, se basa la moderna indagación humanista.

Marx habla frecuentemente del "ser genérico" del hombre³³, este ser lo describe a veces como la sociedad, como el hombre universal.

Dice Calvez, parafraseando a Marx: el comunismo es el hombre social. El hombre apto a desplegar todas las virtualidades y capacidades de su naturaleza, apto a coincidir con su ser genérico, apto a realizarse dentro de las dimensiones de la especie³⁴.

Para esta realización más plena de su ser, el hombre de ganar de nuevo lo que la alienación le ha quitado. ¿Cómo hacerlo? Mediante la educación. La educación de los dirigentes en la intuición del proceso dialéctico. La educación de las masas en el conocimiento de la alienación de que ha sido víctima.

La educación llevará a unos y a otros a la praxis, es decir al hacer medido por el pensar y al pensar gobernado por el hacer³⁵. La praxis es el instrumento del diálogo entre el hombre y la naturaleza humanizando a esta, transformándola en útil o habitable para el hombre.

Pero el humanismo marxista no se completa con la humanización de la naturaleza, pide la socialización del hombre. Socializar es destruir

³³ Calvez, *op. cit.*, ver págs. 395; y 519-544.

³⁴ Calvez, *op. cit.*, pág. 538.

³⁵ Etcheverry, *op. cit.*, pág. 118.

los últimos vestigios de la alienación por el Estado o por el Capital para construir las condiciones de la auténtica libertad del hombre. En esa humanidad socializada, la vida, el valor, la felicidad de cada hombre, serán solidarios de la vida, el valor, la felicidad de todos. El trabajo será el instrumento por excelencia del servicio común. El camino de la socialización es la revolución.

En un horizonte sin Dios, ateo con un ateísmo postulativo que diría Scheller, es decir un ateísmo que es el supuesto o primera premisa de la construcción materialista, dialéctico, es decir, sujeto a un proceso de cambio necesario, Marx presenta su mensaje sobre el hombre, construye su humanismo.

Es la presentación del ideal al que llegará por una feliz falla del proceso necesario la humanidad, es parte de la explicación del camino oscuro y laborioso que la humanidad lleva recorrido de su comienzo, pero ¿es este humanismo una explicación del hombre, es mi explicación, tu explicación?

III

Llegados a esta etapa final, vamos, señores a resumir las lecciones recibidas en la presentación de los varios humanismos que hoy se disputan la explicación del ser del hombre.

Vamos a medir la verdad de estos humanismos con la única medida auténtica, la del hombre.

Vamos a exponer las "razones seminales" que maduras dan la cosecha abundante del humanismo cristiano.

Todo auténtico humanismo supone una antropología.

¿Qué es el hombre? no es la seca razón del humanismo racionalista, ni la existencia afirmándose auténticamente en el sentido existencialista, ni el ser genérico de la humanidad realizándose en el hombre social.

Hace muchos siglos San Agustín se hacía ansioso la misma pregunta y buscó constantemente la respuesta: al sondear el abismo de la Trinidad, como al narrar la Historia Santa; al exponer los principales libros bíblicos, como al dibujar los perfiles de la historia futura, siempre buscó la luz que iluminó el rostro interior, que penetra en el hombre interior, que esclarece la intimidad del corazón humano.

Por eso está tan cerca de nosotros. Por eso los nombres que nos suenan familiares de los autores que en nuestro tiempo dialogan en-

tre sí o consigo mismos sobre el hombre, recurren consciente o inconscientemente a los temas agustinianos.

San Agustín no acepta que el hombre sea definido por un principio, aunque este sea tan alto como la razón, pues entrevé y sobre todo siente las críticas que los vitalistas, los existencialistas de todos los tiempos hacen al racionalismo.

En una descripción muy parecida a un análisis existencial San Agustín dirá que el hombre es un ser que fluye en el tiempo, permanece en la memoria, anticipa el bien del futuro en la espera. El hombre existiendo pasa, pasando queda, permaneciendo espera: Tiempo, Memoria y Esperanza, temas de ayer y de hoy.

Heidegger orientó una nueva tendencia metafísica, publicando en 1926 su "Ser y Tiempo" dando al existir y a la temporalidad una prioridad en el plano de la especulación, que había perdido desde que desaparecieron los ecos del libro XI de las Confesiones de San Agustín.

Bergson, muy al comienzo de su conversación con el público por medio de sus libros, editó sus "Ensayos sobre los datos inmediatos de la Conciencia" y pocos años más tarde su trabajo sobre "Materia y Memoria"; adentrándose con precisión de sabio y visión de artista ³⁶ "...a aquel campo grande y palacio maravilloso —como dice San Agustín— de la memoria en el cual están los innumerables tesoros de las imágenes que entraron a ella por las puertas de los sentidos".

La coincidencia entre los estudios bergsonianos y las preferencias intelectuales de San Agustín no es sólo en los temas generales sino en cuestiones tan particulares como, por ejemplo, la duración ³⁷ o las sensaciones efectivas ³⁸.

Más en nuestros días, y más cerca de nosotros, Gabriel Marcel, ha dibujado los perfiles imprecisos de la esperanza llevándonos desde la honda cripta del alma a los confines donde el deseo se afirma en lo futuro y trae en rescate una honda seguridad de lo presente.

Marcel ha descrito en "Homo Viator" ³⁹ las apariencias de la esperanza, y por las formas ha entrado hasta sus secretas galerías que dan acceso al ser mismo del esperar y allí encuentra esa misma comunión con el indestructible que encontraba San Agustín cuando decía ⁴⁰:

³⁶ Lib. X, Cap. VIII.

³⁷ Confesiones, Lib. XI, Cap. XVIII. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Cap. II.

³⁸ Confesiones, Cap. XIII. *Essai*, Cap. I "Les sensations affectives" págs. 25-29.

³⁹ *Esquisse d'une Phénoménologie et d'une Métaphysique de l'Espérance*, *Homo Viator*, pp. 39-91.

⁴⁰ Confesiones, Lib. XI, Caps. XXIX y XXX.

"Mas yo he hablado y tratado de los tiempos, cuyo orden ignoro, por lo que mis pensamientos y lo más íntimo de mi alma se ven deshechos y destrozados con la tumultuosa multitud de variedades y mutaciones de estas cosas temporales, hasta que purificado y liquidado en el fuego de vuestro amor, me pueda incorporar y unir con vos. Entonces quedaré firme y consolidado en vos, de modo que conserve en mi alma vuestra verdad, que es el modelo por donde me formásteis"

Y no sólo Marcel, Bergson o Heidegger sino Machado, Zubiri o Pedro Laín Entralgo se ocupan en nuestros días de la memoria, el tiempo o la esperanza.

En la segunda parte de "Naturaleza, Historia y Dios" Xavier Zubiri expone los afanes del acontecer humano en limpio pensar agustiniano; con prosa impecable pero dura, dice Zubiri ⁴¹:

"La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero "estar pudiendo": es, en rigor, "hacer un poder".

La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente, no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas".

Lo que San Agustín en su hirviente palabra así presenta ⁴²:

"En tí es, oh alma mía, en donde mido los tiempos. No quieras ahora estorbar mi atención con preguntarme el por qué, ni a tí misma te inquietes y perturbes con tus antecedentes, afecciones o preocupaciones. En tí misma, vuelvo a decirte, es donde mido los tiempos: porque lo que mido es aquella misma imagen que en tí hicieron las cosas cuando iban pasando, la cual queda impresa en tí, y permanece aún después que ellas han pasado ya; y no mido las mismas cosas que pasan, y que al pasar dejan aquella impresión; y esa es la que tengo presente, y la que mido, cuando mido los tiempos".

Usando de la mágica armonía de su lenguaje, también Machado ha entrado

"En esas galerías
sin fondo del recuerdo
donde las pobres gentes
colgaron cual trofeo
el traje de una fiesta
apolillado y viejo..."

⁴¹ Naturaleza, Historia y Dios. Ed., Poblet, Buenos Aires 1948, pág. 349.

⁴² Confesiones, (Lib. I, Cap. XXVII).

Por esas galerías

"Avanzó en el sueño
cegado por la roja luminaria
y en la cripta (sintió) sonar cadenas
y rebullir de fieras enjauladas".

Por esas secretas galerías camina el poeta seguro, indiferente a los afanes de la vida haciendo eco de la voz de la esperanza:

"Ya nada importa ya que el vino de oro
rebose de tu copa cristalina,
o el agrio zumo enturbie el puro vaso...

Tú sabes las secretas galerías
del alma, los caminos de los sueños,
y la tarde tranquila
donde van a morir... Allí te aguardan
las hadas silenciosas de la vida,
y hacia un jardín de eterna primavera
te llevarán un día"⁴³.

Y el tema de la esperanza reaparecerá dando respuesta a la pregunta ansiosa y desgarrante:

"¿Y ha de morir contigo el mundo mago
donde guarda el recuerdo
los hálitos más puros de la vida,
la blanca sombra del amor primero
la voz que fué a tu corazón, la mano
que tú querías retener en sueños,
y todos los amores
que llegaron al alma, al hondo cielo?

¿Y ha de morir contigo el mundo tuyo,
la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
¿Los yunques y crisoles de tu alma
trabajan para el polvo y para el viento?"⁴⁴

Cuando alumbra la esperanza:

"Tornarán con luz del fondo ungidos
los cuerpos virginales a la orilla vieja..."

La esperanza baña de luz e hila y anuda los retazos del recuerdo:
sin ella lo vivido, lo que se vive flota y se esfuma:

⁴³ Obras Completas de A. Machado. Ed. Séneca, México, pág. 109.

⁴⁴ Ob. cit., pág. 113 y 114.

“Les falta el hilo que el recuerdo anuda
al corazón, el ancla en su ribera,
o estas memorias no son alma, Tienen
en sus abigarradas vestimentas
señal de ser despojos del recuerdo,
la carga bruta que el recuerdo lleva”.

Vivir humanamente es fluir en el tiempo, permanecer en el recuerdo, anticipar el futuro en la esperanza.

La vida no es sino lógicamente distinta del hombre que la vive. Por eso iluminar la vida humana es alumbrar el misterio del hombre y este es el quehacer de la Antropología. Entremos pues a esta tarea siguiendo los vestigios de San Agustín.

San Agustín encuentra el tiempo en todas partes: aficionado a la música halla que el tiempo es el secreto de su arte y que las medidas que modulan los sonidos tienen su asiento en el tiempo.

Joven, ambicioso de honores, estudió Retórica para hallar que la gracia del decir depende no sólo de la verdad de la idea sino de la belleza de la forma que la enuncia y que la armonía de la palabra, como la de la música, toma del tiempo su medida.

En sus andares filosóficos conoció las doctrinas neoplatónicas y estoicas y hubo de pensar en los problemas de la duración infinita anterior a las cosas durantes y en el renacer perpetuo. Para encontrar, si no la fórmula que contestara las preguntas, si al menos el instrumento que le ayudara a esclarecerlas, ansiosamente “volvió y resolvió la idea del tiempo”.

La afanosa búsqueda cesó por un momento cuando creyó llegado su espíritu al puerto de la verdad, pero al tratar de anclar en él se encontró en la prisión de las doctrinas maniqueas. Luchó para salir de ella; muchas veces volverá al asalto de esa fortaleza y una de sus grandes armas de combate será la doctrina sobre el tiempo y la creación que las Escrituras nos proponen.

Cuando Agustín conoció al verdadero Dios comprendió su grandeza y puso junto a su eternidad la fluidez movедiza de lo humano para así mejor comparar a Dios y al hombre y de esta comparación ha surgido el esbozo admirable de las diversas cuestiones sobre el tiempo que forman el libro XI de las Confesiones.

Dios y el mundo se vinculan entre sí por la creación; la creación es el resultado de aquella voz y aquella palabra que dijo: “Hágase la luz y la luz fué hecha”, pero la palabra misma nos invita a la inteligencia: ¿Cómo fué esa palabra? Las palabras que oímos los hombres dichas

en el tiempo suenan sus sílabas la segunda después de la primera y así las demás por su orden hasta que sonó y pasó la última después de todas y a ella se sigue el silencio⁴⁵. Pero, ¿cómo es posible imaginar cosa idéntica en la palabra de Dios que hizo los mundos?⁴⁶.

“Vos hicisteis todos los tiempos, y sois antes de todos los tiempos; ni es imaginable un tiempo, en que pueda decirse que no habia tiempo. Conque es imposible ha'llar algún tiempo, en que hayáis estado sin hacer algo; porque aquel mismo tiempo vos le habríais producido, y ningún tiempo puede ser coeterno a vos, porque vos sois permanente; y si el tiempo lo fuera, no fuera tiempo.

Pero ¿qué cosa es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlos? ¿Quién es el que puede formar idea clara de lo que es el tiempo, de modo que se lo pueda explicar bien a otro? Y por otra parte, ¿qué cosa hay más común y más usada en nuestras conversaciones que el tiempo? Así entendemos bien lo que decimos, cuando hablamos del tiempo y lo entendemos también, cuando otros nos hablan de él.

Pero, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicarme'lo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir, que sé con certidumbre, que si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; y si ninguna sobreviniera de nuevo, no habria tiempo futuro; y si ninguna cosa existiera, no habria tiempo presente”.

Las respuestas fáciles e imprecisas nos satisfacen al grande y constante indagador: “No es el tiempo el movimiento de los cuerpos”⁴⁷. “Oí decir a un hombre docto que el tiempo no era otra cosa que el movimiento del sol, de la luna y de los astros; pero de ningún modo me conformé con su sentir”⁴⁸, y dando la razón de su disenso, añade que el movimiento de los atros y luces celestiales señala los tiempos, los años y los días, pero no es eso lo que él desea saber sino la fuerza y la naturaleza del tiempo.

Antes de hallar la respuesta, pregunta hablando con propiedad, ¿es exacto que existen tres diferencias de tiempo?⁴⁹.

“Lo que es cierto y que clara y patentemente se conoce es, que ni lo pasado es o existe, ni lo futuro tampoco. Ni con propiedad se dice, tres son los tiempos pasado, presente y futuro;

⁴⁵ Lib. XI, Cap. VI.

⁴⁶ Lib. XI, Caps. XIII y XIV.

⁴⁷ Ibid., XXIV, in fine.

⁴⁸ Ibid., XXIII initio.

⁴⁹ Lib. XI, Cap. XX.

y más propiamente acaso se diría, tres son los tiempos, presente de las cosas pasadas, presente de las presentes, y presentes de las futuras. Porque estas tres presencias tienen algún ser en mi alma, y solamente las veo y percibo en ella. Lo presente de las cosas pasadas, es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes, es la actual consideración de alguna cosa presente; y lo presente de las futuras, es la actual expectación de ellas".

Y esta presencia en el alma que dá ser a lo que es presente, pasado o futuro, es el ser mismo del tiempo.

Por dos caminos llega San Agustín hasta afirmación osada: uno abierto, señalado y marcado en su desarrollo para que sepa el lector o el oyente por dónde debe acompañarle o dirigir su rumbo, y otro más obscuro y secreto comparable a una galería subterránea.

Antes de recorrerlos ambos citemos unas frases de Kant que en la rica preñez de su significado vencen la misma obscuridad de sus tecnicismos⁵⁰.

"El tiempo, no es un concepto empírico de alguna experiencia. La simultaneidad o sucesión no recaerían bajo la percepción si la representación del tiempo no les sirviera a priori de fundamento. Bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa existe al mismo tiempo que otra (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente).

El tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones. No se puede excluir el tiempo por relación a los fenómenos en general, aunque se puede hacer abstracción de los fenómenos en el tiempo. El tiempo es, pues, dado a priori y en él solo es posible toda la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo (como condición general de su posibilidad) no puede suprimirse.

El tiempo no es un concepto discursivo, o, como suele decirse, un concepto general, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes, no son sino partes del mismo tiempo. Pero la representación que no puede darse más que por un solo objeto, es una intuición. Así esta proposición: tiempos diferentes no pueden ser simultáneos, no se deriva de un concepto general. Esta proposición es sintética y no puede ser formada únicamente por conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo".

⁵⁰ Kant. *Crítica de la Razón Pura*, 1ª p. 2ª lección (del tiempo) 4 Nos. 1, 2, 2. Traducción de Manuel Fernández Núñez. Edit. Ateneo. Buenos Aires, pp. 66, 67.

Es decir, Kant repite la afirmación agustiniana: el ser del tiempo es su presencia en el alma.

Las diferencias del engarce en que pensadores colocan este pensamiento común son inmensas y no es nuestro intento señalarlas ahora. Antes, volvamos a las pruebas agustinianas que arriba enunciamos: dice San Agustín que la manera como de hecho medimos el tiempo y la única manera como el tiempo es medible, prueban que el ser del tiempo es su presencia en el alma. De varios modos repite él esta afirmación y a esto hemos llamado antes "campo señalado y marcado en su desarrollo para que sepa el lector o el oyente por donde debe acompañarle" (*supra*).

Los capítulos XXVI al XXX del Libro XI dan esta prueba usando de las comparaciones del cántico del Versículo "Deus Creator omnium"; de la voz que dura algún tiempo.

Reducido a un pobre esquema conceptual, este argumento dice: lo que ha pasado, está pasando en este momento, pasará en los que seguirán, sólo puede discernirse mediante la memoria, la atención o la expectación; ahora bien, estos actos tiene como objeto principal el alma y sus imágenes, luego el tiempo es la presencia en el alma de lo que fué, es o será.

Pero de otro modo más secreto y más oculto prueba San Agustín que el tiempo es la presencia en el alma de los cosas que fluyen. Y este es el argumento de la imagen, tan cercano al de la memoria.

El hombre es imagen no por lo que no es sino por lo que es; y las limitaciones que la contingencia le impone a su ser espiritual no opacan el reflejo fundamental del ser que representa.

Dios es presente ⁵¹:

"Debemos decir que es en grado sumo lo que siempre se conserva del mismo modo; que bajo todos sus aspectos es semejante a sí mismo; que no puede corromperse ni cambiarse por ninguna parte; que no está sujeto al tiempo; ni puede ser ahora de manera distinta a como era antes. De esto con toda verdad decimos: Es. Porque va unida a esta palabra la significación de una substancia en sí misma permanente y de naturaleza inmutable. Esta substancia sólo tiene un nombre: Dios; y si con rectitud buscas su contrario, es Nada. El ser, en efecto, sólo tiene un contrario: el no ser".

⁵¹ El Pensamiento de San Agustín, Antología Seleccionada por Erich Przywara, S.J. Versión directa del latín de Víctor Díaz de Tuesta, OESA. Lima, Edit. Lumen 1946, págs. 96-97.

Y nuestra alma que es la imagen de ser eternamente hodierno participa también de la simultaneidad en el ser que es la presencia a lo que fué, es y será.

Pero la memoria incide precisamente aquí, pues, según San Agustín, la similitud del hombre con Dios se extiende hasta ser imagen de la Trinidad Santa; y como en la Trinidad Augusta el Padre tiene prioridad de origen así en la vida del hombre es la memoria la que ostenta ese primado⁵².

"Queda ya aclarado que la mente nunca ha podido existir de tal manera que no tuviera memoria de sí misma, o no se entendiese, o no se amase; aunque no siempre piense en sí; ni, cuando piensa, logre discernirse con el pensamiento de las cosas caducas. ..."

La memoria como el tiempo es multipresente en la investigación agustiniana.

La investigación teológica encuentra en la memoria el nexo que en su preciso presente vincula el pasado al futuro del alma y ofrece, así como lo hemos visto, una base para las analogías trinitarias.

El estudio que hace San Agustín de las consideraciones psicológicas en las que trabaja la memoria son de una finura y sutileza ejemplares. Analiza con mano maestra el recuerdo, los sueños o el olvido⁵³.

Las imágenes que guardan los senos altísimos de la memoria le ofrecen la ocasión de pensar y discutir las ideas ejemplares y esbozar una explicación del conocimiento intelectual a base del recuerdo.

Pero lo que San Agustín quiere sobre todo comprender cuando estudia la memoria es al hombre mismo⁵⁴.

"Grande es, Dios mío, esta fuerza y virtud de la memoria. Maravillosa y espantosa cosa es ver una infinidad de varias y diversas cosas juntas en el ánimo, que soy yo. ¿Pues qué naturaleza es la mía, o que soy yo, Dios mío? Mi vida en mi manera es varia e inmensa maravilla; porque en los campos y en las cuevas y secretos pensamientos de mi memoria, que son innumerables, y llenos de innumerables géneros de innumerables cosas, discurro yo, y vuelo de una parte a otra, y penetro cuanto puedo".

⁵² El Pensamiento de San Agustín, pág. 149.

⁵³ Véase en Gilson: *Introducción a l'étude de Saint Agustín*, París, 1929, p. 130-1, la asimilación de esta doctrina agustiniana a las modernas teorías sobre el subsciente.

⁵⁴ Lib. X, Cap. XVII.

Y ¿qué es lo que encuentra en esta búsqueda del hombre? Encuentra la identidad de su propia conciencia ⁵⁵:

"Yo soy el que me acuerdo, el ánimo es el que lo hace, que es la mejor parte de mí. No es cosa de tanta maravilla, que lo que no soy yo esté lejos de mí; ¿pero qué cosa hay más conjunta conmigo que yo mismo? Y con todo eso yo no comprendo la fuerza de mi memoria, la cual si yo no tuviese, no sería quien soy".

Encuentra la rica experiencia de lo vivido, sumida y como olvidada en los senos y cuevas y secretos pensamientos de la memoria, ora como imágenes, ora como "presencia, ora como "no sé qué noticia" como están las artes... ⁵⁶.

"Mi vida en mi manera es varia e inmensa maravilla: porque en los campos y en las cuevas y secretos pensamientos de mi memoria, que son innumerables, y llenos de innumerables géneros de innumerables cosas, discurro yo, y vuelo de una parte a otra, y penetro cuanto puedo, ora sea por las imágenes que están en la memoria, como lo están las de todos los cuerpos, ora por la presencia, como lo están los afectos del ánimo de los cuales aun cuando el ánimo no padece, se acuerda la memoria, pues todo lo que está en ella, está en él mismo. Por todas estas cosas (como he dicho) discurro por la virtud y fuerza de la memoria, y no hallo fin: tanta es la virtud de la vida que vive el hombre, aunque sea mortal".

La memoria separa del no ser y por eso conoce el olvido de un modo secreto y misterioso ⁵⁷:

"Pero de cualquier manera que ello sea, aunque el modo parezca incomprensible e inexplicable: lo que yo sé cierto es, que me acuerdo del olvido, con el cual se suele sepultar aquello de que nos acordamos".

Pero lo que sobre todo descubre en la memoria es la apetencia de la bienaventuranza que es acrecentada por la experiencia del gozo que en algún momento ilumina toda la vida humana.

A través de la similitud de nuestras rutas y de nuestras búsquedas se encuentra siempre el deseo de felicidad inspirando cada uno de nuestros pasos, y la permanencia de esta constante aspiración unida al recuerdo del gozo que se tuvo, abre nuestra alma a la esperanza.

⁵⁵ Lib. X, Cap. XVI.

⁵⁶ Lib. X, Cap. XVII.

⁵⁷ Lib. X, Cap. XVI.

Marcel, hablando de la esperanza, ha hecho esta atinada observación⁵⁸:

"Il me paraît très important de marquer ici, en corrélation avec ce que je viens de dire de l'existence en général comme captivité, que l'espérance par nun nisus qui lui est propre, tend invinciblement à transcender les objets particuliers auxquels elle paraît d'abord s'attacher".

Este carácter coactivo de la esperanza y esta imagen de la liberación que ella nos trae son propiedades características de la esperanza agustiniana.

Hablando del tiempo, frecuentemente emplea la noción de "expectación" para acercar lo que será a lo que es⁵⁹.

Su pasado neoplatónico enseñó a San Agustín que la vida humana en su condición temporal es una cárcel de la que hay que liberar el espíritu⁶⁰.

La fractura sucesiva de los lazos que le ataban a las cosas en que puso su corazón, creó en él esa condición de pobreza que junto con el deseo son los heraldos que preceden en el alma a la esperanza⁶¹.

"Si hubiese alguno en quien callaran las pasiones tumultuosas de la carne; callaran las imágenes de la tierra, de las aguas y del aire; callaran las esferas celestes, y el alma misma callara y sin pensar en sí misma subiera por encima de sí misma; si callaran los sueños y revelaciones imaginarias, y toda lengua o todo signo y cuanto se realiza transcurriendo; si todas las cosas callaran totalmente en algún hombre, —por cuanto si alguien quisiera escucharlas, todas ellas le dicen: "No nos hicimos a nosotras mismas; nos creó el que permanece eternamente" (Salm. xcix, 3)— si, una vez dicho esto, enmudecieran todas, por haberse puesto a escuchar a Aquel que las hizo, y hablara sólo El, no por medio de aquellas, sino por sí mismo de suerte que oigamos su palabra, no mediante el ministerio de lengua carnal, ni por voz de ángel, ni por sonido de nube, ni en semejanzas enigmáticas; sino al mismo a quien amamos en todo esto, a El mismo, sin esto, le escuchemos; como en esta ocasión, elevándonos nosotros, tocamos con fugaz pensamiento la Sabiduría eterna que permanece invariable sobre todas las cosas; si esto se continuara, y, retirándose todas las otras visiones de linaje totalmente diverso, y

⁵⁸ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, París, 1944. Edit. Montaigne, pág. 43.

⁵⁹ Confesiones, Lib. XI, Caps. XX, XXVIII.

⁶⁰ Platón, República, Lib. VII, 514-a.

⁶¹ El Pensamiento de San Agustín, pág. 88.

ésta sola arrebatara y sumergiese y abismase a su vidente en gozos interiores, de manera que la vida sempiterna sea como aquel momento de nuestra inteligencia por el cual suspiramos, ¿no sería ésto "Entra en el gozo de tu Señor?"

San Agustín ha cantado himnos sublimes a la esperanza cristiana, ha buscado símbolos con que presentarla a las almas enamoradas de las imágenes y alegorías. La compara al cedro que perfumado resiste a la corrupción, al lampo encendido que brilla en medio de la noche, al ancla que amarra la nave al fondo mientras sopla el viento y se mueven las corrientes de las olas.

En deliciosa intimidad compara la esperanza al huevo "que aún no es el pollo, pero es algo del pollo", "envuelto en su película no puede verse su interior" "necesita de la larga paciencia del incubamiento y del calor del contacto para que emerja a vida plena"⁶².

En extenso análisis existencial comprueba la necesidad de la paciencia para obtener el bien de la esperanza⁶³ y al explicar las armas con que debe pelearse el "combate cristiano" se esmera en describir la especial eficacia de la esperanza⁶⁴.

Escribiendo sobre San Juan de la Cruz se ha hecho recientemente esta declaración audaz:

"Il y a dans l'attitude de l'âme d'espérance une sorte de virginité qui ne s'explique que par la Transcendance de son objet, Quand d'une part, on a souffert de la pauvreté comme en a souffert Jean de Yepès quand, de l'autre, on a l'âme d'artiste et de poète qu'il avait, quand on est capable de savourer la couer et la beauté des créatures comme il le faisait, on a le droit d'écrire que tout l'humain n'est rien en face de la possession de Dieu"⁶⁵.

Quizás en San Agustín la frase tenga aún más plena realización. Y el contraste entre esa pobreza de lo humano y la riqueza inmersa de la posesión de Dios, nadie lo ha descrito como San Agustín:³¹

"Allí mana la fuente de la vida, de la que ahora cuando vivimos en esperanza y sin ver aún lo que aguardamos, hemos de tener sed en la oración "bajo el amparo de sus alas" ante aquel, en cuya presencia están nuestros deseos, para embriagarnos en la abundancia de su casa, y beber en el torrente de sus delicias; porque de El brota la fuente de la vida, y en su

⁶² Sem. C.V.—M. L. V. 621.

⁶³ De patientia M. L. VI cs. 611-626.

⁶⁴ M. L. VI cs. 290-310.

⁶⁵ *Espoir Humain et Espérance Chrétienne*, R.P. Lucien: La leçon d'espérance de Saint Jean de la Croix. Pierre Horay, 1951, p. 305.

³¹ *El Pensamiento de San Agustín*, pág. 485.

luz veremos la luz (Salm. xxxv, 9, 10), cuando nuestros anhelos queden "satisfechos de bienes", y en adelante nada hayamos de andar buscando con gemidos, pues todo lo tendremos con alegría. Sin embargo, como ésta es la paz que supera todo entendimiento (Filip. IV, 7), aún pidiéndola en nuestra oración, no sabemos qué debemos pedir como conviene; pues indiscutiblemente, ignoramos lo que no podemos imaginar cómo puede ser; pero apartamos, despreciamos y reprobamos cuanto acerca de ella puede venirnos a las mientes; porque reconocemos que no es lo que perseguimos, aunque no sabemos aún cómo es aquello.

Hay, pues, en nosotros una cierta ignorancia docta, si así puede decirse; pero docta gracias al Espíritu divino que ayuda nuestra flaqueza... Porque es innegable, que si la ignorásemos totalmente, no la deseáramos; y si la contemplásemos, tampoco la deseáramos ni la buscaríamos gimiendo".

Y ésta es precisamente la dimensión especial de la esperanza agustiniana (como en el caso del tiempo o la memoria), la intuición del hecho que aquí se apunta: **conoceremos porque conocemos, deseamos porque tenemos.** Fluir existiendo, recordar que se ha existido, esperar la existencia bienaventurada que vendrá, son momentos de una única realidad: el HOMBRE INMORTAL: viviendo en el tiempo no pasa en él; su pasado o su presente no limita su realidad sino que ésta se abre por íntima exigencia a la esperanza.

En el fluir está la contingencia del hombre, en el permanecer está su ser. La esperanza es, si se permite la expresión, la más antropológica de todas las virtudes porque refleja mejor el hondo misterio del ser del hombre: poseer pasando, existir, llegando a ser.

Pero la fidelidad a la experiencia reclama que al hombre que pasa, permanece y espera no lo desliguemos del mundo en el que pasa y con el que cambia. Ni de los hombres con quienes queda para juntos empuñarse en la prolongación del propio bien, de la empresa común. Ni del Bien con quien se ata nuevamente —se religue— por el amor y la esperanza.

La Antropología no es el Humanismo, se completa con él.

El hombre no es un naturalizado en el mundo, pertenece a él con derecho igual que la planta y el arroyo. Como ellos está sujeto a las vicisitudes de la naturaleza: la lluvia no es sólo para las plantas, es también para el hombre. Cuando las esplendideces del sol de primavera alegran al pájaro que trina alegran también al espíritu del hombre.

Nietzsche ha desfigurado en su crítica acerba la oposición entre el espíritu y la naturaleza. La cisura que abrió el pecado no es en la co-

mún unión entre el espíritu del hombre y de la naturaleza sino en la ordenada y pacífica vivencia intencional y goce de esa unión. Pero la unión permanece. El hombre es la corona, la culminación, la palabra con que la naturaleza animada o inanimada se dice sus secretos.

Tienen valor de alegoría o símbolo las imágenes o similes del piloto y de la nave. Pero sólo de símbolos. La nave está toda hecha cuando el piloto toma el gobernalle y nuestro espíritu asistió al momento primero de nuestro ser, fué quien dándonos nuestra singularidad empezó nuestra historia.

Hay que guardarse de la recurrente ilusión del paralelismo psico-físico cartesiano. Las dos rectas, de un sistema de paralelas son dos con trazo y ser y dirección propia y en el hombre la vida es una.

Y el cuerpo que se asocia tan íntimamente al espíritu está en vital dependencia ligado con las plantas, los animales, las cosas.

“En medio de todo esto hállase metido el hombre desde el principio, dentro de este círculo se encuentra, y no necesita ya buscar más caminos hacia el del mundo. Conocer se llama, precisamente, el darse cuenta este hecho preencontrado, que ni siquiera por un momento puede desvanecerse.

En esta íntima penetración con el ser se funda el poder conocer. Cuando más íntimas son las relaciones que nos ligan con una esfera, tanto nos son ellas más necesariamente esenciales y tanto mejor comprendemos dicha esfera, porque con sus efectos está siempre afectándonos en nuestro propio ser”⁶⁶.

Pero la unión que ata al hombre con la naturaleza es imperfecta e incompleta porque entre el hombre y la naturaleza el diálogo es imposible. Sólo entonces encuentra el hombre el eco perfecto de su ser cuando la palabra de otro hombre le trae el hondo reflejo de su vida.

Es curioso contemplar como los filósofos hacen a veces misterio de las cosas más simples y primeras. Todo un largo debate trae hoy agitados a los autores en el esclarecimiento de las relaciones interpersonales. Buber en una de las últimas páginas de su delicado encaje tantas veces citado en estos días⁶⁷ presenta esta descripción: “El hombre debe ser comprendido como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar dos en-recíproca-presencia” se realiza y se reconoce en encuentro del “uno” con el “otro”.

Pero si al mero “estar en-recíproca-presencia” le añadimos el buscar el bien que prolonga al amante en el amado, si pensamos, además,

⁶⁶ Brunner, Augusto. *Ideario Filosófico*, trad. de J. Iriarte, Madrid Fax, 1940, p. 98-99.

⁶⁷ Buber, *¿Qué es el hombre?*, ya citado.

en la comunidad de empresa y de propósito que junta a los hombres, descubriremos más datos de la relación que refiere y vincula al hombre con el hombre.

El moderno énfasis en el humanismo nace precisamente al intuir que una zona muy rica del ser y del hacer del hombre —el aspecto social de su naturaleza— no han sido suficientemente atendidos y estudiados.

Todo humanismo auténtico pretende ser una explicación del poder creador del hombre. Y la empresa creadora la realiza asociándose con otros hombres. Nuestro siglo y más particularmente nuestra generación vive la socialización como el clima de su pensar y de su hacer⁶⁸ y el llamado del marxismo ha servido para que en el constante esfuerzo por esclarecer el misterio del hombre no se olvide su exigencia —tan profunda que es una verdadera inteligencia— social.

Si antes podíamos hablar de la comunidad del hombre con la naturaleza no es acaso más clara y patente su comunidad con el hombre. La técnica, la política, la economía, las tres grandes creaciones del mundo moderno han servido sobre todo para hacer al hombre solidario del hombre en su avance, su progreso y su riesgo.

Pero, ¿se dice todo el misterio del hombre cuando se explora su ser, se esclarecen sus relaciones con la naturaleza o con los hombres? ¿No queda algo aún más oculto? Hablando de la esperanza hemos entrevisto la característica fugaz y aparentemente contradictoria de la tensión existencial del espíritu humano cuando espera: se busca porque se posee, se espera porque se tiene.

En lo hondo de su ser tiene el hombre una atadura que lo vuelve a juntar - lo relige a Dios. La dimensión humana de vivir no es tan sólo la comunión con la naturaleza para "humanizarla" ni la unión con el hombre "para socializarlo" es la búsqueda de Dios para adorarlo y para poseerlo.

Diversas corrientes de humanismo moderno han hecho un postulado de sus varias construcciones la inmanencia, entendida en el sentido del rechazo más total de toda trascendencia.

La moderna versión del humanismo parece ser atea por esencia o por definición⁶⁹ y contrastando estas versiones con la medida de su verdad —que es el hombre— aparece clara su falsía.

⁶⁸ Ver la *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 13 (1950). El fascículo está dedicado íntegramente a estudiar las relaciones entre Sociología y Filosofía. En las pp. 335-340 Jean Paumen presenta una sucinta bibliografía sobre este asunto.

⁶⁹ Etcheverry, *op. cit.*, 4ª parte, p. 181 y sigts.

"Al que rehusa el agua le queda aún la sed" dice un antiguo adagio: y la sed que atormenta a nuestra humanidad es la sed de Dios.

Los nuevos "absolutos" que han querido reemplazar al Absoluto son nuevos testigos de Dios. Zubiri señalando la razón del ateísmo contemporáneo escribe: "El tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época soberbia de su propio éxito. El ateísmo afecta hoy, primo et per se, a nuestro tiempo y a nuestro mundo"⁷⁰.

El nuevo dios de muchos y la nueva religión es la filosofía "subrepticamente endiosada".

La experiencia actual es pasajera: "Llegará seguramente la hora en que el hombre, en su íntimo y radical fracaso, despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que en su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios. Entonces se encontrará religado a El, no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino, al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Dios no se manifiesta primariamente como negación, sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. La religación es la posibilidad de la existencia en cuanto tal"⁷¹.

Y esta religación forma parte del nudo o trama misma del ser y del acontecer humano en cuya explicación viene empeñándose el humanismo.

¿Puede esta visión del humanismo llamarse cristiana? No, señores, esta es la visión del ser y acontecer humanos antes de su elevación al orden sobrenatural.

Cuando esa elevación se tiene en cuenta la indagación del misterio del hombre se alumbra y se ensancha en todas las dimensiones que la vida nueva vino a traerle al hombre.

El pasar y el estar, el permanecer y el esperar son momentos de la posesión incoativa de Dios. El pasar colectivo —la historia— tiene un sentido y una orientación que de Dios viene y a Dios lleva.

La comunión con la naturaleza tiene un significado sacramental: el universo es el gran sacramento de Dios.

Los hombres formamos el Cuerpo Místico de Jesucristo y la vida de nuestras almas es la misma vida de Dios.

Estas son, señores, las nuevas perspectivas que el cristianismo añade al humanismo.

Desentrañar su riqueza nos llevaría demasiado lejos de nuestro asunto en estos días.

⁷⁰ Zubiri X., *Naturaleza, Historia y Dios*. Edit. Poblet, 1948, p. 396.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 397.