

# LA INTEGRACION DE FILOSOFIA Y RELIGION EN EL NUEVO HUMANISMO

CARLOS MANUEL HERRAN

## DOS SENTIDOS DEL "PENSAR DEL HOMBRE"

*NACIDO EN BS. AIRES en 1910. Se graduó de abogado en la Facultad de Derecho de Bs. Aires en 1934. Profesor adjunto de introducción a la filosofía y filosofía del derecho en la Universidad de Tucumán (1941-44). Profesor de filosofía antigua y medieval en la Universidad del Litoral (1950-51). Actualmente es profesor de filosofía antigua, con dedicación exclusiva, en el departamento correspondiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bs. Aires. Fue miembro de la Suprema Corte de Justicia de Tucumán.*  
PUBLICACIONES: Sociedades y asociaciones sin personalidad jurídica; El concepto del derecho en Santo Tomás y Dante; El problema del alma humana en Roger Bacon; Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo; El orfismo y sus reflejos en la filosofía griega hasta Platón; Dionisio, pseudo-aeropagita. Sobre teología mística y el Origen histórico en la filosofía.

**E**L *Heautontimoroúmenos* de Terencio (Acto I, es. 1), nos presenta una situación sencilla y de modesta apariencia, sin ninguna pretensión filosófica visible. El viejo Menedemo (el *heautontimoroúmenos*) agobiado por una conciencia de culpa, se castiga a sí mismo obligándose a trabajos penosísimos, en total desacuerdo con su estado de fortuna y con su edad. Su vecino Cremes se aflige ante ese espectáculo que se prolonga sin término e intenta disuadirlo, aunque Menedemo no le haya dado la menor ocasión de intervenir en sus asuntos. La respuesta de Menedemo a la razonable y oficiosa exhortación de Cremes es seca, pero está enteramente dentro de los usos corrientes:

“Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi

*Aliena ut cures ea quae nihil ad te attinent?”*

(Cremes, ¿tanto tiempo libre te dejan tus propios asuntos, como para que te ocupes de los ajenos, que en nada te conciernen?)

Y viene entonces la réplica de Cremes, que encuadrada en un contexto de simple simpatía humana, estaba sin embargo destinada a con-

vertirse en la fórmula definitiva, siempre renovada y siempre reinterpretada, del humanismo clásico:

“Homo sum: humani nihil a me alienum puto.

Vel me monere hoc vel percontari puta:

Rectumst? ego ut faciam; non est? te ut deterream”

(Un hombre soy; no considero ajeno a mí nada de lo humano. Toma esto como una advertencia o como una pregunta mía: si esto está bien, para que yo mismo lo haga; si no lo está, para que te disuada).

Menedemo insiste en su hosca terquedad; cada uno a su modo; lo bueno y lo malo no son lo mismo para uno u otro:

“Mihi sic est usus: tibi ut opust facto face”

(Así es mi manera; tú, haz lo que te convenga.)

Como se ve; no hay aquí encuentros de doctrinas; sólo de disposiciones de ánimo, de temperamentos, de generosidades y de obcecaciones.

Pero... *habent sua fata libelli*. El sentido del “homo sum...” se fue ampliando y profundizando; pues, por lo demás, esa ampliación respondía maravillosamente a los ideales del brillante círculo de los Escipiones; sus integrantes romanos, Escipión Emiliano y Lelio el Sabio, sobre todo, estaban empeñados en dilatar la noción de la virtud, desde el *bonus aut prudens paterfamilias* hasta el *bonus vir*, desde el *homo romanus* hasta el *homo humanus*; y, como dirá más tarde Plinio el Viejo, “*Italia... numine deum electa quae... humanitatem hominibus daret...*” (Italia, elegida por el numen de los dioses para dar a los hombres la humanidad). Y por eso mismo, los no romanos de origen, asociados a ese círculo, los extranjeros llegados a Roma como visitantes o como rehenes, podían ser un filósofo como Panecio de Rodas, iniciador de la fase media del Estoicismo, que apartándose del rigorismo originario pretendía formar al hombre integral en el despliegue armonioso de todas sus posibilidades, haciendo de la vida una obra de arte; o un historiador como Polibio, fundador del concepto de historia universal; o un poeta como Terencio, cuyo ideal estético, influido por su primera educación puramente griega, funde en la poesía latina la reflexión con la gracia, la acción con la *gnóme*, el sentimiento con la discreción; y así, al mismo

tiempo que está a tono con el espíritu universalista, helenizante y abierto de los aristócratas romanos de su época, la estimula e inspira. Es todavía el concepto del *kósmou polítes*, del ciudadano del mundo, pero limpio del hosco sentimiento de “marginación” de los Cínicos y de muchos Estoicos; el que prevalecerá en los mejores espíritus de Roma y que, conciliando la vida y activa adhesión a una patria con la conciencia de pertenecer a todo el género humano, podrá decir con Marco Aurelio (VI, 44): “Como Antonino tengo por patria a Roma, como hombre al mundo”.

Con acierto evidente ha reconocido Heidegger en estos ideales romanos la primera aparición del humanismo en la historia: “La humanitas fue por primera vez pensada y perseguida expresamente bajo este nombre, en tiempos de la república romana... El homo humanus es aquí el romano que eleva y ennoblece la virtus romana por la ‘incorporación’ de lo que los griegos llamaron ‘paideia’. La verdadera romanitas del homo romanus consiste en tal humanitas. En Roma encontramos el primer humanismo”. Y más adelante: “El primer humanismo, es decir el romano”...<sup>1</sup>

Pero he aquí que este ideal tan limpio y claro, tan concordante con el sentido de la escena comentada en cuanto expresión de un sentimiento de interdependencia y solidaridad entre todos los hombres, aparece ya complicado desde su origen con un sentido que, cuanto más se lo profundiza y medita, más divergente del otro se revela. E Bickel<sup>2</sup>, Alexis Pierron<sup>3</sup> y otros, creen que el original traducido por Terencio es el monástico de Menandro: ἄνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τᾶνθρώπινα (puesto que se es hombre, se debe pensar cosas humanas).

Y aquí surge el problema: dos sentencias que se han considerado como de sentido análogo, resultan tan profundamente diferentes, que podrían servir de motivo conductor en el planteo de los dos sentidos divergentes del humanismo. Con el “conócete a ti mismo” de la inscripción délfica, ha ocurrido una doble interpretación: una positiva, cuyo alcance es obvio; otra negativa, o mejor dicho restrictiva, que implica una recomendación de no sobrepasar lo puramente humano, no alzar el pensa-

<sup>1</sup> MARTÍN HEIDEGGER: *Ueber den Humanismus*, 1946. Citamos por la ed. bilingüe, París, 1964.

<sup>2</sup> (en Rhein, Mus., 1941, p. 352, cit. por E. BIGNONE: *Storia della Letteratura Latina*, vol. 1º, Florencia 1946).

<sup>3</sup> ALEXIS PIERRON: *Histoire de la Littérature grecque*, París 1857.

miento a la divinidad. Una ambivalencia semejante se dio para el *pensar humanamente*, que tanto puede significar un esfuerzo de elevación desde lo particular (trátese del individuo o del grupo de tal ciudad o nación) hacia lo humano universal, o una restricción que impediría al hombre remontarse hacia lo eterno y divino. En Aristóteles está claramente señalado el problema. Pues en realidad la sentencia contenida en el citado monástico no es originaria de Menandro. Algunos decenios antes escribía el Estagirita <sup>4</sup>: “Pero una vida tal sería superior al nivel humano (κρείττων ἢ κατ’ ἀνθρώπων); pues un hombre vivirá así, no en tanto que es hombre, sino en tanto que hay algo divino inherente a él (ἐν αὐτῷ ὑπάρχει); y en la medida en que esto está alejado de su [naturaleza] compuesta, en la misma medida es superior su actividad a la que es propia de las otras formas de virtud. Si el intelecto es lo divino en comparación con el hombre, también la vida según él será divina en comparación con la vida humana. Pero no se debe [hacer] según los que exhortan a pensar cosas humanas puesto que se es hombre <sup>5</sup> y cosas mortales puesto que se es mortal, sino realizar la inmortalidad en cuanto es posible, y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en uno mismo; pues aunque sea pequeño en volumen, en potencia y en valor aventaja con mucho a todo lo demás”.

¿Qué es, pues, lo “humano” de que el hombre debe ocuparse? En la noción de lo humano ¿cabe solamente aquello que define al hombre como ser finito, es decir, como excluyente del principio divino absolutamente trascendente y separado (lo absolutamente Otro) o bien ese principio divino está de algún modo presente, inherente (ὑπάρχει en la expresión de Aristóteles), esto es, integra y da sentido a la naturaleza humana?

Si el primer paso, indiscutido, de la humanitas, consistió en no ser extraño a nada de cuanto es humano, y su interés primordial fue llegar a todos los límites del humano conocimiento (sapere aude!), el grave problema se presenta cuando se trata de saber si algo externo, exterior,

<sup>4</sup> *Ética Nicomaquea*, X, 7, 1177b, 31 ss.

<sup>5</sup> Las palabras del filósofo Aristóteles son las mismas de Menandro: ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα; en cambio los que exhortan a pensar sólo cosas mortales y humanas parecen ser: Píndaro (Isth. 4, 16), y Eurípides (fr. 1040). Hay quien cita a este propósito a Sófocles, Trach. 47. Pero esta cita nos parece un caso típico de la confusión a que antes nos referimos entre los dos sentidos divergentes de una sentencia simplemente parecida; el texto de Sófocles tiene a nuestro juicio un sentido análogo al de Terencio: ὦ φίλη δέσποινα, ἐπεὶ σε μανθάνω θνητὴν φρονουῖσαν θνητὰ κ’ οὐκ ἀγνώσιμα; aiento de comprensión simpática de la desgracia de los mortales.

## Filosofía, religión y nuevo humanismo

extraño al hombre, está, quiéralo el hombre o no, sépalo o no, acéptelo o no, en conexión con él, y si él puede de algún modo ser, existir y realizarse plenamente, o aún comprenderse, prescindiendo de ese algo que lo trasciende. “Aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras”<sup>6</sup>.

### LA TRASCENDENCIA; SER Y NO SER DEL HOMBRE

La apertura al ser trascendente podría implicar, no la realización del hombre como tal, sino su negación, su aniquilamiento, su absorción y desaparición, en una palabra, su destrucción como hombre. *Finitum capax infiniti*? ¿Puede el hombre ver el rostro de Dios, sin morir? Y esto no significa que la muerte sea una condición para tal plena visión, sino más bien que ésta produce, acarrea, causa la muerte del hombre. En *Exodo XXXIII 20* dice Yawéh a Moisés: “Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”.

Es imposible seguir en toda su vastedad y complejidad las repercusiones de tal pensamiento en la filosofía y en la religión. Recordemos sólo las palabras de Gentile: “l'essere di Dio é il nostro non essere” (que no nos atreveríamos a relacionar con el hegeliano “el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto”); las de Jaspers<sup>7</sup>: “El no ser, revelado en el fracaso de todo ser que nos es accesible, es el Ser de la Trascendencia”; y las de Sartre<sup>8</sup>: “la pasión del hombre es perderse en cuanto hombre para que Dios nazca”. Pero sobre todo Kierkegaard ha sido el exponente máximo de ese pensamiento: “Dios es amor, pero es el amor que mata; para que Dios sea plenamente en nosotros, es necesario que nosotros muramos”... “El es el enemigo más terrible del hombre, su enemigo mortal; El odia todo lo que hace la vida del hombre y el placer de su vida... El cristianismo es para el hombre la mayor maldición... El hombre es una síntesis de finito y de infinito, de temporal y de eterno, de libertad y de necesidad. La presencia de este infinito produce la desesperación,

<sup>6</sup> PASCAL: *Pensées*, X, sec. 1.

<sup>7</sup> *Philosophie*, III, p. 237.

<sup>8</sup> *L'Être et le Néant*.

que consiste en querer desesperadamente ser uno mismo, y no poder morir, esto es, dejar de ser uno mismo”<sup>9</sup>.

Las frases transcriptas son expresiones ocasionales de un mismo sentir, el que concibe al hombre como emergente de algo que lo trasciende, y que al ser lo absolutamente Otro puede presentarse como su contrario. No se puede juzgar en total la doctrina de ninguno de los autores citados por ninguna de tales expresiones. En el caso de Kierkegaard, por ejemplo, ellas sólo traducen una de las “líneas” de su pensamiento, llamada de la “ruptura, de la paradoja, de la distancia infinita, de la absoluta trascendencia”, y que se da frente o paralelamente a otra, la llamada de la “interioridad existencial”, afín al misticismo. Pero es la línea de “ruptura” la que ha sido seguida por todos los autores citados, y además, de modo muy significativo, por Barth en el campo teológico.

En Barth no se plantea de modo especialmente preciso el problema de la relación de filosofía y religión, pero sí el de la relación entre exégesis (religiosa y bíblica, por supuesto) y filosofía. Barth proclama una total independencia recíproca entre ambos campos; pero esta independencia no significa la posibilidad de que ambos se unan vital y orgánicamente entre sí. La filosofía es necesaria para la exégesis; pero esto sólo significa que el exégeta debe aproximarse a cada texto bíblico munido de un concepto filosófico adecuado para la interpretación correcta de cada uno; no implica de ninguna manera que ese mismo exégeta deba tener *una* sola filosofía; por lo tanto, o no es posible o no interesa preservar la total unidad de la verdad en el campo filosófico; menos aún, la unidad de la verdad filosófica con la verdad religiosa. Pues la razón, que es legítima y necesaria dentro del campo puramente humano, no puede avanzar hacia el campo de lo divino, en el que sólo es posible escuchar la Palabra pronunciada en Jesucristo. Pero a nuestro juicio, afirmar que de este modo se hace imposible toda teología y no sólo una teología intelectualista o racionalista, no sería correcto; pues para Barth el objeto propio de la teología no es precisamente Dios, sino la relación de Dios con el hombre. El hombre no conoce a Dios, sino que lo “reconoce”; el conocimiento de Dios es “*theoría*”, contemplación, pero sólo contemplación de la gran miseria y de la gran esperanza del hombre; conocimiento de Dios entendido en sentido activo como revelación de Dios, que en cuanto deviene conocimiento humano puede presentarse en forma dialéctica, esto

<sup>9</sup> SOREN KIERKEGAARD: *Traité du désespoir* (Trad. del danés por Knud Ferlov y Jean J. Gateau), París 1949. Cfr. JEAN WAHL, *Études Kierkegaardienes*, París 1949.

## Filosofía, religión y nuevo humanismo

es, como conocimiento movido, fraccionado, contradictorio. De ahí la tenaz polémica de Barth contra las filosofías de la inmanencia y de la subjetividad, que pretenden, partiendo del hombre, desde abajo, superar la línea de muerte y alcanzar la inalcanzable trascendencia. La filosofía debe estar dirigida desde abajo hacia lo alto, pero no debe cruzar la frontera insuperable que divide al hombre de Dios. Y es que el único conocimiento posible de Dios es el conocimiento religioso, no el filosófico, y la religión implica la presencia del Mediador (Mesíes es uno de los nombres de Cristo). La redención, que es nuestro éxito, es también nuestro fracaso; pero el fracaso es asimismo el éxito. Lo que nos falta es también lo que nos ayuda. Dios no es Dios, si su comienzo no es el fin del hombre. "Fin" no está tomado aquí en el sentido de finalidad, de cumplimiento, sino en el de terminación, de aniquilamiento, de muerte.

De todo esto se desprende que el humanismo nada tiene que hacer con el conocimiento de la Verdad ni con la teología. "Experiencia religiosa, sentido de lo divino, la categoría de lo sagrado, en tanto que expresan una potencia de nuestra naturaleza, no tienen nada que hacer con el advenimiento de la fe"<sup>10</sup>. De ahí la oposición a la escuela liberal de Harnack: toda la ciencia de Harnack, lejos de ser una teología, no es sino un "humanismo presuntuoso".

En cuanto a Heidegger, parece haber interpretado en el mismo sentido la misión y la función de la teología, así como el carácter contradictorio del humanismo. "La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a ese sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos, no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los encubren y desfiguran"<sup>11</sup>.

## LA TRASCENDENCIA Y LO TRASCENDENTE

"Una interpretación del ser del hombre". Pero ¿de dónde y cómo se determina la esencia del hombre, sobre la cual reposa la humanidad

<sup>10</sup> ANDRÉ BRÉMOND: *Rationalisme et Religion*, en "Archives de Philosophie", vol. XI, cah. IV, París 1935.

<sup>11</sup> *El Ser y el tiempo*, Trad. esp. de Gaos, México-Buenos Aires, 1951.

del hombre? Después de recordar la respuesta de Marx, Heidegger le opone la concepción cristiana, o por mejor decir, la pone en paralelo con ella. Pues “el cristiano ve la humanidad del hombre, la Humanitas des homo, a partir de su delimitación frente a la divinidad (aus der Abgrenzung gegen die Deitas). El es hombre desde el punto de vista de la historia de la salvación como ‘hijo de Dios’, que percibe el llamado del Padre en el Cristo y responde a él”<sup>12</sup>. Y algo más adelante: “En el amplio sentido antes indicado, también el Cristianismo es un humanismo en cuanto, según su teoría, todo se ordena a la salvación del alma (salus aeterna) del hombre, y la historia de la humanidad aparece en el cuadro de la historia de la salvación”. Este humanismo, a pesar de las grandes diferencias que lo separan del de Marx, tiene en común con él que “la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva de una determinación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir, del existente en total”.

La concepción de la existencia humana como “ser-en-el-mundo” no niega la trascendencia. Conviene señalar que Heidegger se ha preocupado de diferenciar netamente dos sentidos de la trascendencia, empleando para ello dos palabras diferentes: die Transzendenz y das Transcendente. Evita así una ambigüedad señalada por Dondeyne: “En la filosofía contemporánea, el término ‘trascendencia’ significa tanto el acto mismo de trascender como el término hacia el cual se trasciende la conciencia humana.”<sup>12</sup>. Y Sartre se ve obligado a formular la misma aclaración terminológica: “Esta vinculación (liaison) de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de sobrepasar<sup>13</sup> (dépassement) y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista.”<sup>14</sup> Continúa Heidegger explicando el sentido de su distingo: “La referencia al ‘ser-en-el-mundo’ como el rasgo fundamental de la humanitas del homo humanus, no afirma que el hombre sea meramente una esencia ‘mundana’ comprendida en sentido cristiano, es decir separada de Dios y enteramente desvinculada de la ‘trascendencia’ (Transzendenz). Se menciona con esta

<sup>12</sup> *Ueber den Humanismus*, cit.

<sup>12</sup> ALBERT DONDEYNE: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Trad. esp. de Juan Martín Velasco, Madrid 1950).

<sup>13</sup> JEAN-PAUL SARTRE: *L'Existentialisme est un Humanisme*. París 1946.

<sup>14</sup> No hemos podido encontrar un substantivo que fuera castellano y que tradujera satisfactoriamente “dépassement” en este contexto.



palabra lo que sería más claramente designado como lo trascendente (das Transcendente). Lo trascendente es el ente (das Seiende) suprasensible. Este vale como el más alto ente en el sentido de la primera causa de todo ente. Dios es pensado como esta causa primera.”<sup>15</sup>

Así, pues, no lo trascendente, sino la trascendencia, no Dios, sino la verdad del Ser, es lo que “hace ser” la humanidad del hombre: “La esencia del hombre consiste en que el hombre es más que el solo hombre (dass er mehr ist als der blosse Mensch)”, lo que coincide sólo en superficie con la expresión de Pascal que antes hemos recordado. Sin embargo ¿podemos descartar enteramente, de la determinación de lo humano, el problema de su relación con Dios? Creemos que no, si no interpretamos mal el siguiente encadenamiento de problemas: “El pensamiento que piensa a partir de la pregunta por el ser, pregunta más originariamente (anfänglicher) de lo que puede preguntar la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se ha de pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que la palabra ‘Dios’ ha de significar. ¿O no debemos ante todo comprender cuidadosamente y poder oír todas estas palabras, si ha de sernos permitido a nosotros como hombres, es decir, como seres existentes, experimentar una relación de Dios<sup>16</sup> al hombre?”

Heidegger fija este encadenamiento de los problemas para refutar la interpretación de su filosofía como “indiferentista” o “nihilista”, y recuerda lo que había dicho ya desde 1929 en *Vom Wesen des Grundes*: “La interpretación ontológica del ‘ser-ahí’ como ‘ser-en-el-mundo’ no decide ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios. Pero sin duda por la aclaración de la Trascendencia (Transzendenz) se adquiere por primera vez *un concepto suficiente del ser-ahí*, con referencia al cual se puede en adelante preguntar cómo se plantea en el plano ontológico la relación del ser-ahí con Dios”.

Es esa misma obligada referencia a la raíz “ek-sistencial” del hombre lo que finalmente decide a Heidegger a pronunciarse contra el humanismo. Creemos totalmente innecesario recordar las aclaraciones de Heidegger en el sentido de que esto no significa defender lo inhumano, ni lo bárbaro, etc. Esto resulta enteramente obvio de acuerdo a lo expuesto. Pero sí

<sup>15</sup> *Über den Humanismus*, cit.

<sup>16</sup> Quizás haya que traducir: “del dios” y no “de Dios”; el texto dice “des Gottes”.

hemos de acoger una lúcida y vigorosa expresión que traduce admirablemente el carácter paradójico del humanismo así entendido: “ ‘Humanismo’ significa ahora, en caso de que nos decidamos a mantener la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del Ser, y tanto, que según eso ya lo que interesa no es precisamente el hombre meramente como tal (lediglich als solchen). Pensamos así una extraña especie de ‘humanismo’. La palabra resulta un título que es un ‘lucus à non lucendo’ ”.

La comparación es feliz. Hay una etimología que pretende que “lucus”, bosquecillo sagrado, deriva su nombre “a *non* lucendo”, es decir, precisamente del estar privado de luz, como “Parcae”, “a *non* parcendo”, es decir, precisamente del no perdonar. Así, “humanismo” designaría una doctrina que hace consistir la esencia de lo humano en su radicación en la verdad del Ser, en algo que trasciende lo meramente humano como tal.

#### TRASCENDENCIA E INVENCION

Sartre había advertido ya la misma contradicción, y a pesar de la rotunda afirmación del título de su opúsculo, ve la misma imposibilidad lógica. Para él, un humanismo que fuera consecuente tendría que ser un humanismo cerrado que iría a parar necesariamente en el culto de la humanidad, como en el positivismo de Augusto Comte, y luego en el fascismo. “El existencialismo no tomará nunca al hombre como fin, porque siempre está por hacerse. Y no debemos creer que haya una humanidad a la cual podamos rendir un culto, a la manera de Augusto Comte. El culto de la humanidad desemboca en el humanismo cerrado en sí de Comte, y hay que decirlo, en el fascismo. Es un humanismo que no queremos. Pero hay otro sentido del humanismo, que en el fondo significa esto: el hombre está constantemente fuera de sí mismo; proyectándose y perdiéndose fuera de sí es como puede existir; siendo el hombre ese *dépassement* y no captando los objetos sino en relación con ese *dépassement*, él está en el corazón, en el centro de ese *dépassement*. Y esto es humanismo, no solamente porque recuerda al hombre que no hay otro legislador que él mismo, sino también porque el hombre se realizará precisamente como humano, no volviéndose hacia sí mismo, sino buscando siempre fuera de sí mismo un objetivo que es tal liberación, tal realización particular.”<sup>17</sup>

Así, pues, humanismo abierto, y aún abierto a la trascendencia.

<sup>17</sup> *L'Existentialisme...* cit.

Pero, a diferencia de Heidegger, esta trascendencia, no sólo no significa el “ente trascendente”, sino que tampoco apunta al Ser ni a la verdad del Ser. Es el hombre mismo quien debe *inventar* esas metas (buts) valiosas. Y en tanto que Heidegger entiende que su filosofía no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la posibilidad del “ser para Dios”. Sartre vincula expresamente su posición con el ateísmo, aún cuando no puede evitar los tropiezos que más adelante señalaremos. A la objeción de que “los valores no son cosa seria, puesto que es uno mismo quien los inventa, responde: “Me parece enojoso (je suis bien fâché) que ocurra así; pero si he suprimido a Dios padre, se necesita alguno que invente los valores”. Rechaza la tesis de los intelectuales que, hacia 1880, al suprimir la hipótesis inútil y costosa de Dios, creían sin embargo poder mostrar que los valores a priori necesarios para fundar la moral existen igualmente, inscriptos en un cielo inteligible: en otros términos, “que nada cambiará si Dios no existe”, y agrega: “El existencialismo piensa, por el contrario, que es muy perturbador (gênant) que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede haber ya bien “a priori” porque no hay conciencia infinita y perfecta para pensarlo”. Del mismo modo ha negado en otro lugar que haya una naturaleza humana porque no hay naturaleza divina que la conciba; por lo cual el existencialismo sólo habla de “condición —no de naturaleza— humana”. “Dostoiewski —prosigue— había escrito que ‘si Dios no existiera, todo estaría permitido’. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe”. Pero nos parece que este planteo que tan claro se muestra, corre el riesgo de quedar invalidado por una contradicción formal: al llegar a las conclusiones de su exposición, Sartre las enuncia en un párrafo algo desconcertante: “El existencialismo no es un ateísmo en el sentido de que se desviviría por demostrar que Dios no existe. Declara, más bien: aún si Dios existiera, eso no cambiaría nada; he ahí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es menester que el hombre se reencuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarlo de sí mismo, aunque fuera una prueba válida de la existencia de Dios”.

No se ve claramente cómo puede compaginarse la refutación de la tesis de que si Dios no existiera eso no cambiaría nada, con la afirmación de que si Dios existiera eso tampoco cambiaría nada. Tal vez lo que cambiaría y lo que no cambiaría no sean la misma cosa: en el primer caso, la posibilidad de un bien a priori y de valores inscriptos en un

cielo inteligible; en el segundo, la necesidad de que el hombre se persuada de que ni Dios podría salvarlo de sí mismo.

Esto puede significar: a) que Dios no suprime la libertad del hombre, es decir, para usar el lenguaje de Sartre, que no lo salva de estar condenado a ser libre; lo que no es ninguna novedad; b) que, como en el sistema de Plotino, el hombre no puede esperar una “condescendencia” de Dios hacia él; pero tal concepción implicaría una meta y hasta una vía de acceso hacia ella, lo que está expresamente negado por el existencialismo tal como Sartre acaba de explicarlo; y c) que la trascendencia absoluta de Dios no permitiría continuidad ni puente alguno entre el hombre y Dios: así entendida la tesis coincidiría en el plano filosófico con la posición de Kierkegaard y de Barth, aún con la de Heidegger. En éstas se niega que la filosofía, es decir el ejercicio puramente humano del conocimiento, puedan ser una vía de acceso a Dios. Tal relación se salva en los dos primeros en el plano puramente religioso; pero la fe religiosa no es un movimiento que parta del hombre para elevarlo hacia Dios, sino un movimiento “von Gott her” que alcanza y toca al hombre en virtud de la soberana libertad (y aún arbitrariedad) de Dios. Heidegger se mantiene firmemente en el plano de la filosofía: previene contra todo intento de interpretar su proposición sobre la esencia ek-sistente del hombre como si fuera “la transposición secularizada y aplicada al hombre, de un pensamiento expresado por la teología cristiana sobre Dios (Deus est suum esse).”<sup>18</sup> Y esto porque, aunque el hombre pueda “tocar” ( *θίγγειν* según Aristóteles, *Metaf.* X 10) al Ser en el *νοεῖν* (que Heidegger traduce por “Vernehmen” = percibir), el Ser no es Dios ni ningún otro ente ni un fundamento del mundo.

#### LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN Y EL MODERNISMO

Resulta así que en todos los autores comentados, la trascendencia no pone al hombre en comunicación con ningún ente: en Heidegger, sólo con la verdad del Ser; en Sartre, sólo con su propio “proyecto”; en Barth, sólo con la misteriosa “relación” con Dios (no con Dios mismo). Es el triunfo de la línea de “ruptura” y de “paradoja” trazada por Kierkegaard. Pero el mismo pensamiento aparece en filósofos que, como Blondel, no están visiblemente vinculados con la filosofía existencial: “Pa-

<sup>18</sup> *Ueber den Humanismus*, cit.

recen rotos, dice Blondel, todos los puentes entre todo lo que tiene una 'naturaleza' determinada, todo lo que ha tenido nacimiento, es decir, todo lo que es contingente y finito, todo lo que vive en el tiempo y en el espacio, y lo que permanece inmutablemente superior, incomunicablemente, según parece. Aún la palabra trascendencia es inadecuada, en la medida en que ella sugiere la idea de un pasaje, de una transición, de una ascensión; pues, por definición, lo sobrenatural es incomensurable con los planos inferiores, de los que está radicalmente y metafísicamente cortado."<sup>19</sup> Pero esta aporía se da sólo en el plano intelectual, no en el orden de la voluntad y la acción: "o el hombre quiere bastarse a sí mismo sin Dios y entonces querrá infinitamente sin querer el infinito, o bien querrá vivir en el infinito y entonces querrá a Dios". Esta posición tan singular de Blondel explica las tesis, igualmente matizadas, de los modernistas, sobre los cuales ha ejercido innegable y reconocida influencia (no por el libro que ahora citamos, que es posterior al auge del modernismo, sino por las ideas afines ya difundidas desde 1893). Para Eduardo Le Roy, por ejemplo, Dios no puede ser objeto de demostración racional o intelectual, y en esto coincide con el existencialismo; pero sí puede ser objeto de conocimiento; y en eso cree Le Roy estar enteramente de acuerdo con las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano: *Deum... naturali humanae rationis lumine... vero cognosci posse*; pues conocer no es lo mismo que demostrar. "Ese texto, dice Le Roy, es tanto más notable, cuanto que el esquema prosinodal decía *demonstrari*, y que esta palabra fue reemplazada por *cognosci* sólo después de una deliberación expresa."<sup>20</sup>

Y ese Ser indemostrable pero conocible actúa en el hombre; es una Persona que funda la personalidad del hombre: "Dios es la condición misma de nuestra propia personalidad: entregarnos a él es, para nosotros, el medio de llegar a ser, cada vez más, según toda la riqueza de la palabra, una persona... Ahora bien, nos sería imposible entregarnos sinceramente a lo que juzgáramos menor que nosotros, encontrar el fundamento de nuestra existencia personal en lo que pensáramos bajo una forma inferior a la personalidad; categoría lógica, principio abstracto, vaga substancia universal o fuerza cósmica difusa."

Interesa a nuestro objeto ver cómo se propone la realización de la personalidad humana así caracterizada, la apertura hacia la trascenden-

<sup>19</sup> MAURICE BLONDEL: *La philosophie et l'esprit chrétien*, 1er. t. — *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. París 1944.

<sup>20</sup> EDOUARD LE ROY: *Dogme et critique*. París, 1907.

cia partiendo de un principio de inmanencia al modo de Blondel, es decir, cómo puede penetrar en el hombre algo que no esté ya en él. A nuestro juicio se trata, en el fondo, de ver cómo es posible conciliar los opuestos polos que aparecen simultáneamente en la célebre fórmula de San Agustín: “interior intimo meo et superior summo meo”.

Según Le Roy, el principio de inmanencia no excluye, sino que implica, que “sea necesario abrazar en un examen inexorable el desenvolvimiento total de nuestra actividad multiforme”, como pide en sus objeciones polémicas el abate Wehrlé. Más aún, se manifiesta enteramente de acuerdo con lo que éste le advierte: “Si se quiere poner cuidado en esto, se reconocerá que el método de inmanencia es exclusivo de una doctrina de la misma naturaleza y desemboca en una inevitable búsqueda de la trascendencia. Lo que se declara inmanente al sujeto, es el postulado de esta trascendencia a la vez obligatoria para él e imposible por él. La cuestión no ha sido llevada en él sino para forzarlo más seguramente a salir de él. No deberá volver a entrar sino después de haber encontrado lo divino sobreagregado que buscaba. Esta misteriosa realidad sólo puede colmar su espera si ella lo sobrepasa prodigiosamente. Ella no puede entonces dejar de ser una importación propiamente dicha en nosotros de alguna cosa infinitamente original y soberanamente enriquecedora”.

Pero el principio de inmanencia excluye, en cambio, a priori y definitivamente, la noción escolástica de “naturaleza”; apoyándose explícitamente en la *Introducción a la metafísica* de Bergson, Le Roy considera tal noción como una ficción abstracta, una entidad lógica, un símbolo conceptual, atribución de una fijeza ficticia a lo que es en el fondo, movimiento y devenir, que termina por convertir en “cosa” lo que es una pura actividad dinámica en el mismo sentido, rico y pleno, en que Blondel entiende la acción. El principio de inmanencia sostiene, no que no exista una verdad trascendente, sino que su asimilación exige una “apetición” inmanente previa, sin la cual una verdad trascendente y extrínseca “sería como un aerolito caído del cielo y que, o bien no nos alcanza, o bien nos rompe la cabeza”. Si se cosifica la naturaleza, la humanidad, o cualquier otro principio espiritual, entonces sí, en tales condiciones, “es claro que hay incompatibilidad irreductible y absoluta entre el principio de inmanencia y la afirmación de lo sobrenatural.”<sup>21</sup>

<sup>21</sup> LE ROY: ob. cit., esp. cap. *Sur la notion de dogme — Réponse à M. l'Abbé Wehrlé.*

## EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD

Por estos diversos caminos vamos llegando siempre a dificultades que parecen insolubles, para presentar de una manera coherente y racional la perspectiva del humanismo. Creemos que un primer paso previo a la clarificación de esta confusa maraña, debería ser la conquista de algunas posiciones firmes desde las que se pueda hacer la distinción entre "individuo" y "persona". Pues un individualismo extremo debe conducir necesariamente a esta alternativa: o un humanismo cerrado, egocéntrico, y finalmente ahogado, muerto por la asfixia de la total incomunicación; o bien, si se opta por una apertura a la trascendencia, conducirá a la absorción, aniquilamiento y desaparición del yo del hombre, ser finito, en el Ser infinito. Al explorar las vías que se ofrecen, queremos mantenernos firmemente, en esta ocasión, en el plano de la estricta filosofía, omitiendo por consiguiente las soluciones propuestas por la teología dogmática, tales como egregiamente se han dado en San Agustín y, según antes lo hemos visto, en Kierkegaard y en Barth. "La independencia absoluta del hombre, dice Cassirer, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su error máximo. Mientras el hombre persevere en este error no hay posibilidad de salvación para él... Según San Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única, sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina."

Si excluimos, pues, por razones de método, este tipo de soluciones, nos debemos atener al correcto punto de partida expuesto por el mismo Cassirer exclusivamente sobre la base de la reflexión natural, humana y filosófica: "La creencia en la simpatía del todo es uno de los fundamentos más firmes de la razón misma, pero la simpatía religiosa es de género distinto que la simpatía mítica y mágica. Proporciona finalidad a un nuevo sentimiento, el de la individualidad. Nos enfrentamos aquí con una de las antinomias fundamentales del pensamiento religioso. La individualidad parece implicar una negación o, al menos, una restricción de esa universalidad de sentido postulada por la religión; *omnis*

*determinatio est negatio*. Significa existencia finita y mientras no rompamos las barreras de esta existencia finita no podemos captar lo infinito.”<sup>22</sup>

Lo finito se identifica aquí con lo individual; es necesario, pues, quebrar las barreras de lo individual para comprender lo infinito. ¿Nos veremos, pues, precisados a decir con Pascal que “le moi est haïssable”, y con Berdiaeff que “es el yo el que debe ser sacrificado, en tanto que la persona debe ser realizada”? Que sea menester sobrepasar lo individual para alcanzar lo personal, es algo que nadie discutirá; que se pueda “sacrificar” y suprimir lo individual y el yo sin grave riesgo para la personalidad misma y por lo tanto para un humanismo realmente “humano” e integral, es ya algo que merece consideración más detenida. El problema de la relación entre individuo y persona ha preocupado bastante en los últimos tiempos, especialmente en cuanto a su repercusión en el plano religioso; pero también en un plano puramente humano, en cuanto se refiere al acto moral según el carácter trascendente de los valores. En este último aspecto valgan como ejemplo las palabras de Francisco Romero:

“El acto práctico espiritual, el acto ético, posee el mismo carácter de plena trascendencia. Podría interpretarse esta actividad trascendente como una fuga de nuestro yo, casi como una disolución o resolución de nuestro ser en lo que no es él mismo, como desmedro y anulación. No hay tal. Lo que origina confusiones semejantes es la irracionalidad, anotada desde el principio, de la trascendencia. El acto trascendente niega en cierto modo la individualidad empírica del sujeto, al determinarse por su objeto, pero afirma en cambio la personalidad del sujeto.”<sup>23</sup> Es decir que el acto moral es a la vez subjetivo y objetivo o bien, lo que en el fondo viene a ser lo mismo, no es ni una cosa ni otra, según Pareyson lo declara para todo pensar: “La vida de la persona es el uso y el ejercicio personal del pensamiento que es de por sí universal. Entre las personas hay comprensión sobre la base común de la universalidad de la razón, pero tal comprensión es siempre una interpretación personal, porque para el hombre no hay razón sino ejercitada personalmente. Tanto, que todo aquello que el hombre piensa es personal y universal, en cuanto personalmente pensado según razón, y personal es también toda filosofía, de modo que filosofía especulativa no existe sino como conciencia de la ine-

<sup>22</sup> ERNST CASSIRER: *Antropología Filosófica*, Trad. esp. de Eugenio Imaz, México 1967.

<sup>23</sup> FRANCISCO ROMERO: *Trascendencia y valor*. Buenos Aires, s/f.



visible personalidad del ejercicio de la razón y, por lo tanto, como filosofía de la persona a la vez *personal*, no objetiva, lo que significaría no personal, ni subjetiva, lo que significaría no universal.”<sup>24</sup>

## INDIVIDUALISMO Y RELIGIÓN

En el plano religioso, Saulnier ha dedicado un estudio especial al individualismo, en el que profundiza los sentidos posibles del concepto de individuo, así en el mundo físico-material como en el mundo biológico y, finalmente, en el mundo moral. Vista la continuidad indiscernible del mundo natural, todo corte aparece como artificial o, por lo menos, como relativo; sólo podría hablarse de “individuo” como punto central de irradiación hacia el medio, es decir hacia el mundo, las cosas y los otros seres vivientes.<sup>25</sup>

Lo relativo del concepto de individuo hace insostenible un individualismo extremo en el orden metafísico-religioso; tal individualismo sería comparable a la tesis sofística según la cual el hombre (individual) es medida de todas las cosas; y frente a esta tesis Saulnier recuerda la refutación platónica, no la del *Teeteto* sino la de *Las Leyes* (IV 716): “Ahora bien, Dios es la máxima medida de todas las cosas, mucho más que un hombre, cualquiera que éste sea.” Y en verdad la tesis platónica podría fundamentar la aspiración moderna de un humanismo teocéntrico. Pero si este humanismo es posible, es porque Platón admite una cierta asimilación del hombre a Dios. En esto concuerda el citado pasaje de *Las Leyes* con el del *Teeteto* 176 A: “y escapar es volverse semejante a Dios en la medida de lo posible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); y volverse semejante a Dios es volverse justo y santo y sabio.” Y en el pasaje citado de *Las Leyes*: “la praxis grata a Dios y concordante con él... fundada sobre un dicho antiguo, que lo semejante es amigo de lo semejante si éste es medido; mientras que las cosas desmesuradas no se complacerían entre sí ni a las cosas medidas... Así, el que haya de volverse amado para tal Dios, ha de volverse al máximo, según lo posible, semejante a él.” En cambio, tal tipo de humanismo no será posible para quien acentúe hasta el último extremo la “distancia infinita” de

<sup>24</sup> LUIGI PAREYSON: *Esistenza e Persona*. Torino 1950.

<sup>25</sup> C. SAULNIER: *Individualisme et Religion*. (En “Les Etudes philosophiques”, año 3, nº 1. París 1948.

Dios como lo “absolutamente Otro”. En tal caso habrá que optar entre un humanismo cerrado e individualista o un antihumanismo. Resulta curioso e ilustrativo que Gusdorf recurra a la misma fórmula del “antiguo dicho” invocado por Platón, para sacar la consecuencia contraria: “La naturaleza divina se sitúa en un orden diferente de la naturaleza humana o la naturaleza material, y en rigor no se la podría definir sino por su oposición irreductible a todos los signos que atestiguan las otras realidades. Si, por otra parte, en virtud del axioma antiguo, sólo lo semejante se puede conocer por lo semejante, se ha de preguntar de qué habla el filósofo cuando habla de Dios... Dios no es, quizás, filosóficamente hablando, otra cosa que una ausencia... El Dios de los filósofos aparece como una esencia formal, la posibilidad de un uso límite de las funciones del intelecto, apoteosis de la razón humana<sup>26</sup> y conjuntamente descalificación de esta razón. Dios patrocina nuestra incapacidad y justifica nuestras deficiencias, de tal manera que su realidad misma se atestigua paradójicamente por nuestra insuficiencia de ser, que pide ser colmada y funda sobre su pobreza la afirmación de su riqueza.”<sup>27</sup>

Aún con más fuerza y amplitud que Saulnier destaca Brémont las consecuencias del individualismo religioso. Lo hace al criticar la teología dialéctica de Barth; Barth corta todos los puentes que nosotros arrojaríamos partiendo de nosotros mismos hacia el misterio del ser o hacia el misterio de nuestra naturaleza... Rechaza, pues, no solamente el inmanentismo del protestantismo, sino también la analogía del ser de la teología católica. La teología de este teólogo es la negación de toda teología natural o filosofía cristiana.”<sup>28</sup> Tras exponer sus propios puntos de vista, Brémont hace la crónica de la sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía (23-XII-933) en la que Pierre Maury expuso las ideas de la teología dialéctica; y señala que en la discusión que siguió a la exposición, Gabriel Marcel debió defender los derechos que la teología católica reconoce a la razón en la inquisición y la aprehensión de lo divino, sin perjuicio de la fe y de su “riesgo”; y que el mismo Brunschwig se encontró por un instante, paradójicamente, de acuerdo con la teología católica contra un irracionalismo radical.

<sup>26</sup> Es notable la coincidencia de estas expresiones con las de Karl Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, trad. de Edouard Mauris y Fernand Ryser, Neuchatel. París, 1950, p. 19.

<sup>27</sup> G. GUSDORF: *Traité de Métaphysique*, París 1956.

<sup>28</sup> ANDRÉ BRÉMONT: *Rationalisme et Réligion*, en “Archives de Philosophie”, vol. XI, cah. IV, París 1935.

“Esta renuncia a lo humano en nombre de la Fe, continúa Brémond, tiene el riesgo de hacerme perder el beneficio de la historia misma del Cristo, de la Encarnación y de la muerte redentora. Y esta fe liberada de lo humano, una vez rotos los puentes, me impide retornar a lo humano, a mi obra de hombre entre los hombres en la historia humana”. Según la concepción individualista de la religión, ésta “ignora y contradice al grupo; es un esfuerzo interior y por consiguiente solitario. Racionalista o antirracionalista, es esta religión celosamente aislada lo que se confunde a veces con el misticismo cristiano... Ahora bien, la mejor respuesta, la más contundente y decisiva, y para el cristiano la mejor salvaguarda del Humanismo, es la Iglesia humana divina, humana sin disminución de su divinidad... Este sentido del humanismo lleva a entroncarlo con lo trascendente como con el supuesto de su posibilidad verdadera y no ilusoria. El reconocimiento del valor absoluto de la persona del prójimo no se podría explicar por el simple humanitarismo. ¿Cómo vería éste el *os sublime* en el rostro del leproso? Para abrazar al leproso como lo hizo San Francisco era menester, dice Arnold Lunn en un artículo reciente de la ‘Clergy Review’ (enero, 1935) ser, no simplemente *humanitario*, sino *divinitario*”. Y el mismo presupuesto se da en el reconocimiento del valor de la humanidad actuante, concurrente en la acción. Eso comporta el valor del medio y de las condiciones terrestres, temporales, de la acción.”<sup>29</sup>

Valga lo que antecede para advertir la incompatibilidad de un individualismo, así sea el más religioso, que se cierre a la comunicación, o por mejor decir a la “comunidad” con los demás hombres, y un auténtico humanismo. Pero lo que nos habíamos preguntado era, además, si es posible y no peligroso llegar hasta la negación o sacrificio del elemento individual en la teoría de la personalidad.

#### AUTONOMÍA ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA.

Desde este punto de vista nos parece que la teoría de Maritain sobre la personalidad humana y, concordantemente, la de las relaciones de la

<sup>29</sup> Debemos señalar aquí una reserva. La forma en que las opiniones de Brémond que nos parecía útil aducir aquí, nos son presentadas en su trabajo, parecen envolver a Barth en la denominación general de individualismo antieclesial y de “irracionalismo radical”, con lo que no estamos de acuerdo. Nos resistimos sobre nuestra apreciación de Barth a lo que hemos dicho en un trabajo anterior (*Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo*. Revista “Humanidades”, t. XXXIV, La Plata, 1954).

filosofía con el saber teológico y la sabiduría mística, podría abarcar, superándolas, las dos líneas que hemos tratado de esbozar a lo largo de este trabajo. Lo individual que se conserva en lo personal; plena autonomía de la filosofía y “unión” vital posible (no necesaria, según interpretamos) con la religión.

La persona es “una substancia individual completa, de naturaleza intelectual y dueña de sus acciones, *sui iuris, autónoma*, en el sentido auténtico de la palabra. Así el nombre de persona queda reservado a las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que por eso son, cada una por sí misma, un mundo superior a todo el orden de los cuerpos, un mundo espiritual y moral que, en rigor, no es *una parte* de ese universo, y cuyo secreto es inviolable aún a la mirada natural de los ángeles”... “El nombre de *individuo*, al contrario, es común al hombre y a la bestia, y al microbio, y al átomo.”<sup>30</sup> “La individualización afecta las cosas en razón de lo que las hace distintas de Dios, del Acto Puro. Es la diferencia que proviene de la limitación; no deriva de la *plenitud* ontológica, sino de la *indigencia* ontológica esencial de todo lo que es creado, y especialmente de lo que es material. Es la *diferencia por indigencia*, sin la cual ninguna cosa creada puede existir y que proviene, no de que cada cosa *es* e irradia cierta abundancia de ser, sino de que cada cosa *no es tal* otra cosa de igual naturaleza.”<sup>31</sup>

Así opuestas las nociones de persona e individuo como aspectos de la oposición plenitud-indigencia, infinitud-finitud, aparece su vinculación con la noción de *creatura*, o sea, lo que ha sido sacado por Dios de la nada; de donde resulta que negar la subjetividad y la individualidad es desconocer ese origen desde la nada, en tanto que negar la personalidad es desconocer ese origen divino. El elemento subjetivo no puede entonces separarse de la personalidad. Justamente en virtud de la permanencia de la subjetividad, la vía de acceso a la personalidad y la posibilidad de comprenderla nos es ofrecida sólo por el amor. Y por eso, en contra de la sentencia de Pascal, según la cual no se ama nunca a nadie, sino sólo a cualidades (lo que sólo valdría para las cosas buenas que uno desea para sí), Maritain declara: “Lo que amo es la realidad más profunda, substancial y recóndita, la más existente del ser amado. Todas las cualidades esenciales o accidentales que en Ti conozco no son todavía ese centro:

<sup>30</sup> JACQUES MARITAIN: *Trois Réformateurs*, París 1947.

<sup>31</sup> JACQUES MARITAIN: *Para una filosofía de la persona humana*, Santiago de Chile 1938, cap. 4, “Persona e Individuo”.

Tú.”<sup>32</sup> Por eso, aunque no debe confundirse el individuo con la persona, tampoco ha de creerse que ambas entidades sean separables. Sería tan funesta la confusión que sacrificara el individuo a la persona, como la que sacrificara la persona al individuo. Como ejemplo de lo primero Maritain caracteriza a Rousseau, como ejemplo de lo segundo a Maquiavelo: “El maquiavelismo no ve en la persona humana otra cosa que al individuo con su raíz de no ser; ignora la persona como tal, lo cual equivale a decir que niega prácticamente que el hombre ha salido de las manos de Dios y que conserva, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de tal origen”. En cambio, Rousseau toma al individuo por la persona en acto puro: “Los idealistas de la familia de Rousseau niegan prácticamente, ellos también, que el hombre sea una creatura de Dios, pero lo hacen porque no quieren reconocer que el hombre viene de la nada y tiene algo de la nada... Porque si el olvidar que el hombre, como creatura, es decir, creado de la nada, tiene una tendencia hacia la nada, es un error que lleva a divinizar al hombre, el error opuesto llevaría a aniquilar totalmente al hombre.”<sup>33</sup>

Es oportuno recordar ahora que si nos hemos detenido tanto en el problema del deslinde y la relación entre individualidad y personalidad, es porque lo considerábamos como uno de los presupuestos necesarios para clarificar el problema del humanismo abierto hacia la trascendencia; es decir, de qué manera el hombre pueda, al mismo tiempo, ser salvado e integrado; salvado por la filosofía, es decir, por la tarea específicamente humana; integrado por la religión que lo “religa” a su origen trascendente. Creemos ver en la concepción de Maritain ese modo de relación profunda, cuando él explica la forma en que la filosofía se vincula a las formas superiores de la sabiduría.

En efecto: “La persona tiene una dignidad absoluta porque está en relación directa con lo absoluto, único medio en que puede hallar su plena realización; su patria espiritual es todo el universo de los bienes que tienen valor absoluto y que reflejan, en cierto modo, un absoluto superior al mundo, hacia el cual tienden. Esta descripción de la persona es la única que da una justificación racional de las convicciones prácticas de todos los filósofos, aún extraños al cristianismo, que tienen un sentido profundo y auténtico de la persona humana y de su dignidad. Ahora

<sup>32</sup> ob. cit.

<sup>33</sup> JACQUES MARITAIN: *Los derechos del hombre y la ley natural*. Traducción de Alfredo Weiss y Héctor E. Miri, Buenos Aires 1943.

bien, la razón de esta coincidencia posible entre las filosofías cristianas y las no cristianas reside precisamente en la total autonomía de la filosofía. Pues en sentido riguroso no puede haber, según Maritain, una filosofía cristiana, como no puede haber una matemática cristiana; sólo puede haber una filosofía verdadera o una filosofía errónea, sin más. Pero lo importante es que, por una especie de razón orgánica, sólo una filosofía verdadera puede unirse vitalmente a la sabiduría teológica y a la sabiduría mística, en tanto que una filosofía errónea no puede serlo. Por eso una filosofía verdadera, aún extraña al cristianismo como es la de Aristóteles, puede unirse vitalmente a las formas superiores de la sabiduría; en tanto que puede haber una filosofía surgida en el seno de un auténtico cristianismo y ser sin embargo totalmente errónea, como lo es la “teofilosofía” de Malebranche. Pero tampoco conviene escandalizarse como algunos tomistas ante la sola mención de una filosofía cristiana. Si la filosofía no puede ser cristiana por su esencia, puede serlo por su estado y condiciones de existencia. “Santo Tomás, sin tratar de ella explícitamente, ha tenido una posición de las más netas con respecto a ella. Ha afirmado esta posición no solamente por sus principios sino también por su acción —combatiendo y sufriendo, pues toda su lucha ha consistido en hacer reconocer a Aristóteles y en derribar a Averroes, es decir, a la vez, en hacer reconocer la autonomía esencial de la filosofía y en unirla vitalmente, en un ejercicio humano, a las luces superiores de la sabiduría teológica y a la sabiduría de los santos.”<sup>34</sup>

#### LA INTEGRACIÓN EN EL “EXISTENCIALISMO POSITIVO”

Abbagnano enseña esta misma autonomía recíproca entre filosofía y religión, y la acción concurrente de ambas en el pleno desarrollo del humanismo, pero partiendo de un planteo completamente distinto: el de la vinculación entre el análisis existencial y la revelación. Tal vinculación, la única capaz de preservar a la vez la unión y diferenciación entre ambos campos, es la fe; por eso mismo, como es fácilmente comprensible, la fe de que habla Abbagnano no es, específicamente, una fe religiosa; a ésta última la denomina “creencia”. La fe es el triunfo sobre la duda y por lo tanto presupone la duda; sin la posibilidad de la duda no hay verdadera fe. “La fe... es el movimiento por el cual el hombre, dudando de sí y dándose cuenta, mediante la duda, de su finitud, tras-

<sup>34</sup> JACQUES MARITAIN: *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, París 1947.

ciende hacia el ser.”<sup>35</sup> Es inherente al hombre, como ser finito, la posibilidad de la dispersión y del extravío, la falta de coherencia y de unidad. El ser, en cambio, se le presenta como debe-ser, en el sentido de que es todo lo que el hombre debería ser y no es; por eso la trascendencia es la negación de la finitud. “Pero, puesto que el ser como debe-ser está más allá de los límites de su finitud, trascendiendo hacia el ser el hombre trasciende hacia la misma trascendencia que en el mismo acto se le revela como tal.”<sup>36</sup>

Siendo así, parece que estamos tocando de nuevo la misma paradoja, el mismo carácter contradictorio del humanismo que habíamos encontrado en Heidegger y en Sartre. Porque si la trascendencia es negación de la finitud porque es todo lo que ésta *debe ser y no es*; y por otra parte la fe es el reconocimiento de la trascendencia como el ser verdadero del hombre, resulta que el ser verdadero del hombre consiste en lo que éste debe ser y *no es*. Pero también la fe es el movimiento a través del cual la trascendencia se revela como “lo trascendental *del hombre*”.

Esta paradoja comienza a clarificarse si pensamos que hay posibilidades que *pertenecen* al hombre como finitud; pero si el hombre puede trascenderlas o sobrepasarlas, y si pasando más allá de ellas alcanza el verdadero fundamento de ellas y su propio ser auténtico, es porque éste está constituido por una posibilidad que no *pertenece* al hombre, sino que es el hombre, y a ésta llama Abbagnano *posibilidad trascendental*, constitutiva de la existencia.

Con tales puntos de partida, Abbagnano está ahora en condiciones de determinar con precisión las relaciones y diferencias entre la religión y la filosofía en la realización del humanismo. La filosofía y la religión tienen un mismo origen y un mismo punto de arranque: la fe. La fe implica el realizarse de la existencia en su estructura y es por lo tanto el término conclusivo y final de todo esfuerzo humano. “Fuera de la fe, ni la religión ni la filosofía tienen un significado propio, sino que se reducen a disfraces exteriores a los que la verdadera substancia del hombre permanece extraña. Pero a partir de su común origen, la filosofía y la religión toman caminos divergentes, aunque finalmente se encuentren al término de su desarrollo: la filosofía es la vía positiva y concreta de la *clarificación existencial*; la religión es la vía positiva y concreta de la *revelación*. Tanto la filosofía como la religión realizan un compromiso

<sup>35</sup>, <sup>36</sup> y <sup>37</sup> NICOLA ABBAGNANO: *Filosofía - Religione - Scienza*, Torino 1947 (Hay trad. esp.).

(impeño) en la existencia, compromiso por el cual la existencia es aceptada y realizada en su significado real y substancial.”<sup>37</sup>

A la filosofía corresponde por lo tanto lo que Abbagnano llama la interpretación existencial de la trascendencia, a la religión lo que llama su interpretación ontológica. Por la primera el hombre se mueve hacia la trascendencia sólo para reconocerla como la propia posibilidad trascendental. La segunda atribuye la iniciativa del movimiento existencial al ser trascendente, que resulta así extraño al hombre. Por tal extrañeza (estraneita) el ser trascendente asume las determinaciones de:

a) unidad (personalidad); b) perfección; c) eternidad que se obtienen excluyendo del ser trascendente las determinaciones opuestas de:

a) dispersión; b) incompletez; c) temporalidad.

Y así, la concepción trinitaria de la divinidad significa, según Abbagnano, la revelación de Dios como:

a) unidad y Ser del mundo; b) unidad y Verdad del hombre; c) unidad de la comunidad y Espíritu.

La interpretación ontológica y la existencial divergen sólo para encontrarse y reunirse. Su divergencia basta para fundar la autonomía recíproca de la filosofía y la religión; no basta para separarlas y oponerlas. La una (existencial) es la vía de la *búsqueda*; movimiento a través del cual el hombre procede de la finitud a la trascendencia; la otra es la vía de la *creencia*, por la cual la revelación de la trascendencia es acogida como un don divino.

Puesto que la fe constituye la comunidad de origen de filosofía y religión, y que la fe es un empeño existencial, la síntesis de filosofía y religión se hace imposible cuando cualquiera de ellas o ambas dejan de concentrarse sobre tal empeño.

¿Qué significa este abandono para la religión? Si prescindimos de las evidentes diferencias de contexto, fundamentos y tendencias que separan el modernismo de Le Roy del existencialismo de Abbagnano; si tenemos en cuenta, también, la necesidad del filósofo de recurrir a medios de expresión vinculados con el estado temporal y local en que encuentra los problemas de la filosofía, creemos que Abbagnano y Le Roy apuntan en la misma dirección. El primero había escrito: “Ninguna verdad entra



en nosotros sino postulada por lo que la precede a título de complemento más o menos necesario, tal como un alimento que para llegar a ser nutrición efectiva, supone en el que lo recibe disposiciones y preparaciones previas, a saber: el llamado del hombre y la aptitud para digerir". Abbagnano teme que la religión se mantenga rígida sobre sus posiciones ontológicas y se rehuse a proceder hacia el significado existencial de ellas. Esto significaría el confinamiento en la objetividad genérica de un llamado que, repetido en forma igual para todos, no vale más para nadie.

¿Y qué significa el mismo abandono para la filosofía? Que se refugie y atrinchere en una universalidad que le daría el sentido ilusorio de superpotencia y de riqueza; que olvide (y aquí encontramos también una afinidad y coincidencia profunda, aunque poco aparente, con el planteo de Maritain) la finitud, la problematicidad, la temporalidad del hombre, para ver en éste lo infinito y lo eterno. Si la filosofía procede así, tiene que terminar por ver a la religión, necesariamente, como aberración y superstición. "No puede comprenderla porque no comprende la fe, y no comprende la fe porque no comprende al hombre".

La presencia de la fe en ambas instancias hace tan íntima la vinculación vital entre filosofía y religión, que cada una lleva en sí misma algo de la otra, sin que ésto obste a su diferenciación: así es como la filosofía puede comprenderse a sí misma, a la religión y a la fe, y realizarse *como* tal comprensión. Pero precisamente por eso la religión no necesita salir de sí misma para encontrar la filosofía, que está implícita en la misma exigencia de comprenderse en la propia "realización existencial". A su vez la filosofía no necesita exceder ni abandonar su tarea propia y fundamental de "clarificación existencial" para encontrar la base de la religión y reconocerla en su valor. En conclusión: "Filosofía y religión se presentan al hombre como dos alternativas entre las cuales debe escoger; pero, cualquiera sea la que elija, no renuncia a la otra. Cada uno debe hacer esta elección por sí mismo, y cuando la haya hecho, si es capaz de auténtico compromiso, encontrará en el fondo de su camino la unidad de ambas."

El humanismo, que desde la antigüedad clásica hasta los tiempos modernos había constituido una aspiración cultural, una "institutio in bonas artes", un esfuerzo por alcanzar el plano de lo universal, y que como tal podía cumplirse al margen, paralelamente o en forma prescindente, ya sea de los intereses prácticos y técnicos, ya del estudio de las "cosas divinas" como cultivo especial de las "litterae humaniores", ha entrado en crisis y se ha convertido en problema en el pensamiento contemporáneo.

Interpretamos esta crisis como una consecuencia de la transformación de la “paideía” griega en “humanitas” latina primero (tal como lo ha mostrado Heidegger); y más tarde, de la concepción de la trascendencia divina como algo incomunicable y misterioso para esa “humanitas”, esencialmente distinta de ella y sin embargo constitutiva de ella. Hemos señalado que la “paradoja” estaba ya presente en Aristóteles. Gómez Robledo, para no citar sino un ejemplo entre varios, caracteriza la concepción aristotélica justamente con esa palabra, en un contexto que excluye toda referencia al sentido existencial de la paradoja kierkegardiana “Siendo este elemento divino en cada hombre lo principal y lo mejor, la vida señoreada por él con exclusividad será lo mejor del hombre, sólo que no tal vez de acuerdo con lo que es todo el hombre. De este modo, la mejor vida humana sería una vida sobrehumana. Si esto es una paradoja, es en razón de que el hombre mismo lo es, colocado como está, según dijeron los escolásticos, en el horizonte de la creación, y participando por ende, por el plano superior, a dicha línea de atributos que, sin dar acabada razón de él, son con todo su parte mejor.”<sup>1</sup>

Pero este problema antropológico-metafísico no puede crear ninguna dificultad insalvable a la “paideía”; la crea, en cambio, al “humanismo” en el caso de que éste, como todo “ismo” implique una exclusión de otra cosa; en este caso, una exclusión de la trascendencia. Esto en el plano filosófico. En el plano religioso, surge la dificultad cuando se interpreta al Cristianismo, ya sea como un esencial humanismo, ya sea como contrario a él y excluyente de él. Podríamos concluir con palabras de Dondeyne:

“¿Es verdad que la fe de Dios ahoga el sentido del hombre y de la historia? ¿Es verdad que la conciencia metafísica y moral muere al contacto con el Absoluto? En principio, debemos responder sin ningún temor, no. En la práctica, la respuesta dependerá de nosotros. Si nuestro recurso al Absoluto es auténtico, si nuestra fe es verdadera vida teologal, apertura a Dios y a través de El, apertura al hombre en la caridad, el cristianismo no puede dejar de desembocar en un humanismo verdadero y saludable. No porque el cristianismo sea primera y principalmente un humanismo, sino porque debe serlo también.”<sup>38</sup>

<sup>38</sup> ALBERT DONDEYNE: *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, cit.