

LOS "HUMANISMOS" Y EL HUMANISMO CRISTIANO

A Mons. Dr. Octavio N. Derisi con la leal amistad de tantos años y el compartido ideal cristiano de siempre.

En el año 163, segundo del Imperio del estoico Marco Aurelio, era Prefecto de Roma otro filósofo estoico, maestro del Emperador reinante, de nombre Junio Rústico. Ante ellos fue denunciado, al parecer por un pseudo filósofo corrompido, Justino poco después mártir de Cristo. Justino, hijo y nieto de paganos, por su educación refinada y por propia voluntad era un digno representante de la *paideia* griega, el equivalente aproximado de la *humanitas* latina. Esto equivale a decir, utilizando el término moderno, que Justino era un miembro vivo del *humanismo* antiguo para el cual la formación del hombre suponía el desarrollo de la totalidad de las potencias del hombre concreto. Llama la atención que sus captores, Marco Aurelio y Junio Rústico —filósofos los dos— fueran, también, representantes de la *humanitas* tan morosamente analizada por Cicerón en *De oratore*. Ninguno de los dos se conmovió ante el martirio de su colega. Porque, en efecto, Justino lo era no solamente por su cultura sino porque había seguido la filosofía de Platón¹ y conocía a fondo todas las doctrinas filosóficas de aquel momento. Su conversión al Cristianismo, lejos de apartarlo de las fuentes greco-latinas de su formación, se las hizo ver con mayor claridad y su admiración por Sócrates y la muerte del maestro, no es ajena a su fe cristiana. Llevado ante el prefecto Rústico, éste le interroga y, ante la negativa de Justino de creer en los dioses, le pregunta: "¿Qué doctrina profesas?"; a lo que Justino responde: "He procurado tener noticia de todo linaje de doctrinas; pero sólo me he adherido a las doctrinas de los cristianos, que son las verdaderas...".² El diálogo prosigue, áspero de parte de Rústico, firme y fervoroso de parte de Justino; el santo expone los

¹ *Apol.* II, 12; sigo la edición bilingüe de Daniel Ruíz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

² *Actas de los mártires*, p. 311 (II, 3), texto bilingüe, Introducción, Notas y versión española de Daniel Ruíz Bueno, 2ª ed., B.A.C., Madrid, 1968.

grandes misterios de su Fe; Rústico, cortante, dice: "Luego, en definitiva, ¿eres cristiano?", Justino responde: "Sí, soy cristiano".³ Con lo cual Justino sella su suerte. Del mismo modo responden sus seis compañeros. A todos les cortan la cabeza, alcanzando así la gloria del martirio.

Justino ha muerto por Cristo. Y este su con-morir con El, no ha anulado su naturaleza y, por tanto, su humanitas recibida, en él, por una larga tradición; por el contrario, con su testimonio de la sangre, ha sobrellevado hasta el grado de la "nueva creación" todo cuanto él mismo era y tenía de bueno en el orden de la naturaleza. Así como el Martirio de Cristo supone su naturaleza humana, del mismo modo, el martirio de Justino supone su radical *humanitas*; y todo cuanto él mismo era como hombre, ha logrado un estado deiforme en el cual se cumple precisamente como hombre. La *paideia* de la cual Justino era digno representante ha sido completada. Rústico no sabe que la *humanitas* que él representa sólo se logra plenamente en Cristo y, paradójicamente, envía a Justino al martirio en defensa de su visión del hombre y del mundo sin percatarse (porque no tiene la gracia de la Fe) que es instrumento de su superación definitiva. Si admitiéramos la existencia de un verdadero humanismo precristiano o clásico, semejante humanismo no se realiza en Marco Aurelio o Rústico, sino que logra su completitud y su sentido en el mártir cristiano San Justino. Esto es lo que intentaré explicar.

I. — EL HUMANISMO CLASICO INSUFICIENTE Y EL HUMANISMO CRISTIANO

I — *Paideia griega y paideia cristiana.*

San Justino, desde su conversión hasta su martirio, ha transfigurado la *paideia* griega en una nueva *paideia* que ya San Clemente Romano había denominado *paideia* cristiana. Y nosotros entendemos por *paideia* la formación del hombre como hombre; como expresa Marrou, indicamos "el estado de un espíritu plenamente desarrollado, en el cual han florecido todas sus virtualidades, el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre".⁴ Todo el mundo griego, bajo el helenismo romano, se siente partícipe de este ideal que, por ser tal, no puede reducirse a la unidad política o racial; tratase, ante todo, de "un mismo tipo ideal de humanidad" que será repetida, según Marrou, a lo largo de ocho siglos, con lo cual supone

³ *Actas*, III, 4, edición citada, p. 313.

⁴ *Historia de la educación en la Antigüedad*, p. 117-118, trad. de José R. Mayo, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

una continuidad, cierta transposición de la *paideia* griega en la *paideia* cristiana.

El venerado Papa San Clemente Romano, discípulo de San Pedro y San Pablo, en su carta a los corintios, exhorta a los fieles a que "participen nuestros hijos de la *paideia* en Cristo" (*en Xristo paideias*);⁵ esta expresión —educación en Cristo— supone la formación antigua pero transpuesta a otro plano que es el del hombre "nuevo" o de la "nueva creación" (sobre lo cual he de insistir más adelante); la carta de San Clemente Romano, concluye con el mismo concepto al hacer una recapitulación de todo cuanto ha enseñado pues exhorta a practicar la "paideia de Dios" (*paideias tou Theou*).⁶ El anónimo autor del célebre *Discurso a Diogneto* (un siglo más tarde), luego de refutar la idolatría y el judaísmo, hace notar que los cristianos "no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni habla una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás".⁷ En otras palabras, los cristianos, en cuanto hombres, pertenecen vitalmente a una cultura y a un medio histórico concreto; pero existe una inconmensurable diferencia: "lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo".⁸ Así, pues, en virtud de la Encarnación y Redención de Cristo que ha asumido la totalidad de la naturaleza humana, los cristianos son y no son del mundo; en cuanto lo son, constituyen la vida (sobrenatural) del mundo; pero no lo son porque el destino absoluto no está en el mundo. Por consiguiente, el hombre pagano (y la *paideia* pagana) está como detenido en el mundo; pero, por eso, no se logra de veras a sí mismo ni siquiera en la línea de la naturaleza.

¿A qué queda entonces reducido el humanismo antiguo? El hombre antiguo está sometido a la necesidad cósmica y aunque haya tematizado (o simplemente aceptado sin crítica) que el movimiento más perfecto es el movimiento circular, de hecho encubre un mito prefilosófico que el Cristianismo destruyó con su noción de creación *ex nihilo*; el hombre antiguo se siente prisionero del Tiempo y carece de la indeterminación de la libertad hacia el futuro; por eso,

⁵ *Carta Primera a los Corintios*, XXI, 8, cito por *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe de Daniel Ruiz Buenos, B.A.C., Madrid, 1950.

⁶ *Op. cit.* LXII, 3.

⁷ *Discurso a Diogneto*, V, 1-2.

⁸ *Op. cit.*, VI, 1-3.

cuando Edipo (en *Edipo en Colona*) recuerda su tremenda desgracia, sabe que él no tiene responsabilidad en la muerte de su padre y en el hecho de haberse desposado con su propia madre: “¿con qué justicia —exclama— podrías culparme a mí, si no había aun recibido la vida de mis padres, si aún no existía yo?” cuando habló el oráculo; “vine a las manos con mi padre y le quité la vida, ¿qué culpa puedes tú encontrar razonablemente de un hecho involuntario?” Este mundo, tan bien reflejado en la tragedia griega, no permite el desarrollo pleno del hombre como hombre porque es un mundo sin libertad y sin futuro; por eso, la *paideia*, como ideal de formación del hombre, quedará siempre incumplida, radicalmente *insuficiente*, hasta que el mundo de la necesidad sea quebrado por la Revelación Cristiana; es decir, hasta que el hombre cristiano, como el alma respecto del cuerpo, confiera la vida sobrenatural al mundo pagano, como se dice en el *Discurso a Diogneto*. El ideal de la *paideia* griega o de la *humanitas* latina es, para el hombre pagano, un ideal nunca cumplible, siempre insuficiente. De ahí que suscriba el juicio del P. Fabro cuando dice: “El concepto que tenía la edad clásica del hombre difícilmente puede ser bautizado con el nombre de humanismo. Si este término quiere significar la afirmación del hombre, el hombre permanece en poder de las fuerzas del cosmos y a merced del destino contra el cual nada pueden ni siquiera los dioses”.⁹

Llegados a este punto, es menester precavernos de la idea errónea de una suerte de yuxtaposición extrínseca de lo cristiano “sobre” la *paideia* pagana; tampoco fue una suerte de “táctica” aplicada a la expansión misionera de la Iglesia, ni una especie de “imitación” o utilización de la *paideia* griega. Todo lo contrario: La *paideia* cristiana (verdadero humanismo no contradictorio con un teandrismo cristiano) supone al hombre griego y su propio crecimiento hacia Cristo y, por eso, la Iglesia habla su misma lengua y debe, ab intrínseco, usar sus mismos problemas y su mismo lenguaje filosófico. La radical insuficiencia antigua, encontrará su intrínseca completitud en la “nueva creación” de la Iglesia y del hombre cristiano. Es menester insistir sobre esto.

2 — *El humanismo cristocéntrico y la verdadera tradición de Occidente.*

Cuanto he dicho anteriormente, sobre todo el análisis de la *paideias tou Theou* de San Clemente, los pasajes del *Discurso a Diogneto*

⁹ “El humanismo y la filosofía moderna”, p. 71, en Toffamin, Bendiscioli y otros, *Humanismo y mundo moderno*, trad. y prólogo de fr. José Oroz, Librería Augustinus, Madrid, 1960.

y del martirio y escritos de San Justino, en verdad está en dependencia directísima de la doctrina del Nuevo Testamento sobre el hombre nuevo y, de modo especial, con las enseñanzas de San Pablo. Después de Pentecostés, era natural que los Apóstoles se dirigieran a los judíos, directos destinatarios del mensaje de salvación. Rechazado éste, se volvieron hacia los gentiles cuya cultura y cuya lengua ya les eran familiares. El prudente Gamaliel, percibe la abismal gravedad teológica del rechazo total de sus hermanos los judíos y dice: "dejad a estos hombres y soltadlos, porque si esta idea u obra viene de hombres, será desbaratada; pero si de Dios viene, no podréis destruirla, no sea que os halléis peleando contra Dios" (Act., 5, 38-9). El sabio y justo fariseo expresa con claridad que no tiene, el hombre judío, la posibilidad de un término medio: Con Dios o contra Dios; la aceptación o el rechazo y, de hecho, sus hermanos los judíos se encontraron *peleando contra Dios*. Poco después, San Pablo se dirige a los hebreos en Antioquía y a los judíos les recuerda aquello que ya saben: "Nosotros os anunciamos la promesa dada a los padres, ésta es la que ha cumplido Dios con nosotros" (Act., 13, 32). Por consiguiente, al judío no le queda otra cosa que creer y confirmar por la fe lo ya conocido por medio de los profetas; por eso, ante todo y primeramente, la Palabra debía serles anunciada a los hebreos; rechazada por ellos, entonces y sólo entonces los Apóstoles vuelven su atención a los paganos: "después que vosotros la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, he aquí que nos dirigimos a los gentiles" (Act., 13, 46-47).

De muy diversa naturaleza es el discurso de San Pablo a los atenienses, prototipo del modo de dirigirse del Apóstol a los representantes de una antigua tradición que reconocía su culminación en la idea de la *paideia* como formación completa del hombre. Por eso, San Pablo, ante un auditorio de hombres cultos, de estoicos, de escépticos y neoplatónicos, lejos de rechazar todo cuanto han descubierto los antiguos, reconoce en ellos aquella búsqueda, como en penumbras, de la verdad y que constituye —como afirmarán los Padres posteriores— una suerte de implícita fe en Cristo, el "Dios desconocido". Es decir, en cuanto búsqueda, constituye una intrínseca, íntima y natural tendencia hacia Aquel que es el Único capaz de colmar el movimiento *del hombre como hombre* hacia la Verdad. Por eso, les dice: "Varones atenienses, en todas las cosas veo que sois extremadamente religiosos; porque al pasar y contemplar vuestras imágenes sagradas, hallé también un altar en que está escrito: A un dios desconocido. Ese que vosotros adoráis sin conocerlo, es lo que yo os anuncio" (Act., 17, 22-23). Los versículos 24 a 31 constituyen una síntesis

extraordinaria de la economía de la salvación, hasta el anuncio de la resurrección de Cristo: "Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: 'Sobre esto te oiremos otra vez'. Así salió San Pablo de en medio de ellos. Mas algunos hombres se unieron a él y abrazaron la fe, entre ellos Dionisio el areopagita, y una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos" (Act., 17, 32-34).

El texto de San Pablo *supone* que se puede adorar, venerar, a Quien se ignora; algunos traducen: "lo que veneráis sin saber"; es decir que, por naturaleza, el hombre busca a Dios, en este caso, oscurecido por el pecado; en todo cuanto el hombre hace, busca, venera, sin saber bien a Quien. Toda la cultura de Grecia y del mundo antiguo es, desde este punto de vista, una suerte de *tensión* hacia el Verbo a quien apenas se barrunta; por consiguiente, el máximo desarrollo del hombre, como hombre, la *paideia* griega, reconoce como lo más íntimo de sí misma, esta suerte de fe implícita. Solamente cuando se hace explícita por el inconmensurable paso de la conversión, púedese adorar al (único) Dios *conocido* por la Fe. En tal caso, el anterior desarrollo del hombre, radicalmente *insuficiente*, no sólo no se anula, sino que es ontológicamente *transfigurado*; alcanzó una suerte de ser "otro" siendo el mismo; siendo más sí mismo, si cabe la expresión, pues, en él, acontece un acto tan trascendental como la creación de la nada, que es su acceso al orden de la *nueva creación*. Por eso, me atrevo a hablar de una transfiguración de todo cuanto ha sido el hombre "viejo". Pero el desarrollo que haya existido —que es lo mismo que decir la naturaleza— aún existe realmente transfigurado en el orden sobrenatural de la Gracia. Por eso, la antigua *paideia* insuficiente, que existía como en tinieblas, se transfigura en lo que Clemente Romano denominó, una generación más tarde, la *paideia de Cristo*. No se trata entonces de una acomodación, o de una imitación, para "hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua", como insinúa Werner Jaeger.¹⁰ En modo alguno, San Pablo y los posteriores Padres, saben por la fe que *realmente* la *paideia* griega se transfigura en una *paideia nueva* y, como tal, no se trata de una yuxtaposición extrínseca sino de un crecimiento intrínseco. Menos aún puede pensarse que los Apóstoles querían una simple imitación y adaptación. Eso hubiese equivalido a la ausencia de Fe en la gracia sanante y elevante de Cristo que no se ejerce sobre la nada sino sobre la *naturaleza*.

¹⁰ *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 24, trad. de Elsa C. Drost, Fondo de Cultura Económica, México - Bs. As., 1965.

Pero la naturaleza estaba herida por el pecado. Por eso Cristo tuvo que "hacerse pecado" (II Cor., 5, 21), descender hasta esta nada que desgarraba al hombre. Cristo, que es la Vida, descendió hasta la Muerte. Como enseña Santo Tomás, el pecado supera de tal modo al hombre que lo *aniquila* y la misma obra de la creación quedaría frustrada si aquel mal no fuere reparado, restaurando la naturaleza caída. Y el medio no podía ser ni un ángel ni un mero hombre sino el mismo Dios por la Encarnación del Verbo eterno.¹¹ El Verbo, pues, asume *toda* la naturaleza humana sin que ningún ámbito de su vida, de su actividad, de su mundo, pueda considerarse fuera del alcance saludable de la Encarnación. Ningún ámbito del hombre puede resultar autónomo, autosuficiente, pues el verdadero *centro* de todo es Cristo. La *paideia* cristiana no es, pues, otra cosa que esta implantación de todo lo que existe en Cristo y, por eso, el hombre es, desde la Encarnación y Redención, cristocéntrico; el progreso interior del hombre es proceso de deificación, teándrico, en el cual toda la naturaleza *en cuanto naturaleza* se logra a sí misma; así como lo superior incluye virtualmente a lo inferior, el hombre nuevo cuyo Modelo es Cristo incluye, en su propio desarrollo, el perfeccionamiento de todo cuanto es por naturaleza. Sin Cristo, el hombre como hombre no hubiese logrado abrir el camino de su propia perfección en cuanto hombre natural. Por eso, el humanismo (si quiere así denominarse a la *paideia clásica*) casi no era tal por su radical insuficiencia; a partir de Cristo, el humanismo es cristocéntrico. Y este humanismo teándrico es el *único humanismo posible*.*

Los Padres Apostólicos y los Padres Apologistas tuvieron plena conciencia de esto y, como ya dije, Clemente Romano debe haberlo oído de los propios labios de San Pablo. En el siglo II, Justino, que muere mártir por defender esta nueva *paideia* de Dios, escribió que todos los hombres (y con cuánta mayor razón los griegos) tenían "unos como gérmenes de verdad"¹² que, en la segunda Apología, identifica con la "semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano".¹³ Obsérvese que estos gérmenes de verdad o semilla del Logos, son ingénitos, es decir, nacen con el hombre; le pertene-

¹¹ *Comp. Theol.*, 199.

* Hace veintitrés años, en mi obra *Cristocentrismo* (Córdoba, 1957), al emplear el término "autonomía" en sentido absoluto, identificaba su significado con el de autosuficiencia. por esa razón, no era partidario de la expresión "humanismo cristiano". Mons. Octavio N. Derisi me hizo conocer entonces su afectuosa disidencia, a la que siempre creí un desacuerdo en los términos. Hoy, ni siquiera existe aquel desacuerdo en los términos y pienso, como él, que el humanismo cristiano católico es el único humanismo realmente posible, pues un humanismo sin Dios se niega como humanismo.

¹² *Apología I*, 44, 10.

¹³ *Apología II*, 7, 1.

cen por naturaleza. Y el solo desarrollo de éstos en el sentido de la Verdad (el Logos total) es ya, naturalmente, desarrollo del hombre como hombre. Por eso dice Justino que los cristianos viven "conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo".¹⁴ Luego, el hombre y la historia humana reconocen un movimiento, una suerte de tensión del Verbo seminal al Verbo total. Los paganos lo ignoraban y, por eso, ni Marco Aurelio ni Rústico, cuando envían a Justino al martirio, comprenden que Justino muere por la plenitud de la *paideia* que ellos, como en tinieblas, poseían de modo totalmente insuficiente. Sólo convirtiéndose al Cristianismo hubiesen podido alcanzar el verdadero humanismo que es el humanismo cristocéntrico. De este humanismo ha vivido la totalidad de la cultura de Occidente.

San Justino y, con él, muchos otros Padres (como por ejemplo Clemente de Alejandría) cuando hace referencia a las "semillas del Verbo" o semillas de Verdad existentes en todo hombre desde que existe el hombre, aluden a una *tradición* que podríamos denominar *judeo-católica* y cuyo prototipo es Cristo, primero como el Esperado y, después, como el Salvador que vendrá al final de los tiempos. San Pablo no habla de otra cosa cuando en la primera carta a los corintios dice: "yo he recibido del Señor *lo que* (una tradición) también he transmitido a vosotros" (I Cor., 11, 23). En cierto modo tratase de la Tradición (la única verdadera Tradición) que, desde la Encarnación del Verbo, se presenta como *nueva* porque, en efecto, lo es; es la tradición del hombre *nuevo*, tradición de la vida sobrenatural que es idéntica a la historia de la Gracia; ella designa un contenido (como hace San Pablo hablando a los corintios) que debe ser transmitido: Depósito sagrado de origen divino cuya garantía es la misma autoridad de Cristo; a esta tradición se opone una pseudo-tradición que es la del hombre *viejo* que proviene, sí, desde Adán, pero que adquiere un perfil por demás evidente desde el momento del rechazo de Cristo por los judíos; esta pseudo-tradición, adherida a lo "viejo" y al "espíritu de novedad", concibe el mundo y el hombre como esencialmente autosuficientes y hace un absoluto de la inmanencia sin creación. Tal es, en definitiva, el *misterio de iniquidad* que combatirá a Cristo hasta el último minuto del último día. Pseudo-tradición esencialmente antihumanista porque, como ya se vio, el único humanismo verdadero es el humanismo cristocéntrico. Volveré sobre esto.

La transfiguración de la *paideia* antigua, por la cual la helenidad alcanzó la culminación de la helenidad misma, transpuesta ahora al plano de la *paideia de Cristo*, constituye el humanismo teándrico

¹⁴ *Apología* II, 7, 3.

cris­tiano que pone los fundamen­tos del mundo de Occidente. Al final del discurso de San Pablo en el Areópago, muchos se burlaron de él y le dejaron; pero "algunos hombres se unieron a él y abrazaron la fe, entre ellos Dionisio el areopagita, y una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos". Este grupo de personas representan bien el nacimiento de la cultura helénico-cristiana, piedra angular de Occidente. Ellos son los verdaderos fundadores del Occidente cristiano y, por eso, a este mundo del que formamos parte, lo cristiano no le adviene como algo meramente extrínseco, ni como una suerte de acomodación o imitación, sino como *lo más íntimo de lo más íntimo suyo*, en cuanto crecimiento crístico de su propia naturaleza a partir de las "semillas del Verbo". Por eso, Europa y América, sobre todo Iberoamérica, no son comprensibles fuera del ámbito de la fe.

De ahí que tengan, hoy, tanta actualidad, las palabras de Hilaire Belloc cuando sostiene que no puede existir un "punto de vista católico" para considerar a Europa, pues "el católico contempla a Europa desde adentro".¹⁵ La nueva *paideia* cristiana es constitutiva de Europa y, por eso, "La Fe es Europa y Europa es la Fe".¹⁶ Más todavía: "nuestra estructura europea, construida sobre los nobles cimientos de la antigüedad clásica, fue formada por medio, existe por, consue­na con y sólo perdurará en el molde de la Iglesia Católica. Europa volverá a la Fe, o perecerá".¹⁷ En la medida que el mundo de Occidente se aparte de la Fe que transfiguró la *humanitas* clásica en la *humanitas cristiana* (humanismo cristocéntrico), en esa misma medida perderá su tradición y su propia razón de existir.

Desde esta perspectiva, tomamos conciencia de dos grandes falacias, dos enormes errores que han minado la verdadera comprensión de Occidente: Creer que la Europa moderna (y por tanto América) poco tiene que ver con el Imperio Romano, ya que provendría de las "salvadoras" invasiones germánicas bárbaras y creer, también (con la crítica germana de un Burckhardt o un Cassirer) que es menester esperar al Renacimiento para descubrir al hombre. Estos dos prejuicios provenientes de un pueblo que llegó muy tardíamente a la cultura europea, no se apoyan en ningún dato positivo como lo demostró nuestro recordado Belloc. Por un lado, los bárbaros no querían la destrucción del Imperio sino incorporarse a él y no existió, propiamente, una invasión y una conquista. Dice Belloc: "No hubo tal conquista. Lo sucedido fue una transformación interna de la sociedad

¹⁵ *Europa y la fe*, p. 7, p. 16, trad. de E. A. Lanúa, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1967.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 8, 27.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 270.

romana, durante la cual las funciones principales del gobierno recayeron en los jefes de las fuerzas auxiliares del ejército romano".¹⁸ Si luego seguimos la evolución histórica del término *Palatium* (sede oficial del gobierno), *rex* (mandatario local que sustituye a los gobernadores romanos), en el futuro, ninguno de ellos equipará su título al de *Imperator*: Serán solamente *rex gotorum*, *rex Francorum*, todos los cuales ejercían su cargo en nombre del Emperador. Si este mismo proceso se sigue respecto de las instituciones, de la cultura, del ordenamiento de la jerarquía católica, llegaremos a la conclusión que la Edad Media no proviene de ningún poder extrínseco sino de *la misma esencia del Imperio Romano*. Por eso, suscribo la tesis de Belloc: "el feudalismo y la civilización del medioevo provienen de orígenes puramente romanos"; la aparición de Europa, "fue una revolución interna; no vino del exterior. Fue un cambio *de adentro*, ni remotamente parecido a una conquista externa, y mucho menos a una conquista bárbara".¹⁹

Por otro lado, la Revelación Cristiana había permitido el verdadero descubrimiento del hombre como hombre y la antigua *paideia* insuficiente, como ya dije, se había transfigurado en la *paideia Theou*. Esto explica toda la cultura medieval, desde los Apologistas a los Capadocios, desde éstos al extraordinario San Agustín y desde San Agustín al maravilloso siglo XII. La culminación de este movimiento tan enorme lo encontramos, por un lado, en Santo Tomás de Aquino y, por otro, en Dante. Pero, más allá de la Edad Media, la mística española del siglo de Oro, señala el momento culminante del espíritu cristiano. En la mística española la *paideia* de Cristo alcanza su momento más alto y, por tanto, el humanismo teándrico cristocéntrico. De esta tradición somos hijos los iberoamericanos. Se comprende entonces que no era necesario esperar al Renacimiento (después de todo hijo de la Edad Media) para "descubrir" el hombre; éste había sido ya descubierto (por así decir) y salvado por la cultura católica. Mientras en Europa comienza la destrucción del humanismo cristiano por la Reforma primero y el Capitalismo después, la *paideia* de Cristo se mantiene en España y Portugal y su humanismo cristocéntrico es trasladado a América. La historia de Iberoamérica no es comprensible sin la Fe y, por eso, en la medida que la Fe Católica se clarifique más y más, Iberoamérica encontrará su verdadero destino que no puede ser otro que hacer fructificar —con frutos nuevos— la siempre presente *paideia* de Cristo, como para los hombres del Imperio Romano quería San Clemente.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 102.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 86.

II. — LA NATURALEZA DEL HOMBRE EN EL HUMANISMO CRISTIANO

1. *La antropología cristiana*

La expresión propiamente filosófica de esta nueva concepción del hombre constituye un esfuerzo especulativo de por lo menos doce siglos. El influjo, interno y externo de la Revelación Cristiana, permitió, a la filosofía como filosofía, formular una doctrina que responde a la *paideia* de Cristo. Gilson ha mostrado los esfuerzos, las incongruencias, las vacilaciones, de este largo proceso, sobre todo entre el antiguo platonismo cristiano (que aseguraba la inmortalidad del alma) y el aristotelismo (que aseguraba la unidad del hombre pero comprometiendo la inmortalidad). Remito al lector a la obra capital de Gilson, mientras le invito a seguirme en el aspecto especulativo del problema.²⁰ La Revelación, de hecho, había permitido a la inteligencia alcanzar lo que, de derecho, siempre pudo lograr: La idea de creación *ex nihilo*; pero esta conquista tiene resonancias inconmensurables, pues si es verdad que lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser (*esse*), todo ente existe por el ser; es decir, todo ente, como enseña Santo Tomás, es por participación y, por eso, se distingue realmente de su acto de ser. Sólo en Dios se identifican lo que es y el acto de ser; en cuyo caso, el *Ipsum Esse Subsistens* es Quien pone la *totalidad del esse* en el ente y semejante acto es la creación. Esta absoluta novedad supone, por un lado, que el hombre es el único ente en quien se participa (conscientemente) el ser (como lo pusieron en evidencia los Padres como San Gregorio de Niza, San Agustín, hasta Santo Tomás); y, por otro, que "si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente".²¹ Esta doctrina, formulada mucho más tarde en la síntesis de Santo Tomás, expresa, sin embargo, a la perfección, el resultado inmediato del influjo del Cristianismo; la forma, que en el platonismo es una sustancia y en el aristotelismo participa de la eternidad del mundo, ahora confiere la sustancialidad o, mejor, el acto de ser (*esse*): *forma dat esse*. En cuyo caso debemos admitir grados de participación desde la materia hasta el Ser imparticipado y como "la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores",²² en el orden natural "los seres animados son más

²⁰ Cf. *El espíritu de la filosofía medieval*, caps. IX y X, trad. de Ricardo Anaya, Emecé Editores, Buenos Aires, 1952.

²¹ SANTO TOMÁS, *STh.*, I, 44, I.

²² *S. Th.*, I, 76, 6, ad 1.

perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales".²³ La forma racional permite al hombre, precisamente, tener conciencia de su participación en el ser a la vez que, por sus operaciones, percibimos que conoce su propio acto. Con lo cual el filósofo cristiano ha descubierto el salto inconmensurable que separa al hombre del animal. La creación de la nada hace impensable la eternidad de la materia y de las formas (ha caído el mito prefilosófico del eterno retorno) y, por eso, toda operación es operación de todo el compuesto y, en él, el cuerpo (en potencia de vivir diría Aristóteles) es impensable sin el alma que le da el ser hombre, *tal* hombre; por eso la materia se ordena a la forma y, en ese sentido, "el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones"²⁴ que suponen la "compleción" del cuerpo o disposición orgánica. Mientras el cuerpo del animal se ordena a lo singular, el cuerpo del hombre se ordena a la inteligencia, la cual es capaz, como decía Aristóteles, de hacerse todas las cosas por el conocimiento. Por eso, si solamente existiera el cuerpo, sería inexplicable como cuerpo *humano* y, por eso, existe un acto del cuerpo que le permite ser en acto *tal* cuerpo; luego, el alma es acto del cuerpo y si es acto *del* cuerpo *no es* cuerpo. El hombre puede conocer los cuerpos; pero puede hacerlo porque el entendimiento no tiene una naturaleza determinada por la naturaleza de las cosas materiales que conoce.²⁵ Por eso, la metafísica cristiana da un paso a una distancia inconmensurable de la filosofía griega, pues el cuerpo sería inexplicable si se negara o no se afirmara explícitamente la subsistencia del principio de vida que es el alma; de ahí que si el alma no fuese subsistente, debería morir con el cuerpo y, si así fuera, sería forma material; en tal caso no conocería sino singulares; si fuese material no podría apropiarse intencionalmente de todas las cosas y menos de sí misma y así sería imposible el autoconocimiento y todo conocimiento. Además, si la forma substancial da el ser y el acto de ser es aquello que pertenece a algo por sí mismo, no le puede ser quitado; el acto de ser pertenece a la forma por sí misma y, por eso, "el ser (*esse*) de ningún modo puede ser separado de la forma", es decir, del alma.²⁶ La muerte no puede separar la forma de sí misma y, por eso, la inmortalidad individual es inherente a la naturaleza del hombre. Con lo cual la metafísica cristiana nuevamente se sitúa en un grado de progreso inconmensurable respecto del mundo pagano, pues, siendo el hombre la unidad sustancial, la

²³ S. Th., I, 76, 3.

²⁴ S. Th., I, 91, 3; *De anima*, a. 8.

²⁵ *In III De anima*, I, 7, n° 684; S. Th., I, 75, 2; *De Spir. Creat.*, a. 2.

²⁶ *Quaest. de Anima*, a. 14 c; *Comp. Theol.*, 84; S. Th., I, 75, 6.

inmortalidad dice relación también al cuerpo puesto que el alma, en virtud de la individuación, quedaría como en referencia permanente a *su* cuerpo. La inmortalidad garantiza la beatitud personal después de la muerte, aunque sea sostenida con buenos argumentos estrictamente filosóficos; pero también muestra que la unidad sustancial no es contradictoria con la resurrección de los muertos que el cristiano conoce por la Fe.

Si la forma sustancial confiere el acto de ser *tal* hombre, es forma no solamente del todo sino de cada una de sus partes; de ahí que el alma esté unida a todo el cuerpo y a cada una de sus partes.²⁷ El hombre total no es el alma, no es el cuerpo, sino el *todo*: Alma incorporada, cuerpo-animado: Un cuerpo que recibe el acto de ser por el alma y un alma que se expresa por el cuerpo y al que trasciende en cuanto forma intelectual. Este todo inefable, el único ente que tiene conciencia de su participación en el ser, la culminación de todo el universo visible, es el *hombre*. De este modo y en el orden filosófico, la antropología cristiana, después de la transfiguración del hombre antiguo por la *metánoia* de la Fe, puede afirmar que el hombre, en virtud de la participación del ser que le trasciende, está abierto a la Trascendencia del Ser divino que lo ha creado (Dios personal); el hombre es, pues, sustancia perfectamente subsistente (el *suppositum* de Santo Tomás y los escolásticos); sustancia individual subsistente ontológicamente incomunicable, es decir, *persona*. Pero esta conocida noción de persona, culminación de la antropología cristiana, históricamente supone la *creatio ex nihilo*, la bondad de la materia negada por la Antigüedad, la corrección ex radice de las nociones de forma y materia, la solución precisa del problema de la inmortalidad personal y, sobre todo, la posibilidad de una metafísica que funde la noción de Dios personal.

2. El humanismo católico cristocéntrico

La radical insuficiencia de la antropología antigua ha alcanzado, a través de una mutación profunda de sí misma producida por el orden nuevo del Cristianismo, la posibilidad de una definitiva afirmación y formación del hombre como hombre que, en el ideal de la *paideia* antigua, era ontológicamente inalcanzable. Tampoco estaba claro el mismo ideal de la *paideia*. En cambio, ahora, la metafísica cristiana propone la persona humana —imagen y semejanza de Dios— como fin de toda auténtica formación del hombre. No era, pues, necesario esperar al Renacimiento, pues desde San Justino a Santo

²⁷ S. Th., I, 76, 8; 93, 3; CG II, 72; In Sent. I, d. 8, q. 5, a. 3; Quaest. de Anima, a. 10.

Tomás y desde éste a San Juan de la Cruz, el hombre concreto de carne y huesos había sido “descubierto”. En este sentido, el solo desarrollo integral del hombre, se puede llamar “humanismo”; pero, en tal caso, como dice Mons. Octavio N. Derisi, “un auténtico humanismo que tenga presente las condiciones existenciales de la vida humana, deberá ser cristiano”. Agrega: “no puede haber verdadero humanismo que no sea cristiano, más aún, católico”.²⁸

Animémonos a ir más lejos: La antropología filosófica cristiana, desde San Agustín a Santo Tomás, muestra al hombre en disponibilidad para lo sobrenatural y, por eso, el humanismo católico —único posible— pide ser completado con el misterio sobrenatural. Ninguno lo expresa mejor que el misterio de la Encarnación del Verbo que, al asumir la naturaleza humana, en ella asumió la totalidad de lo real. La Persona divina (el Verbo de Dios) y las dos naturalezas —divina y humana— que constituyen el insondable misterio de Cristo, supone, como lo expresa Schmaus, que por la Encarnación “la fuerza existencial del Logos se hizo fuerza existencial de la naturaleza humana (...). El Logos se apropió de la naturaleza humana con tal fuerza que puede decirse que su propia mismidad se hizo la mismidad y el ‘yo’ de la naturaleza humana”; con lo cual hay en Cristo nada menos que “una apropiación esencial que llega hasta lo más hondo de la realidad”.²⁹ San Agustín, aclarando que “ni Dios Padre, ni el Espíritu Santo, ni la Trinidad, sino el Hijo solo, se humanó”, no obstante hace notar que “en la obra de la Encarnación intervino la Trinidad”.³⁰ Me causa una suerte de estupor sobrenatural pensar que, por eso, la humanidad mía y la de cada uno de los hombres, por este insondable misterio y el de la Ascensión, ha sido como inscrita en el centro misteriosísimo de la Trinidad. En consecuencia, nada revela más profundamente el hombre al hombre que la persona de Cristo; nada puede “descubrir” el hombre al hombre, mejor que la Encarnación del Verbo. Por eso, el Papa Juan Pablo II dice: “Cristo Redentor ... revela plenamente el hombre al mismo hombre”; por el misterio de la Redención es, en verdad, nuevamente creado y, por eso, “el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo de sí mismo... debe... entrar en El (en Cristo) con todo su ser, debe ‘apropiarse’ y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo”.³¹ Este misterio “vivifica todo aspecto del humanismo auténtico”, insiste el Papa; “Jesucristo

²⁸ *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, p. 370, Instituto de Filosofía, La Plata, 1950.

²⁹ *Teología Dogmática*, III, p. 139, ed. cast. Ediciones Rialp, Madrid, 1959.

³⁰ *De Trinitate*, XV, 11, 20 in fine.

³¹ *Redemptor hominis*, II, 10.

es principio estable y *centro* permanente de la misión que Dios mismo ha confiado al hombre".³² En tal caso, la existencia del hombre está *centrada* en Cristo y el único humanismo posible y auténtico es aquel que supone el progreso interior del hombre como pascua cotidiana del pecado a la Gracia, de lo "viejo" a lo "nuevo". Y eso solamente es posible *a partir de la naturaleza* asumida por Cristo. Por eso es imposible un humanismo no-cristiano, así como no era ni será posible un humanismo que tenga como punto de partida una naturaleza "cerrada" para la Revelación. El humanismo será cristiano o no será humanismo y semejante humanismo, en cuanto no es posible sin la centralidad de la Encarnación se hace idéntico con un *crístocentrismo* sólo posible en el seno del Cuerpo Místico de Cristo. De ahí que, desde el principio, al considerar la transfiguración de la *paideia* pagana en la *paideia* en Cristo (según la hermosa expresión de Clemente Romano) estemos convencidos que no existe otro humanismo que el humanismo católico crístocéntrico.

III. — LA ANIQUILACION DEL HOMBRE EN LOS PSEUDO-HUMANISMOS MODERNOS

En la línea de la Tradición católica que asume y transfigura la tradición griega y romana, todo ha comenzado absolutamente (acto creador primero) y la persona humana es el ápice de lo real abierto a la posibilidad de la Revelación de Dios; en el orden sobrenatural, el hombre como hombre alcanza su mismidad en Aquel que ha asumido y salvado su naturaleza. Por eso hemos dicho que el único humanismo auténtico es el humanismo crístocéntrico. Todo otro pretendido "humanismo" que supone la inmanencia del mundo a sí mismo y, por tanto, al hombre como medida de todo, se vuelve contradictorio y autodestructivo. Esta idea no es nueva y fue el tema esencial del libro del P. de Lubac sobre *El drama del humanismo ateo*.³³ Sin embargo, el mundo actual contempla la proliferación de estos "humanismos" sin trascendencia, que han hecho decir al Papa Juan Pablo II en Puebla: "Frente a otros tantos *humanismos*, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o psíquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la verdad sobre el hombre, que ella recibió de su Maestro Jesucristo. Ojalá ninguna coacción externa le impida hacerlo. Pero, sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, *por haberse dejado contaminar por otros humanismos*, por falta de

³² *Op. cit.*, II, 11; el subrayado es mío.

³³ HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 462 pp., trad. de Carlos Castro Cobells, E.p.e.s.a., Madrid, 1949.

confianza en su mensaje original".³⁴ Esta "contaminación" proviene de haber aceptado que el hombre es la medida de lo real y, consecuentemente, que lo realmente finito es inmanente a sí mismo.

1. *De la autonomía de la razón a la teogonía gnóstica de Hegel*

No es posible remontarnos a los orígenes y hacer una historia detallada de este proceso, aunque, seguramente, sería necesario analizar el nominalismo de fines de la Edad Media. Lo que importa es retener ciertas líneas generales de sentido que resumen lo esencial del pensamiento de la "iluminación" cuyo dato inicial consiste en la afirmación dogmática del poder exclusivo de la razón humana; esta reducción del intelecto trascendentista a la *ratio* autónoma (que todo resuelve y disuelve en su propio ámbito) hace del hombre un ente autosuficiente —que se da su propia ley— y del mundo finito un absoluto, es decir, desligado de toda trascendencia. Para el pensamiento clásico pero, sobre todo, para la filosofía cristiana, la conciencia muestra el ser, es decir, apenas es el lugar en el cual el *esse* o acto de ser se hace presente, lo que es imposible a los irracionales; por eso, el ser es inmanente y, al mismo tiempo, trascendente o, mejor aún, interior y trascendente. Pero desde el momento en el cual el pensamiento (por un largo proceso que desde la Ilustración llega a Hegel pasando por Kant y el idealismo alemán) deja de ser contemplativo del ser para hacerse transeúnte, es decir, "creador" del objeto, causa suya, la conciencia no se limita a "mostrar" el ser sino que lo *pone*. Por un lado, la interioridad, en virtud del influjo del Protestantismo, se trueca en subjetividad y, por otro, la conciencia se pone como inmanente a sí misma; de ahí que considere muy exacta la afirmación del P. Fabro cuando dice: "El acoplamiento o acercamiento del principio teórico de la inmanencia con el principio protestante de la interioridad religiosa es la característica del idealismo alemán, al cual, corresponde haber descubierto la fórmula del humanismo absoluto. La esencia del humanismo absoluto idealista es haber rebajado a Dios hasta el hombre, o más bien haber hecho de Dios un 'superlativo humano', según una profunda y feliz expresión de Kierkegaard".³⁵ El pensamiento, al hacerse absoluto, desligado de todo porque el todo es concepto, se pone, se niega en su ser-otro y regresa sobre sí, generando lo real; lo finito se hace uno con lo Infinito en la dialéctica de posición-negación-superación (devenir) y, por eso, en el hegelismo puede hablarse de una suerte de

³⁴ *Discurso inaugural*, p. 17, en *Documento de Puebla*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1979; el subrayado es mío.

³⁵ *El humanismo y la filosofía moderna*, ed. cit., p. 78.

humanismo absoluto. En cuanto tal, supone que el Espíritu, cuando regresa del mundo de la Naturaleza (su ser otro), se convierte en subjetividad y libertad; es, así, espíritu subjetivo, en cuanto cognoscitivo; es alma (objeto de la antropología) que, a su vez, es alma natural, sensible y real;³⁶ pero, en cuanto se pone como autoconciencia, "como reflexión idéntica sobre sí y sobre otra cosa", es objeto de la Fenomenología del Espíritu; y, a su vez, el espíritu se determina en sí mismo, regresa sobre sí como sujeto por sí y es el objeto de la Psicología; aparece así el "espíritu libre" que es el momento más importante de la espiritualidad subjetiva y, por tanto, del hombre; pero como esta espiritualidad subjetiva se realiza en la historia y en las instituciones concretas (espíritu objetivo), al cabo aquella subjetividad es absorbida por la "realidad ética consciente de sí" que es el Estado y, con él, por el todo del Espíritu que, como un Moloch, fagocita al singular subjetivo. Por un lado, el hegelismo pone una suerte de humanismo absoluto y, por otro, lo disuelve. Simultáneamente, Dios deja de ser el foco de ascenso del hombre, pues "des-ciende" a la inmanencia y se "pone" en el ámbito del pensamiento. Como ahora es la filosofía la instancia suprema (el saber absoluto) la razón "explica" a Dios y al misterio; como en el gnosticismo del siglo II, Dios (al menos el diosillo de la Biblia) surge de una suerte de *pleroma*, un Todo inmanente a sí mismo, en el cual el Padre es "lo general abstracto que está encubierto aún"; el Hijo es su ser otro en Quien el Padre "se sabe en él y se contempla a sí mismo en él" y el Espíritu es, justamente, este saberse y contemplarse en él; por eso, el Espíritu no es ni uno ni otro por sí mismos sino "el conjunto".³⁷ Teogonía inmanentista y gnóstica en la cual el hombre "pone" lo real y a sí mismo (humanismo absoluto) y, por el solo hecho de ponerse, se disuelve en el Absoluto. A su vez, el misterio, como en el caso supremo de la Trinidad, es "explicado" en el *pleroma* del Todo racional como en la gnosis de Basíledes o Spinoza, como en la Cábala ocultista y en ciertas doctrinas herméticas. La autosuficiencia de la Conciencia es, pues, la nadificación o aniquilamiento del hombre.

2. El "humanismo" homicida de Feuerbach y Marx

Este panlogismo aniquilador del hombre concreto, encubre un materialismo empirista y prepara la total "desteologización" del pro-

³⁶ *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, nº 387, trad. J. Gibelin, p. 219 y ss., J. Vrin, París, 1952.

³⁷ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, vol. I, p. 45; 2 vols., Rev. de Occidente, Madrid, 1953.

pio hegelismo. Si ser y pensar se identifican, pensar es reconocer que "lo otro" es, siempre, pensamiento pensado, concepto; en tal caso, la materia es también pensamiento (como lo es la naturaleza que es la Idea en su ser-otro) y, por eso, la inversa es verdadera, es decir, el pensamiento se convierte con la materia y no es contradictoria una conclusión que sostenga que todo es materia en movimiento. Un materialismo y un empirismo radical subyacen en el hegelismo y por eso, creo que la izquierda hegeliana es más coherente que la derecha y, sobre todo, el esfuerzo de Feuerbach por "desteologizar" el hegelismo. En efecto, la filosofía, para Feuerbach, no tiene por principio una esencia abstracta (como en Hegel) "sino un ser real, o, mejor, el más real de los seres: el hombre".³⁸ Pero la conciencia existe sólo allí donde un ser "tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad",^{38 bis} que un animal no puede tener en sentido estricto; el hombre, este complejo de organización fisiológica (que debe ser tratado con el método de la química analítica) reconoce su esencia, precisamente, en el objeto de la religión: "La conciencia de lo infinito sólo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia", es decir, "el hombre consciente tiene por objeto *la infinitud de su propia esencia*"; en otras palabras, el hombre proyecta, en la línea de su imaginación, a sí mismo, en el supremo objeto de la religión (Dios); dicho rectamente: "El ser absoluto, el Dios del hombre, es *su propia esencia*".³⁹

De ahí que el ateísmo sea "el misterio de la religión misma" que, al cabo, sólo cree en "la divinidad del ser humano". El hombre es, de veras, Dios porque Dios es, de veras, el hombre. De este modo, al convertirse la Teología en antropología, el humanismo (si puede emplearse este término en este contexto) se hace absoluto; Dios es, en verdad, la suprema negación del hombre y todos los misterios del Cristianismo, mitología pura y fantástica, sólo sirven, en la actualidad, para negar (alienar) al hombre. La religión es, pues, "el reflejo del ser humano en sí mismo"⁴⁰ y Dios, consecuentemente, "la esencia del hombre retraída del mundo hacia sí misma".⁴¹ Por tanto, al poner la propia subjetividad como Ser Supremo, Dios es la autoposición de la arbitrariedad del hombre y los dogmas del Cristianismo no son más que "los deseos del corazón realizados", puro sentimiento.⁴² Y así como Dios no es más que la esencia del

³⁸ *La esencia del Cristianismo*, Prólogo a la segunda edición (1843), p. 40, trad. de José L. Iglesias, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.

^{38 bis}, *Op. cit.*, p. 52.

³⁹ *Op. cit.*, p. 55; el subrayado es mío.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 110.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 113; cf. también p. 220, 300.

⁴² *Op. cit.*, p. 181.

hombre, "el más allá no es otra cosa que el más acá liberado de lo que aparece como límite, como mal".⁴³ De ahí que la esencia de la religión es falsa en la medida que es la de la Teología. El Cristianismo es contrario a la esencia del hombre y la Teología no pasa de ser una suerte de "patología psíquica".⁴⁴

Falso es afirmar que la conciencia sólo existe si tiene por objeto "su propia esencialidad" porque es necesario, ante todo, que se reconozca que no existe conciencia sino como conciencia *de*; es decir, de lo otro de la conciencia que, en este caso, no es sino el *ser*; conciencia, como *cum-scire*, es saber-con, saber con el ser y por el ser; sólo por eso y gracias a eso la conciencia puede ponerse a sí misma como objeto; por así decir, tener como objeto (en segundo término) a su propia esencialidad; por otra parte, no se entiende cómo se puede pensar la "infinitud" de la propia conciencia desde el momento que en el primer acto de la conciencia se implica el descubrimiento inicial de su propia finitud; lo que realmente puede (y debe) la conciencia, a partir del reconocimiento de su participación en el ser, es concebir el acto de ser imparticipado que es el Ser infinito, pero jamás la infinitud *de* la conciencia. Se trata de un argumento simplista el de Feuerbach que, en el fondo, proyecta *imaginativamente* (pues no puede hacerlo racionalmente y menos ontológicamente) la propia conciencia hacia una suerte de ausencia de límites de la conciencia singular, lo cual es filosóficamente impensable. De donde se descubre que no ha sido el pensamiento cristiano (cuando concibe a Dios como el Ser infinito) el que proyecta "los deseos del corazón realizados", sino que Feuerbach, por medio de una imposible concepción de la conciencia, proyecta un a priori anticristiano en su negación de Dios trascendente. Claro es que, pese a este absurdo inicial, el esfuerzo de Feuerbach es consecuente con el hegelismo llevando hasta el fin el proceso de "desteologización" ya presente en la teogonía gnóstica de Hegel. Por eso mismo, esta imposible infinitud de la propia conciencia, por lo mismo que es imposible, como un boomerang asesino, se vuelve contra el hombre concreto después que ha sido lanzado. Dios (que no es la imposible infinitud de la propia conciencia sino el acto infinito de ser en cuyo horizonte existe y por el cual existe la conciencia) se convierte en la Ausencia del fundamento y, en esa misma medida, aniquila al hombre concreto. El pseudo-humanismo de Feuerbach es asesino de Pedro y de Pablo y es, por eso, homicida desde el principio.

⁴³ *Op. cit.*, p. 217.

⁴⁴ *Op. cit.*, Prólogo a la primera edición (1841), p. 31.

Aunque parezca imposible ir más lejos, se ha ido mucho más lejos, tanto como lo permite el proceso de “desteologización” del hegelismo. Al someter a crítica a la dialéctica hegeliana, Marx hace notar: “Feuerbach es la única persona que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica de Hegel, el único que ha hecho descubrimientos en este campo y, sobre todo, que ha vencido a la vieja filosofía”. Y esto es así, creía Marx, porque “ha demostrado que la filosofía no es más que la religión hecha pensamiento”, porque ha fundado “el *verdadero materialismo* y la *ciencia positiva* al hacer de la relación social del ‘hombre con el hombre’ el principio básico de su teoría” y porque ha “opuesto a la negación de la negación que pretende ser el absoluto positivo, un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo”.⁴⁵ Este juicio de Marx, coincidente con el de Lenin que ve en la tesis de Feuerbach el “embrión del materialismo dialéctico”,⁴⁶ conduce como de la mano a la fundación del “humanismo” marxista, pese al resto “especulativo” todavía existente en la filosofía de Feuerbach. Si la dialéctica hegeliana ha sido convertida al puro orden de la materia y el hombre es el ser más real del que debemos partir, se ha de sostener que la esencia del hombre no es una abstracción, dice Marx, sino “el conjunto de las relaciones sociales”.⁴⁷ En tal caso, la filosofía ha dejado de ser “especulativa” sino transformadora de la realidad por medio del trabajo;⁴⁸ es decir, es praxis revolucionaria en la medida en la cual el trabajo, al menos por ahora, supone que el producto se le opone al hombre como un ser ajeno (enajenación) identificado por Marx con la propiedad privada. Luego, las relaciones de producción suponen la relación conflictiva de las clases sociales de cuya contradicción surge la historia hasta la futura sociedad homogénea; de ahí que Marx sostenga que “lo primero que hay que hacer es comprender ésta (la realidad humana) en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción”.⁴⁹ Luego, el hombre, este tubo digestivo, este “ser sufriente” es, apenas “un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico*”⁵⁰ cuya conciencia es determinada por la sociedad; a su vez, los contrarios no se conservan sino que se destruyen y, por eso, la relación opresores-oprimidos supone que,

⁴⁵ “Crítica de la dialéctica y la filosofía en general de Hegel”, en *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 177-8 de la ed. de Erich Fromm, en *Marx y su concepto del hombre*, trad. de J. Campos, F. de C.E.M., México - Bs. As., 1962.

⁴⁶ *Cuadernos filosóficos*, p. 71 (Resumen del libro de Feuerbach *Lecciones sobre la esencia de la religión*), Ediciones Estudio, Bs. As., 1963.

⁴⁷ *Tesis sobre Feuerbach*, VI; las cito por F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, Ediciones de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941.

⁴⁸ *Tesis sobre Feuerbach*, II y III.

⁴⁹ *Tesis sobre Feuerbach*, III.

⁵⁰ “Crítica de la dialéctica...”, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 189.

fatalmente, la clase de los opresores será eliminada como paso previo a la futura "liberación" del hombre en la sociedad socialista; por consiguiente, se trata de poner de relieve que la "creación" del hombre es, ni más ni menos, autocreación del hombre y, anuladas las alienaciones (la religión, el trabajo enajenado, el Estado...), sólo resta una suerte de humanismo total y final, casi escatológico, última síntesis del movimiento dialéctico de la historia. El hombre se identifica con el proceso de su propia génesis y, rescatado de todas las alienaciones, instaura lo que Carlos Astrada llama el "humanismo de la libertad" porque "es un humanismo que debe reconducir al hombre a su propio ser y a su libertad, la que le permitirá ser hombre total".⁵¹

Pero la contradicción interna del humanismo absoluto se ahonda porque si, por un lado, la dialéctica se ha puesto ahora en el orden de la materia (única realidad), y por otro, el hombre no es más que "el conjunto de las relaciones sociales", no le es posible al hombre liberarse de las superestructuras desde que es menester conocerlas; conocer, a su vez, es verlas como objeto-otro y, para ello, sería necesaria una "distancia" no-material entre el sujeto y el objeto; en cuyo caso, esta distancia no es material sino espiritual... y el punto de partida de Marx es falso. O admitimos el todo de materia dialéctica, en cuyo caso el conocimiento es imposible y son imposibles las mismas alienaciones de que habla Marx. Más aún: si hay que comprender la realidad humana "en su contradicción" como condición primera, es preciso aceptar que la contradicción *es* la realidad humana misma; pero los términos contradictorios solamente son conocidos como contradictorios por referencia a aquello por lo cual se oponen, es decir, por relación a un tercero no-contradictorio; si así no fuera, no existiría contradicción y ni siquiera podría ser conocida. Luego, aunque en la realidad humana existan contradicciones (lo que es innegable) ella misma, como realidad humana, no es contradictoria. Si es así, el trabajo no solamente no se resuelve en la contradicción sino que es, por naturaleza, in contradictorio; en la medida en la cual el trabajo se identifica con la libertad (que va generando al hombre desalienado del futuro) y ésta con la necesidad (Engels, Marx, Lenin) o el conocimiento y aceptación de la necesidad, se abren dos posibilidades: Si la libertad se identifica con el conocimiento de la necesidad, en el movimiento histórico dialéctico, cada momento *supone* la posibilidad de la ruptura, en cuyo caso el hombre ha sido libre *antes* de todo momento histórico necesario; o bien la libertad se identifica ontológicamente con la necesidad, en

⁵¹ *Humanismo y dialéctica de la libertad*, p. 58, Editorial Dédalo, Bs. As., 1960.

cuyo caso la libertad es imposible. Luego, o el hombre es libre ontológicamente (como sostiene la filosofía cristiana) antes de todo momento histórico o, simplemente, no es jamás libre ni es hombre. Por consiguiente, si la dialéctica materialista deja inexplicado el conocimiento; si es intrínsecamente contradictoria una realidad humana contradictoria y niega radicalmente la libertad humana, el futuro "humanismo de la libertad" en modo alguno será un humanismo y mucho menos de la libertad inexistente. Aquella síntesis final, tesis sin antítesis y, por tanto, momento puramente lógico que jamás existirá *in re*, significa la aniquilación absoluta del hombre, el homicidio total, bien expresado por Marx en su terrible frase: "el hombre es el ser supremo para el hombre".⁵²

3. *El antihumanismo total de la "teología" de la "liberación"*

El dios en el devenir de Hegel, el deicidio del Dios trascendente de Feuerbach, el reemplazo del Ser supremo por el hombre en Marx, ya contienen la "muerte de Dios" de Nietzsche y de diversos "humanismos" contemporáneos que me eximo de exponer. Me es suficiente destacar "la paradoja inexorable del humanismo ateo" como dice Juan Pablo II.⁵³ El humanismo ateo conduce, inexorablemente, a la negación del hombre. Pero también lo hace, y de un modo más inexorable todavía, la aplicación de este modo de razonar a la Teología; ⁵⁴ este "modo de hacer teología", como declara el representante más conocido de la llamada "teología de la liberación", supone siempre, que la realidad humana es contradicción y, por consiguiente, la división de la sociedad en opresores-oprimidos (conciencia del Amo y conciencia del siervo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel) tal como es formulada por Marx-Engels en el comienzo del *Manifiesto del Partido Comunista*: "Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases (...); en una palabra, opresores y oprimidos; frente a frente siempre".⁵⁵ Esto supone, para el "teólogo", ante todo, la primacía de la praxis y, por eso, la aplicación del método dialéctico; como sostiene Gutiérrez,

⁵² *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 47 de la trad. con notas aclaratorias por Rodolfo Mondolfo, Ediciones Nuevas, Bs. As., 1965.

⁵³ *Discurso inaugural* de la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, el 28-1-79, p. 17 del *Documento de Puebla*, Conferencia Episcopal Argentina, Bs. As., 1979.

⁵⁴ Sobre el influjo del marxismo en la Teología, cf. el serio e impresionante libro del P. MIGUEL PORADOWSKI, *El marxismo en la Teología*, 177 pp., Speiro, Madrid, 1976.

⁵⁵ Cito por la edición C. MARX Y F. ENGELS, *Biografía del Manifiesto Comunista*, p. 72, con una Introducción por W. Roses, Notas aclaratorias de D. Riazanof, un estudio de A. Labriola y un apéndice con los "Principios del comunismo" de Engels, la "Revista comunista" de Londres y otros documentos de la época, 545 pp., Editorial México, México, 1949.

ante todo la praxis, luego una teoría operativa o reflexión y, por último, la "verificación en la praxis" que, al comportarse como una síntesis, debe ser provisional, puesto que la historia sigue su curso.⁵⁶ El dato inicial del que hay que partir es la pobreza (que estos teólogos creen haber descubierto por primera vez como si la Iglesia nunca se hubiera percatado de su existencia) y, por eso, la teología es un acto segundo, ya que "el acto primero es el compromiso con los pobres"; de ahí que la teología venga *después* y debe volver a la situación de opresores-oprimidos para orientar, desde allí, la praxis "liberadora". El P. Alfredo Sáenz ha mostrado lúcidamente la "horizontalización" de las tres virtudes teológicas y hace una observación aguda: "Es curioso, dice, pero luego de haber enrostrado a la Cristiandad medieval su unión entre lo espiritual y lo temporal... estos teólogos vuelven a dicha unión, pero en una 'nueva cristiandad' que... será socialista".⁵⁷ Esta sociedad sin clases, lograda mediante la revolución social, parece ser el foco de la acción pastoral que, en cuanto praxis, se pone antes que toda teología especulativa. Estas ideas, simples en el fondo y nada originales, son "aplicadas" a la cristología (así, con minúscula), ya que, como expresa un "teólogo" mexicano, es menester volver al Jesús histórico; pero este Jesús histórico (al que constantemente vuelve la investigación seria dentro de la Iglesia) es el Jesús que supone, "la aceptación del conflicto" (ya en su vida en la tierra). La Cristología "académica" ha ignorado "la parcialidad de Jesús hacia los oprimidos" (económica y políticamente); de ahí una cristología que se funda en la "conflictividad" que, como decía Feuerbach, es la realidad más real.

Cuando se llevó a cabo la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en enero de 1979, estos "teólogos" quedaron marginados de la misma; la reacción se hizo sentir inmediatamente. En un semanario mexicano y como reacción ante las manifestaciones de ortodoxia doctrinal del Papa, un refugiado argentino explicaba: "En una primera visión rápida, podría pensarse que la visita del Papa legitima el sistema, ya que predica el orden y la paz, la necesidad de la virtud" (¡sic!);⁵⁸ aunque reconoce al Papa "cierta capacidad de convocación popular" (¡sic!), la situación encuentra a la izquierda un poco desguarnecida como para salirse de caminos conocidos: esto plantea, para él, un problema más

⁵⁶ *Teología de la liberación*, p. 131, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973-4; el excelente estudio del P. Alfredo Sáenz S. I., "Modernismo y teología de la liberación", en *Mikael*, vol. 7, nº 21, p. 7-50, Paraná, 1979; este lúcido ensayo fue expuesto como comunicación en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Embalse, Córdoba, 21-28 de octubre de 1979.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 30.

⁵⁸ *Proceso*, nº 118.5.2, 1979, p. 12, México.

profundo que es el de la teoría de la *religión* como tal pues, “si no se desbloquea todo este nivel religioso me parece muy difícil que pueda haber una conciencia de clase, una conciencia histórica de clase y aun una conciencia revolucionaria”. Quizá el camino no está en una alianza táctica (como hizo Lenin), sino en una alianza estratégica con los marxistas revolucionarios —como lo plantea Fidel Castro—; el camino, pues, de la teología de la “liberación” debe suponer no solamente la religión como una superestructura ideológica que oculta la dominación sino, profundamente, descubrir las “prácticas infraestructurales” que siempre son “prácticas de liberación”. Por ejemplo, la Teología de Juan Pablo II es reaccionaria, ortodoxa; no cabe duda; pero, ante las situaciones de opresión de los pobres, el Papa las denuncia y eso es (lo quiera o no el Papa) una práctica de infraestructura; de ahí que el Papa fluctúe entre una “religión de trascendentalidad” y la “opción por los pobres”. De hecho, al decidirse a hablar a los indígenas de Oaxaca, “su práctica es también crítica del sistema, más allá de una teoría que a veces no llega al nivel de su propia práctica. Lo que yo creo necesario, para una teoría que permitiera una alianza estratégica de cristianos y marxistas revolucionarios, sería admitir que en la religión hay contradicciones, hay opresores pero hay oprimidos...”.⁵⁹ Sin detenerme a considerar la inconmensurable pedantería del autor, la irrespetuosidad total respecto de la persona del Papa, de quien ofrece una pobre imagen, observo que, ni por un instante se le ocurre pensar que el Santo Padre habla a los indígenas por amor y como acto pastoral de su corazón de Padre, centro de su misión de Vicario de Jesucristo.

Pero dejemos que sea el mismo Juan Pablo II quien refute este nuevo “humanismo” secularista y ofrezca el verdadero y único sentido que tiene el término *liberación* desde el punto de vista de la Revelación. Allí mismo, en Puebla, el Papa previene contra el nuevo fenómeno de las “relecturas” del Evangelio que, en ciertos casos, “o silencia la divinidad de Cristo, o incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia”: Jesús comprometido políticamente, o “implicado en la lucha de clases” o cuya muerte no es más que “el desenlace de un conflicto político”; frente a tales relecturas que el Papa califica de “frágiles e inconsistentes”,⁶⁰ recuerda las palabras de Juan Pablo I: “Es un error... afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo: que el ‘Regnum Dei’ se identifica con el ‘Regnum hominis’”. Con espíritu de justicia, el Papa convalida la obra evangeli-

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 12, col. 3.

⁶⁰ *Discurso inaugural*, Documento de Puebla, ed. cit., p. 12-13.

zadora de los misioneros españoles (que no fue, como sostienen los "teólogos" de la "liberación", una obra de opresión); precisamente al dirigirse a los indígenas de Oaxaca y Chiapas, les recuerda la continuación de la misión salvadora de la Iglesia allí donde haya hombres: "Nada tiene pues de extrañar que un día, en el ya lejano siglo XVI, llegaron aquí por fidelidad a la Iglesia, misioneros intrépidos, deseosos de asimilar vuestro estilo de vida y costumbres para revelar mejor y dar expresión viva a la imagen de Cristo".⁶¹ Así, pues, "una recta concepción cristiana de la liberación", y de acuerdo con las Sagradas Escrituras y la Tradición y el Magisterio, es, sin duda, liberación de todo lo que oprime al hombre; pero, ante todo, es "*Liberación del Pecado y del Maligno*".⁶² En ese sentido, el Papa exhorta a evitar "reduccionismos y ambigüedades" que harían caer el concepto sobrenatural de liberación en manos de "sistemas ideológicos y partidos políticos"; pero nosotros podemos leer los *signos* que ayudan a discernir cuando se trata de liberación cristiana y cuando no: "Son signos que derivan ya de los *contenidos* que anuncian o de las *actitudes concretas* que asumen los evangelizadores".⁶³ La sensatez habla por boca del Papa cuando dice: "No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo *se lo vacía y asfixia con otros intereses*".⁶⁴ Y como si esto fuera poco claro, el Santo Padre señala el camino: la doctrina social de la Iglesia: "Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella..."; y a los Obispos les señala "la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia". A los indígenas —a quienes los "teólogos" de la liberación solamente les dejan el camino de la revolución— el Papa les dice: "No abriguéis sentimientos de odio o de violencia".⁶⁵ En lo que se refiere a los "teólogos" de la liberación, parece, pues, todo dicho.

No insistiré sobre la interna contradicción que significa afirmar que la realidad es contradictoria. Solamente he querido mostrar la total dependencia que semejante pseudo-teología tiene respecto del análisis marxista de la realidad, con el cual no valen alianzas ni tácticas ni estratégicas. Una teoría de la religión que reafirma la divi-

⁶¹ *Sobre la dignidad humana, a los indígenas de Oaxaca y Chiapas*, 29-1-79, p. 81, de la edición mexicana *Juan Pablo II peregrino de la fe*, documentos completos, 172 pp., D.o.c.a., México, 1979.

⁶² *Discurso inaugural*, Documenta de Puebla, p. 23.

⁶³ *Op. cit.*, p. 23, los subrayados son míos.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 24, el subrayado es mío.

⁶⁵ *Sobre la dignidad humana, a los indígenas de Oaxaca y Chiapas*, ed. cit., p. 85.

sión de la sociedad en opresores-oprimidos es esencialmente anticristiana y, además, antinatural, abstracción irreal; pues, como ya dije al hablar del marxismo, los términos de la oposición no tienen sentido sin un tercero no-contradictorio; de lo cual se sigue no que no existan oprimidos ni situaciones de injusticia, sino que es falso que la realidad sea contradictoria. La cristología que semejante visión del mundo comporta, lleva inexorablemente a confundir el Reino de Dios con el reino del hombre y a hacer de la figura del Redentor una figura puramente humana. En cuyo caso, la "teología" de la "liberación" ni es teología ni es liberadora y, en la medida que "horizontaliza" la figura de Cristo, se transforma en un antihumanismo total. Me explico: Así como la Gracia supone la naturaleza, la naturaleza es disposición para la Gracia: análogamente, la naturalización de la figura del Redentor haciendo de El un caudillo humano cuyo Reino coincide con el reino temporal del hombre, volatiliza su naturaleza divina; pero, paradójicamente, en tal caso, no tiene sentido la salvación sobrenatural del hombre respecto del pecado y del Maligno y, por eso, el hombre sería definitivamente irredimible. Desde el punto de vista de la Fe, esta conclusión (presente de veras aunque fuese no querida por los "teólogos" de la "liberación") inaugura una suerte de antihumanismo total, contradictorio con el verdadero humanismo que es el humanismo cristiano.

IV. — REDESCUBRIMIENTO DEL HUMANISMO CATOLICO

1. *Los "humanismos" contra el hombre y el humanismo católico cristocéntrico*

Toda la reflexión anterior, aun sin la intención expresa del autor, no puede menos que mostrar un hecho evidente: Cuando consideramos los "humanismos" modernos y contemporáneos, no podemos evitar un punto de referencia a partir del cual se han formulado: La concepción cristiana del hombre cuya negación representan. Muy diversa es, en cambio, la también necesaria referencia al humanismo clásico desde el humanismo cristiano. Como vimos, la concepción antigua del hombre es radicalmente insuficiente; como dice Santo Tomás al considerar el problema de la creación, "los filósofos antiguos fueron llegando al conocimiento de la verdad paulatinamente y como a tuestas".⁶⁶ En efecto, este acercarse poco a poco y casi a ciegas, no les llevó más allá del ideal de la *paideia* que, por su misma insuficiencia, era incapaz de responder a la totalidad de

⁶⁶ S. Th., I, 44, 2.

las tendencias del hombre entero; por eso, la incompletidad de la búsqueda fue, para los primeros Padres, una suerte de "revelación" natural del Verbo que, al hacerse explícita por la *metánoia* de la fe cristiana, permitió el paso a la *paideia Theou* que ya es la expresión del humanismo cristocéntrico, teándrico, que contiene virtualmente pero realmente, al hombre "natural" de la *paideia* antigua. Por eso, el humanismo cristiano llevó a su plenitud lo griego y lo romano transfigurados en el hombre nuevo del Cristianismo. No era ya posible otro humanismo propiamente tal. Por eso, cuando el hombre se pone a sí mismo como medida de lo real y declara la autosuficiencia de su mundo, comienza a poner los elementos de un "humanismo" no-cristiano; pero, como ya dije, esto sólo era posible por una *previa* referencia negativa al humanismo cristiano; otro camino no parece posible y, por eso, todo humanismo que se des-liga de Dios es negador de la naturaleza como naturaleza. Esto se comprende si se piensa que la *paideia* cristiana supone la transfiguración de la naturaleza y, con ella, del hombre viejo. Posteriormente, toda la historia de la metafísica cristiana muestra claramente que la expresión filosófica de la estructura ontológica del hombre (humanismo cristiano) es la confirmación de la *paideia* cristiana (caso típico de Santo Tomás de Aquino y, en la mística, de San Juan de la Cruz). Por eso, los "humanismos" no-cristianos, todos sin excepción, no pueden ser humanismos en la medida en la cual no son cristianos. Pero este humanismo que salva la naturaleza como naturaleza —al hombre como hombre— y lo inscribe, al mismo tiempo, en el centro misteriosísimo de Cristo y la Trinidad, no es otro que el humanismo *católico*. Esto debe ser especificado, a mi juicio, porque solamente la Iglesia Católica y el pensamiento católico representan integralmente un humanismo cristocéntrico en el cual la naturaleza del hombre como naturaleza, ha sido integralmente salvada. Tal es, pues, el contenido de la verdadera Tradición de Occidente.

2. *Estamos cercados . . .*

Pensar todo esto, y pensarlo desde Iberoamérica, tiene mucha significación. Está claro, para nosotros, que los pseudo-humanismos de hoy, desde la Ilustración hasta el positivismo, desde éste a Nietzsche, desde Spinoza a Hegel y desde éste a la "teología" de la "liberación", no pueden hacer otra cosa que *negar* el humanismo teándrico católico y *secularizar* su contenido. La paradoja y la contradicción ante la cual se encuentran estos "humanismos" no puede ser mayor: Su referencia (negativa) al humanismo católico es *necesaria* y, como dice la tradición respecto de Satanás, se ve obligado a hacer de mono

del humanismo cristiano. Nada más que al revés. Lo cual, a su vez, hace más evidente todavía que, hoy más que nunca quizá, se enfrentan las dos tradiciones, una espúrea y la otra auténtica. Por un lado, la *paideia* de Dios, la historia de la Gracia y, por el otro, la historia de la iniquidad. Pero es impensable el misterio de la iniquidad sin el misterio cristiano de la Gracia y la *tensión* entre ambos misterios es la *historia*: El inseparable e indescifrable combate entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo es, también, la *tensión* y lucha de la *paideia* de Dios contra la iniquidad en el seno mismo del corazón del hombre. Los actuales pseudo-humanismos nos han ayudado para ver con más claridad el drama del hombre de hoy y, sobre todo, del hombre cristiano. Aquella misteriosa "tensión" parece estrechar más y más al pueblo de Dios que, como dice San Lucas, en los últimos tiempos será reducido al *pusillus grex*, a la pequeña grey que resistirá hasta el fin. Si aún no es la hora, debemos reconocer que, en esta encrucijada histórica, *estamos cercados*. Pero también sabemos, en la aparente extrema debilidad de nuestras fuerzas y, precisamente cuando el cerco parece apretarse hasta el extremo, que en nuestras manos está la posibilidad de una nueva Covadonga desde la cual se pueda reconquistar el mundo para Cristo.

ALBERTO CATURELLI
C.O.N.I.C.E.T. - Córdoba