

DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LOS HUMANISMOS

Entiendo por «humanismo» las líneas de pensamiento que, desde distintos y aun opuestos puntos de vista, ponen al hombre en el primer plano de la cultura o le asignan una posición especial en el conjunto de las cosas. Esta significación amplia del término nos permite abarcar todo tipo de humanismo y, a la vez, distinguir los humanismos de los antihumanismos, que no ven en el hombre nada más que el producto de procesos físico-químicos, biológicos, psicológicos o sociológicos. Todo humanismo implica siempre una determinada concepción del hombre, que abarca las notas básicas que delimitan su naturaleza, un ideal de humanización y alguna idea sobre el sentido de su existencia.

Durante los siglos XIX y XX lo que llamamos «humanismos» se convirtió en campo de encarnizadas batallas teóricas, con repercusiones prácticas en la vida de las personas y de los pueblos. Nuestra situación actual, respecto a los humanismos, depende inmediatamente de ahí. Por eso voy a centrar mi exposición en los humanismos de esos dos siglos. Y sólo aludiré a ellos desde el punto de vista religioso. Prescindiendo de otros contenidos o aspectos de la religión, dirijo mi atención a su enfoque de la cuestión de Dios.

El título que he elegido para mi exposición parece presuponer que todo humanismo posee una dimensión religiosa. ¿No contradice esta presuposición los hechos? Pues sabemos que en los dos últimos siglos se han desarrollado con gran vigor humanismos antirreligiosos o ateos, como los de Marx, Nietzsche y Sartre.

A pesar de todo pienso que el título nos permite situarnos en el fundamento de los humanismos: el hombre. Y toda persona humana posee una dimensión religiosa. De algún modo, por tanto, todos los humanismos, incluso los radicalmente secularizados o ateos, se relacionan con la religión, al menos en sentido negativo. Su investigación desde un punto de vista religioso nos permite descubrir puntos de contacto básicos entre todos ellos.

Conviene hacer una anotación previa, antes de abordar directamente nuestro tema. Los humanismos surgidos de la radicalización y transmutación, en el siglo XIX, del humanismo filosófico de la modernidad, cuya articulación filosófica profunda se remonta a Descartes, tiene como punto de partida un hecho histórico fundamental: el hecho de que la fe cristiana empieza a perder su fuerza para determinar el puesto del hombre en el mundo y para configurar prácticamente la actitud del hombre ante su propia realidad personal, la sociedad humana y el orden político¹. La religión deja de ser la cúpula bajo la cual se cobija la vida de las personas y las instituciones de la sociedad, prestando el sistema de verdades y valores regulador del sentido último de la vida. Esta circunstancia condujo inicialmente, en la segunda mitad del siglo XIX, a una profunda ruptura de comunicación entre el humanismo y el cristianismo. Después de la segunda guerra mundial se emprendieron por ambas partes ensayos de diálogo. Algunas teologías de la liberación, por parte del catolicismo, se inscriben en tal perspectiva.

1. DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA PERSONA HUMANA

Un paso previo, imprescindible, para hablar de la dimensión religiosa de los humanismos, es reflexionar brevemente sobre la dimensión religiosa de la persona humana. Y al hacerlo, percibimos que en el fondo de la autoconstrucción personal late la pregunta por el sentido de la vida humana. Pues no somos seres que nos conformemos con vivir entre las cosas y los otros. Necesitamos autotranscendernos hasta saber cuáles son las razones últimas de nuestro ser y de nuestro actuar. La autoconciencia humana remite siempre, si no se la mutila, a una trascendencia.

En el hombre, a diferencia de los otros seres de la naturaleza, hay un impulso que aspira a ser satisfecho, pero que debido a su amplitud no existe cosa en el mundo capaz de llenarlo. San Agustín explicaba esto diciendo que Dios nos hizo para que consiguiéramos nuestra plenitud en Él y que nuestro corazón estará inquieto hasta

1 Cf. A. SCHWAN, "Humanismo y cristianismo", en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna* (Madrid 1988) 13-79.

que descansa en Él. Y aunque no hay que confundir los deseos con la realidad, en el caso del hombre los deseos forman parte de su naturaleza. Pascal expresa este fondo sin fondo o anhelo insaciable que nos constituye afirmando que el hombre trasciende infinitamente al hombre. La persona humana remite siempre, más allá de sí misma, hacia algo o hacia alguien.

Dicha trascendencia aparece en pensamientos tan distintos como los de Tomás de Aquino, Marx y Nietzsche. En los dos últimos hallamos una interpretación utópica de la autotrascendencia del hombre. Convierten al individuo humano en un mero medio para la consecución de una futura sociedad sin alienación o de un futuro superhombre. En Tomás de Aquino el hombre se autotrasciende cognoscitiva y volitivamente hacia un Absoluto que no es alcanzable desde la naturaleza. No hace del hombre, por tanto, un mero medio para realizar el Absoluto. Nos dice: «En todos los hombres hay innato un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, al principio, admirados los hombres de lo que veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y, al encontrarlas, descansaban. Pero la búsqueda no cesa mientras no se llega a la causa primera; y, “entonces juzgamos que sabemos perfectamente, cuando conocemos la primera causa”. Por tanto el hombre desea naturalmente conocer la primera causa como último fin. Ahora bien, como la primera causa de todo es Dios, el último fin de hombre es conocer a Dios»². La pertenencia del hombre a la naturaleza no significa que el objetivo último de la vida humana esté dentro de sus fronteras. Tras la naturaleza humana, tras toda la naturaleza, Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, ve abrirse un misterio personal insondable, al que concibe como fin del hombre.

Existe en la persona humana, pues, una dimensión absoluta de pregunta y de deseo, que no se da en otros seres naturales de los que tenemos experiencia. La historia de las religiones y, en gran parte, también la de la filosofía atestiguan esa inquietud perenne del hombre, esa búsqueda de un Absoluto que lo fundamente todo. Por eso asegura Max Scheler que «esta esfera de un *ser absoluto* pertenece a la esencia del hombre *tan constitutivamente* como la *conciencia de sí mismo* y la *conciencia del mundo*, prescindiendo de que la esfera

2 *Suma contra los gentiles*, III, 25.

sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento»³. Cuestión distinta es el modo como cada persona se representa ese absoluto.

A veces se absolutizan o endiosan, se ponen por encima de todo, valores relativos: una situación profesional, la publicación de un libro, la salud, tener un esposo o una esposa e hijos, la razón, un amigo, una amiga, etc. El hombre desesperado, según Viktor E. Frankl, está delatando que había endiosado cosas u objetivos que en sí mismos no son absolutos⁴. En definitiva sufre una frustración en su dimensión religiosa, es decir, en su apertura a la trascendencia de un sentido último, lo cual es una de las causas más influyentes en la aparición de los desequilibrios psicopatológicos y de las evasiones, desde las drogas hasta el suicidio⁵.

Esto quiere decir que, cuando el hombre busca el sentido último, sabiéndolo o sin saberlo, está buscando a Dios. Así lo comprendieron el científico Albert Einstein, el teólogo Paul Tillich y el filósofo Ludwig Wittgenstein. Pero uno de los significados del fenómeno contemporáneo de la secularización y, más ampliamente, de la desacralización, estriba en que el hombre toma conciencia de su consistencia propia y de la realidad de la naturaleza frente a la esfera de «lo sagrado». Dios ha creado un hombre capaz de ateísmo y no un esclavo que le adoraría sin libertad, aunque el problema de Dios sea, en expresión de Zubiri, «una dimensión de la realidad humana en cuanto tal»⁶. Debido a la rica consistencia del mundo y del hombre, podemos pararnos en lo penúltimo, como si fuese la única realidad. Una persona puede ser inteligentemente atea o agnóstica.

Sin embargo, a pesar de todo, muchas personas han sentido y sienten la urgencia de ir más allá. Y con frecuencia han tenido éxito. Conviene recordar que nuestra reflexión, cuando pensamos a fondo en las características que ha de revestir el último fundamento de lo real existente, llevados de la mano por el principio de razón sufi-

³ *Puesto del hombre en el cosmos* (Madrid 1929) 141. (*Die Stellung des Menschen im Kosmos, en Gesammelte Werke*, vol. 9 (Berna 1976) 68).

⁴ *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (Barcelona 1987) 277-280.

⁵ Cf. V.E. FRANKL, *Ante el vacío existencial* (Barcelona 1980); ID., *La presencia ignorada de Dios* (Barcelona 1981); ID., *El hombre en busca de sentido* (Barcelona 1982).

⁶ *El hombre y Dios* (Madrid 1985) 3 ed., 12.

ciente, puede conducirnos a descubrir que el hombre, lo mismo que el resto del cosmos, está enraizado en un Misterio personal insondable.

Algunos de los más influyentes humanismos contemporáneos parecen haber alejado a Dios de su horizonte. Lo mismo que los humanismos agnósticos y teístas, dan razones de su solución del problema de Dios. En todo caso Dios nunca puede alejarse del horizonte humano, pues el problema de Dios está dado inevitablemente en la persona humana⁷.

Estamos lejos de la religión concebida como aguardiente espiritual. Ha habido históricamente utilizaciones de la religión en ese sentido. Pero eso no demuestra la falsedad de la religión. Como tampoco demostraría su verdad el hecho de que se empleara como energía liberadora de los hombres explotados u oprimidos.

A continuación, partiendo de estos presupuestos, quiero referirme brevemente a los humanismos cerrados y a los humanismos abiertos a la dimensión religiosa de la existencia humana. Más que de un análisis detallado, lo que no pretendo en este artículo, se trata de la propuesta de algunas sugerencias orientadoras.

2. INTERPRETACIÓN RELIGIOSA DE LOS HUMANISMOS ATEOS Y AGNÓSTICOS

Los humanismos superan infinitamente a los humanismos. Se cumple esto aun tratándose de los humanismos ateos y agnósticos. La trascendencia como constitutivo del ser del hombre, que Pascal expresa con la célebre frase «El hombre supera infinitamente al hombre», se cumple también en los humanismos. Tras los humanismos más radicalmente negadores de la religión encontramos la sombra de Dios como negación absoluta de Dios, como afirmación absoluta del hombre o del mundo.

Al filósofo francés Jean Luc Marion le gusta presentar el ateísmo filosófico contemporáneo como una teología negativa. Los filósofos

7 Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1978) 7 ed., 345-246, 356-257.

ateos niegan distintos conceptos de Dios. En primer lugar se reduce a Dios a esos conceptos y, luego, se niegan esos conceptos: «El razonamiento ateo niega a Dios el derecho a la existencia apoyándose en *un* concepto de Dios. Pero todo concepto tiene, por definición, una definición, esto es, un límite; el límite del concepto retenido para fijar a Dios asigna, de antemano, sus límites al ateísmo correspondiente. Dicho de otro modo, el ateísmo conceptual no puede permanecer como riguroso más que no traspasando nunca los límites de su concepto operativo; en una palabra, su rigor mismo regionaliza la pertinencia. Consecuentemente, todo ateísmo conceptual, debiendo permanecer como regional, abre, eliminando un concepto de Dios, (el suyo), la posibilidad de los demás conceptos de Dios»⁸. Por consiguiente, los humanismos ateos contemporáneos, desde un punto de vista religioso y filosófico, pueden situarse en el ámbito de lo que tradicionalmente se ha llamado «teología negativa». No importa que sus protagonistas piensen que han logrado una negación absoluta de Dios.

¿Qué concepto de Dios niegan, por ejemplo, los humanismos de Marx y de Nietzsche? Elijo estos dos pensadores porque, a favor o en contra, han condicionado a gran parte de los demás humanismos del siglo XX. Su investigación nos abre el camino hacia una superación de esos humanismos en cuanto a su dimensión religiosa, es decir, para avanzar hacia lo que Marion designa «muerte de la muerte de Dios». Pues la descalificación de un concepto de Dios, a lo que se suele llamar, sobre todo desde Nietzsche, «muerte de Dios», abre la posibilidad de ensayar otros infinitos conceptos posibles.

Carlos Marx intenta destruir el andamiaje conceptual de la alienación del hombre. Inspirado en Feuerbach, hace de Dios un concepto operativo de la alienación. Dios sería un objeto extraño (*Fremder Gegenstand*), que aliena al hombre de sí mismo⁹. Su ateísmo con-

8 «El lugar de Dios en la postmodernidad», en AA.VV., *Utopía y postmodernidad* (Salamanca 1986) 104-105. Cf. W. OELMÜLLER, *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott* (Múnich 1999).

9 Como fundamento de esa concepción de Dios y de toda religión, podemos acudir al famoso texto de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que condensa la teoría de Marx sobre la alienación religiosa: «El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo

siste en negar un concepto al que Dios ha sido reducido. Pero cabe preguntarse: ¿debe admitirse sin chistar la tesis de que cuanto más el hombre reconoce a Dios más se aliena de sí mismo? Desde luego, la tradición cristiana invierte la fórmula de Feuerbach y Marx: cuanto más reconoce el hombre a Dios más acepta amarse o apreciarse a sí mismo. Dice, entre otros, San Agustín: «Tanto más nos amamos a nosotros mismos cuanto más amamos a Dios»¹⁰. El ateísmo de Marx logra su rigor limitándose a un único concepto de Dios y, más allá de él, carece de validez teórica. Y, por definición, Dios admite otros muchos conceptos o nombres.

Nietzsche comprendió que su mensaje «Dios ha muerto» sólo se refería al *Dios moral* de Platón y del Cristianismo. Él mismo se pregunta si no será posible otro Dios: «El hombre moderno ha ejercitado generalmente su fuerza idealizadora en relación con un Dios en una creciente moralización del mismo... ¿Qué significa esto...? Nada bueno. Una disminución, en definitiva de la propia fuerza del hombre. Pero a lo mejor sería posible todo lo contrario; y hay indicios de ello. Dios, pensando como un ser libre de la moral, encerrando en sí toda la plenitud de los contrarios vitales y resolviendo y justificando estos contrarios en un divino tormento: Dios como el “más allá”, por encima de la miserable moral de los mozos de cuerda, de la “moral

del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre *es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es [...] la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*.» K. MARX – F. ENGELS, *Sobre la religión* (Salamanca 1974) 93-94.

¹⁰ «Nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum». *De Trinitate*, VIII, 8.

del bien y del mal”¹¹. Su rechazo del Dios cristiano-moral abriría el camino a otras concepciones de Dios. ¿No sería el loco de *La gayer ciencia*¹² el mismo Nietzsche que busca a Dios con pasión y dolor? En

11 *La voluntad de poderío* & 1028 (Madrid 1980) 531. (*Nietzsche Werke*, Edición de Colli-Montinari, Vol. VIII, 2, 247)

12 «¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron a risa. ¿Se te ha extraviado? —decía uno—. ¿Se ha perdido como un niño? —preguntaba otro—. ¿Se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada, exclamó: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna.” Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. “Vine demasiado pronto —dijo él entonces—; mi tiempo no es aún llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo, ellos lo han ejecutado!”». *La gayer ciencia*, 125, J.J. De Olañeta (Palma de Mallorca 1984) 2 ed., 114-115.

En su poema *Solitario* escribe: «El mundo: puerta muda y fría abierta a mil desiertos. Quien perdió lo que tú perdiste en parte alguna se detiene.» (Madrid 1998).

Jean Luc Marion ha reflexionado con especial agudeza sobre el ateísmo de Nietzsche en su obra *El ídolo y la distancia* (Salamanca, 1999) 39-86.

este pensador alemán noto una inmensa nostalgia de Dios. Vive con tal clarividencia la conmoción radical de su época que la cuestión de Dios se le impone con una intensidad arrolladora. Casi sólo él sabía de qué hablaba.

Más difícil resulta describir la dimensión religiosa de los humanismos agnósticos. En ellos no hay negación de Dios, sino afirmación de este mundo finito del hombre. Una teorización de este tipo de humanismo la encontramos en el pensador español Enrique Tierno Galván. Se atreve a afirmar que no entiende que pueda haber otro humanismo más que el agnóstico, pues cualquier idea respecto al humanismo que pretenda sacar al hombre de la finitud, su seno propio, contradice la realidad humana¹³. Ni siquiera los ateísmos merecen el nombre de humanismos. Le parecen el resultado de una secularización imperfecta, mientras, en cambio, el agnosticismo es el testimonio de la madurez de la secularización. Estaría, por consiguiente, más de acuerdo con las condiciones objetivas de nuestro tiempo el que se sea agnóstico y no ateo. De todos modos este radicalismo humanista no logra ocultar una cierta nostalgia del Dios cristiano: «En cuanto agnóstico, me parece que se puede entender muy bien la magnitud de mi admiración y asombro ante el hombre de fe, siempre que la fe esté vinculada a la trascendencia y tercera sustancia, pues de la creencia en el mundo en general, o de las creencias en los componentes de la finitud, no tengo razones para asombrarme. He aquí que sea para mí una honda preocupación que quienes se llaman católicos digan que el catolicismo y el agnosticismo que yo describo están muy próximos»¹⁴. No siente especial aprecio por los

13 «El ser agnóstico parece que es el único camino posible para el humanismo, en cuanto es la referencia común desde la que nada humano deja de ser humanamente entendido, según lo pida la especie y el sentido de lo específico. Humanismo significa entender a los hombres sin que tal entendimiento signifique trasponerlos a una realidad que contradiga la exclusividad de la finitud. Desde este punto de vista sólo puede ser un humanismo auténtico el que se practique por los agnósticos, pues el agnosticismo es la única manera eficaz para preservar la idea que hace del hombre un ser mitad real, mitad ilusorio; es decir, la idea de la finitud como un momento en la totalidad del cosmos. Desde esta idea la especie será siempre lo de menos, y la sustancia no finita, lo de verdad real e importante. No obstante, para ser humanos y practicar el humanismo es necesario estar, como el agnóstico lo está, perfectamente instalado en la finitud» *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid 1976) 2 ed., 66-67.

14 *O.c.*, 88.

teólogos que parecen negar al Dios trascendente, que convierten a la teología en simple decir sobre el mundo.

Menor aprecio por el cristianismo y cualquier religión manifiesta el filósofo inglés Bertrand Russell. En 1956 escribió lo siguiente: «Recientemente ha habido un rumor de que yo era menos contrario a la ortodoxia religiosa de lo que lo había sido. Ese rumor carece totalmente de fundamento. Creo que todas las grandes religiones del mundo –el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo– son a la vez mentirosas y dañinas [...] La cuestión de la verdad de una religión es una cosa, pero la cuestión de su utilidad es otra. Yo estoy tan firmemente convencido de que las religiones hacen daño, como lo estoy de que no son reales»¹⁵. Dos años antes, en 1954, saliendo al paso del renacimiento religioso en Occidente, tras la segunda guerra mundial y el auge del comunismo, manifestaba una opinión semejante: «La humanidad está en peligro mortal, y el miedo ahora, como en lo pasado, inclina a los hombres a buscar refugio en Dios. En el Occidente hay un renacimiento general de la religión. Nazis y comunistas desecharon el cristianismo e hicieron cosas que deploramos. Es fácil sacar la conclusión de que el repudio del cristianismo por Hitler y el Gobierno soviético es, al menos en parte, la causa de nuestros males, y que si el mundo volviera al cristianismo nuestros problemas nacionales quedarían resueltos. Creo que esta es una ilusión engañosa nacida del terror. Y creo que es una ilusión peligrosa porque descarría a los hombres cuyo pensamiento sería fecundo de otro modo y así constituye un obstáculo en el camino de una válida solución»¹⁶. Su humanismo agnóstico no necesita de Dios, como tampoco el de Tierno Galván, para practicar las virtudes morales o tener esperanza en el futuro. Admite que ha sido la inteligencia humana la que causó nuestros males, pero la solución no debemos buscarla volviendo a los mitos oscurantistas de las religiones. Piensa que sólo una inteligencia mayor y más prudente puede hacer más feliz al mundo. No parece sentir ninguna admiración por el cristianismo ni ninguna necesidad de responder a los últimos problemas. Sin embargo, no cree que pueda probarse la no existencia de Dios, a lo cual no concede especial atención. La hipótesis de la existencia

15 *Por qué no soy cristiano* (Barcelona 1979) 3 ed., 13-14.

16 *Ib.*, 204.

del Dios cristiano, al igual que las de la existencia de los dioses del Olimpo, de Egipto o de Babilonia, se encontraría fuera de la región del conocimiento probable y, por lo tanto, no habría razón para considerarla¹⁷. Sin embargo, él la analizó detenidamente en un debate mantenido, en la BBC, con el jesuita e historiador de la filosofía Padre Copleston, aunque sin encontrar razones para renunciar a su agnosticismo. No niega que tenga sentido plantearse el problema de Dios, pero no manifiesta nostalgia por faltarle el conocimiento de su existencia.

Algo muy distinto sucede con el humanismo escéptico del pensador rumano, afincado en Francia, Cioran. Su escepticismo implacable, sarcástico y provocador aparece transido de religiosidad, de nostalgia de Dios. Algunos aforismos revelan una pasión mística o cercana a la mística. Escribe frases como las siguientes: «Habría que atacar sólo a Dios. Sólo Él vale la pena»¹⁸, «Sólo puedo interesarme por Dios y lo infinitamente mezquino. Lo que se sitúa entre los dos me parece improbable e inútil»¹⁹, «Mi nostalgia es religiosa»²⁰, «Perseguir, buscar la imagen, es demostrar que nos hemos quedado más acá del absoluto, y que no estamos capacitados para la visión pura. Y es comprensible, pues no se trata de una visión sin objeto, sino de una visión que está más allá de todo objeto. Se podría decir incluso que lo que ella nos permite ver es la ausencia sin límites de todo lo que puede ser visto...»²¹, «El escéptico es un místico fracasado»²².

Los humanismos postmodernos que han invadido muchas mentes y corazones en las dos últimas décadas del siglo XX habrían radicalizado ciertas posiciones agnósticas. Su relativismo gnoseológico y ontológico suele implicar también, cuando existe una cierta lógica, que no siempre sucede, un relativismo teológico o religioso. No obstante, frente al antihumanismo cientificista y ciertos dogmatismos humanistas, juzgo beneficioso su reconocimiento de los límites de la razón humana, aunque su excesivo pesimismo filosófico cierre

17 *Ib.*, 58.

18 E.M. CIORAN, *Cuadernos 1957-1972* (Barcelona 2000) 151.

19 *Ib.*, 42.

20 *Ib.*, 215.

21 *Contra la historia* (Barcelona 1980) 152-153.

22 *Cuadernos 1957-1972*, 147.

el camino, a veces, al planteamiento del problema religioso. Digo «a veces» porque no faltan excepciones. En el último Vattimo, por ejemplo, se advierte una cierta superación del agnosticismo religioso, sin renunciar totalmente al «pensamiento débil»²³.

El profundo y oscuro vacío religioso de muchos humanismos contemporáneos ha provocado desesperanza o un cierto renacer del paganismo. Nuestra imaginación ha colmado falsamente el vacío con ídolos humanos o materiales: la razón, una raza, una clase, un sistema económico, el instinto sexual, el instinto de poder, el dinero... George Steiner describe algunos ateísmos de los siglos XIX y XX, en Occidente, como una serie de intentos, más o menos conscientes, más o menos violentos, de llenar el vacío dejado por la erosión de la teología cristiana, como una «nostalgia del Absoluto»²⁴. Es cierto que la diversidad de creencias religiosas ha provocado históricamente violencia y muerte, luchas deplorables. Pero en las aras de los nuevos absolutos se han sacrificado más personas que en todos los siglos anteriores.

3. HUMANISMOS ABIERTOS A LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Junto a los humanismos ateos y agnósticos, a los que acabo de aludir, los siglos XIX y XX han contemplado el surgimiento y desarrollo de otros muchos humanismos filosóficos, dentro y fuera del Cristianismo, explícitamente abiertos a la dimensión religiosa del hombre. A pesar de que en éstos el hombre no ocupa el centro de lo real, sino Dios, son auténticos humanismos. Intento probarlo mediante una breve presentación de tres modelos de este tipo de humanismo: los humanismos de Maritain, Buber y Julián Marías. El humanismo filosófico, por tanto, no presupone necesariamente el ateísmo o el agnosticismo.

Comienzo por Maritain. Hasta su encuentro con Leon Bloy (1905) se consideraba ateo o completamente agnóstico. Desde ese

23 G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Barcelona 1996). Cf. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo* (Roma 1999).

24 *Nostalgia del Absoluto* (Madrid 2001).

momento va a considerarse filósofo cristiano, para quien la filosofía de Tomás de Aquino acaba convirtiéndose en la principal fuente de inspiración. Propone un nuevo humanismo, el «humanismo integral», frente a los humanismos inhumanos, destructores del hombre.

Su eje de vertebración es el concepto de persona, desde el que pretende incorporar todas las verdades y valores que han ido poniendo de relieve los diversos humanismos y se abre a Dios. Esto último juega un papel central. La dimensión religiosa, en forma de teocentrismo, salta al primer plano: «Si, en opinión de algunos, un humanismo auténtico no podría ser, por definición, sino antirreligioso, nosotros pensamos todo lo contrario [...] El humanismo occidental tiene *fuentes* religiosas y “trascendentes” sin las cuales resulta incomprendible a sí mismo. Denomino “trascendentes” a todas las formas de pensamiento, tan diversas como por lo demás puedan ser, que supongan, al principio del mundo, un espíritu superior al hombre; en el hombre, un espíritu cuyo destino va más allá del tiempo; y una piedad natural o sobrenatural en el centro de la vida moral»²⁵. El compromiso a favor de los otros surge en íntima relación con su dimensión religiosa: «Si es verdad, como suponemos, que estamos orientados hacia un nuevo humanismo, humanismo que ya no será antropocéntrico, sino teocéntrico, y en el cual la cultura tratará de dar testimonio de la presencia divina en lo más profundo de lo humano, no hay duda de que la obra común de los hombres tendrá como fin la realización de un ideal heroico, que muy bien puede ser el del amor fraternal. No hay ideal más humano que sea al mismo tiempo más evangélico... La idea del amor fraternal entre los hombres es una idea típicamente cristiana... porque designa el florecimiento sobrenatural de una aspiración radicalmente *humana* y *natural*»²⁶. Su humanismo cristiano, pues, en lo que tiene de peculiar, plenifica su humanismo filosófico, lo perfecciona.

También en el humanismo filosófico de Martín Buber, la dimensión religiosa juega un papel básico. Recordemos que, desde el punto de vista filosófico, uno de sus temas especialmente importantes es la cuestión de los diversos tipos de relación entre hombres y hombres, y hombres y cosas. Dos de esas relaciones, las fundamentales, son la

25 *Humanismo integral* (Madrid 1999) 29.

26 *Para una filosofía de la persona humana* (Buenos Aires 1937) 224-225.

relación sujeto-sujeto (Yo-Tú) y la relación sujeto-objeto (Yo-Ello). La autenticidad de cada hombre reside en su inserción en la relación Yo-Tú. Por eso la vida humana verdadera se halla en el *encuentro* o en el *diálogo*.

Y va mucho más allá. La relación que conduce hacia el otro conduce hacia Dios. Para Buber, la relación con Dios se produce en la prolongación de la relación Yo-Tú, es decir, en la prolongación de la sociabilidad con el hombre. En cambio, la relación Yo-Ello, típica de la ciencia y de la tecnología y de todo saber conceptual, expresaría el saber de un Yo que asedia a un objeto. Creo que han captado bien la intención de Buber las siguientes palabras de Lévinas: «Lo significativo en esta distinción es el carácter original e irreductible de la palabra fundamental Yo-Tú: el Yo-Ello, el saber, no es fundador del Yo-Tú. La nueva filosofía del diálogo enseña que invocar o interpelar al otro hombre como *tú* y hablarle no depende de una *experiencia* previa del otro, quien, en todo caso, no obtiene de dicha experiencia el significado de “tú”... El diálogo vendría a ser un acontecimiento del espíritu tan irreductible y tan antiguo al menos como el cogito. En efecto, para Buber, el Tú por excelencia es invocado en el Tú Eterno invisible –no objetivable, no tematizable– de Dios... En el diálogo, en el Yo-Tú, existiría, más allá de la espiritualidad del saber *colmado* por el *mundo* y en el mundo, la abertura de la trascendencia»²⁷. Dentro de este contexto se plantea Buber la cuestión que le parece más importante: ¿Cómo puede la relación dialógica del ser humano para con Dios abarcar todas las otras relaciones Yo-Tú de las personas humanas? Y la resuelve diciendo que Dios es la persona absoluta. En el epílogo a su principal obra, *Yo y Tú*, escrito cuarenta años después de su primera edición, nos indica así el puesto de Dios en su humanismo: «Dios muestra su absoluteidad en la relación que tiene para con el ser humano. El ser humano que se dirige a Él no necesita, pues, apartarse de ninguna otra relación Yo-Tú; legítimamente las pone en relación consigo, y las deja glorificarse “en el rostro de Dios”. Hay que precaverse, empero, en general de comprender el diálogo con Dios, el diálogo del que tenía que hablar en este libro y en casi todos los que le han seguido, como algo que acaeciera únicamente al margen de la cotidianidad o

27 *De Dios que viene a la idea* (Madrid 1995) 233.

por encima de ella. La palabra de Dios dirigida a los seres humanos empapa el acontecer en la propia vida de cada uno de nosotros y todo acontece en el mundo de nuestro alrededor, todo lo biográfico y todo lo histórico, y lo convierte para ti y para mí en orden, en exigencia [...] Ciertamente pensamos a menudo que no hay nada que oír, sin embargo desde hace mucho tiempo nos hemos echado a nosotros mismos cera en las orejas»²⁸.

Lo que nos impide ver y oír es el predominio gigantesco de la relación Yo-Ello: «En nuestra era la relación Yo-Ello, gigantescamente hinchada, ha usurpado prácticamente sin oposición el dominio y la regla. El Yo de esta relación, un Yo que lo posee todo, lo hace todo, lo logra todo, este Yo incapaz de decir Tú, incapaz de encontrarse con un ser esencialmente, este Yo es el señor de la hora. Esta personalidad consciente que ha llegado a la omnipotencia, rodeada de todo el Ello, no puede naturalmente reconocer a Dios ni a ningún absoluto genuino que se manifieste a los hombres como de origen no humano. Se interpone y nos priva de la luz del cielo [...] El eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto»²⁹. Dios no ha muerto, por tanto; sólo se ha eclipsado. La única manera de evitar que las relaciones interhumanas sean absorbidas por la relación objetivadora Yo-Ello es comprendiendo que tales relaciones alientan en el ámbito último del Tú Eterno o Dios, que nunca podrá ser objetivamente delimitado por nuestros conceptos.

Que estas breves insinuaciones sobre Buber sirvan para evocar un camino de humanismo, ligado con la tradición bíblica, por el que han transitado muchos pensadores del siglo XX: Mounier, Nédoncelle, Lévinas, Lacroix, Rosenzweig, Ebner, Marcel, Romano Guardini, Carlos Díaz, Alfonso López Quintás, etc.

Julián Marías, uno de los discípulos más brillantes de Ortega y Gasset y Zubiri, desarrolla igualmente un humanismo en el que la dimensión religiosa tampoco queda meramente implícita o marginal. La cuestión de Dios va ligada íntimamente con la de la persona, un tema central en su pensamiento, al que ha dedicado dos libros: *Mapa del mundo personal* (1994) y *Persona* (1996). El germen de su

28 *Yo y Tú* (Madrid 1993) 122.

29 *Eclipse de Dios* (Buenos Aires 1984) 113-114.

reflexión sobre la relación de la persona con Dios lo encuentro en su obra *Antropología metafísica* (1970): «No podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no “disponemos” de él, no podemos partir de él. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical novedad, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar “creación”. Quiero decir que, prescindiendo momentáneamente del “creador”, la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la ‘nada’ de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como “creada”, nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece literalmente reducida a lo que no puede ser: una cosa [...] En lugar de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente aquellas que son *contingentes e irreducibles*; o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación. Sobre este “modelo” de la creación *personal* podría intentarse la comprensión de la creación en general y acaso de un posible Creador»³⁰. Este ir a Dios desde la persona presupone una presencia de Dios en su creación y, más concretamente, en la existencia humana, fundamentándola y dándole realidad y sentido. Julián Marías se siente bajo la mirada de Dios y en sus manos, pero en libertad. La relación de la persona con Dios no es concebida como algo abstracto y no empobrece la existencia: «La religión consiste, claro es, en una referencia a Dios, pero no genérica, abstracta y de una vez para todas –algo que, una vez dicho o reconocido, se puede olvidar–, sino que afecta al detalle de la vida, a la totalidad de sus momentos y contenidos. Y no es tampoco, como algunas interpretaciones religiosas han pretendido, que se vive *para* esa referencia, como si la vida no interesara por sí misma; es que esa referencia *constituye* la vida cuando ésta aparece en su integridad. Dios no es un “añadido”, sino que es descubierto en la vida cuando se la deja ser religiosamente, cuando no se la proyecta sobre un plano simplificador. La crisis religiosa de nuestro tiempo consiste, antes que en una perturbación de la relación del hombre con Dios, en una múltiple mutilación de

30 *Antropología metafísica* (Madrid 1973) 36.

la realidad humana»³¹. El carácter teocéntrico de su humanismo no impide, más bien posibilita, la existencia humana en su concretez personal e histórica. No se le ocurre ver en Dios a un enemigo de su libertad. El hombre no es una pasión inútil sino un protagonista libre de la historia humana dentro de la creación de Dios.

Algunos querrían reducir el auténtico humanismo al mundo de los humanismos ateos y agnósticos. La verdad es que no han faltado durante los siglos XIX y XX humanismos abiertos a la trascendencia religiosa. Sólo he aludido a unos pocos filósofos. Pero la historia de la teología cristiana en esos dos siglos nos ofrece ejemplos notables de teólogos que han destacado la dimensión humanista del cristianismo: Rahner, Tillich, Andrés Torres Queiruga, etc. Sobre la relación entre el cristianismo y los humanismos filosóficos conviene meditar lo que escribe Alexander Schwan: «*Personalidad, responsabilidad y pecado* son los contenidos fundamentales de la imagen cristiana del hombre que la distinguen radicalmente de cualquier humanismo de la historia y del presente. Pero, al mismo tiempo, la idea de la *dignidad propia*, de la *autoconsistencia* y de la *libertad*, enraizada en la personalidad, imprime a la imagen cristiana del hombre, en comparación con otras antropologías de base religiosa, un sello específico que pudo constituir el presupuesto histórico para un humanismo enteramente liberador fundado autónomamente en la subjetividad del hombre.- Pero ese humanismo experimentó luego un cambio cualitativo: se apartó del cristianismo desarrollando unilateralmente las posibilidades implícitas en la imagen cristiana del hombre. De todos modos, en la confrontación entre cristianismo y humanismo, algunas de sus modalidades pudieron –y deberían en el futuro– estimular a los cristianos, a las iglesias y a la fe a reflexionar más a fondo sobre los contenidos esenciales de su propia imagen del hombre y a tomarlos totalmente en serio... Por otra parte, los cristianos traicionarían su fe si pretendieran identificarse con alguno de los humanismos, como a veces ha ocurrido y sigue ocurriendo. Entre la imagen cristiana del hombre y el humanismo filosófico hay una diferencia de principio»³².

31 *Problemas del cristianismo* (Madrid 1979) 9-10; Cf. *La perspectiva cristiana* (Madrid 1999) 119-129.

32 *O.c.*, 68-69.

Admitiendo la sensatez de lo que afirma, referido a ciertos humanismos filosóficos, Alexander Schwan parece conceder el monopolio del significado del término «humanismo» a los pensadores que se mueven fuera de las fronteras del Cristianismo. ¿Por qué no admitir la posibilidad del desarrollo de humanismos filosóficos plenamente compatible con el cristianismo? No dejemos monopolizar el significado de una palabra tan decisiva en una sola dirección. Optar por el Dios cristiano no significa renunciar a ser hombre, sino ayudarnos a darle un sentido último, incluso desde la pura perspectiva filosófica. Es lo que intento hacer a continuación como conclusión de cuanto he expuesto hasta ahora.

4. ¿PARA QUÉ NECESITA A DIOS UN HUMANISMO?³³

La humildad del filósofo no debe impedir su necesaria audacia. Dios está cerca de nosotros, dentro de nosotros y de nuestro mundo visible. Por eso escribía el apóstol Pablo a los cristianos de Roma que, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, se hacen claramente visibles a nuestra inteligencia a través de sus obras³⁴.

La filosofía cristiana medieval expresaba la relación de los seres creados con su Creador mediante los términos *huella –vestigium–* e *imagen –imago–*. Lenguaje que, después de veinte siglos de Cristianismo, debido al proceso secularizador que se ha desarrollado en Occidente, nos puede resultar extraño e ininteligible, pero cuyo sentido necesitamos recuperar precisamente hoy, cuando muchos contemporáneos, por diversas circunstancias, se sienten autorizados a prescindir de toda trascendencia religiosa. No escuchan ni entienden la llamada de Dios en sus obras. Lo cual es un desafío turbador.

En resumidas cuentas se nos plantean problemas metafísicos. La metafísica vuelve siempre, porque radica en lo más profundo de la conciencia humana: en nuestra capacidad de plantearnos las cuestiones últimas sobre lo real, sobre nuestra propia vida. Kant estaba

33 Cf. *Persona y rostro del otro* (Madrid, 1991) 45-56.

34 Rm 1,20.

seguro de que, por despreciativos que puedan ser aquellos que la juzgan, siempre volverán a ella «como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia –*wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten*–»³⁵.

Aquí podría ejercer un papel auxiliar la teología filosófica. La razón ayuda a descubrir las *huellas* o *rostro* del Trascendente. Si no diviso su presencia, tal como sucede en el ateísmo y agnosticismo, mal puedo esperar que me hable, que me dirija su palabra, la palabra del Amor.

Todo lo creado *refleja* a su Creador, aunque no del mismo modo. Este reflejo alcanza en el hombre mayor profundidad y nitidez que en el mundo infrahumano. El hombre es huella e *imagen* de Dios. Los seres impersonales, en cambio, son sólo huellas.

Ha sido especialmente valiosa la contribución del filósofo judío Lévinas en la recuperación de la noción de *huella*. Pero, marcado por el judaísmo, para el que Dios no puede ser encerrado en una imagen mundana, piensa que, incluso en el hombre, Dios no se muestra más que por su huella, que remite a una presencia ausente –a la presencia, ya pasada, de alguien que no está allí–. La palabra que descubrimos en el rostro del prójimo viene de más lejos que el mundo y de más allá de mi libertad.

En el Cristianismo, sin embargo, el respeto de la trascendencia divina va unido a la idea del hombre como imagen de Dios (idea que se remonta al primer libro de la Biblia³⁶) y a la idea de *encarnación*: al discernimiento en una existencia histórica del completamente Otro. A través de las palabras y acciones de Jesús se expresaba la interioridad de Dios. También se hace *presente* Dios en la cotidianidad de los encuentros humanos con el enfermo, con el pobre, etc.³⁷.

Hasta cierto punto irrumpe constantemente en la historia humana, vista desde la perspectiva de la fe cristiana, una especie de identificación entre Dios y el hombre. No tendríamos derecho a des-
 terrar a Dios hacia una trascendencia inaccesible.

35 *Kritik der reinen Vernunft* (Darmstadt 1971) 708.

36 Gn 1,26-27.

37 Mt 25,31-46.

Con una metodología filosófica, durante los últimos veinte siglos, muchos pensadores han reflexionado sobre lo que hace al hombre imagen de Dios. Un breve recorrido por la historia de la filosofía nos suministraría una gran riqueza de conocimientos antropológicos que han sido sugeridos por la concepción cristiana del hombre.

No obstante en la época contemporánea, como ya he insinuado anteriormente, abundan los filósofos que han renunciado a concebir al hombre en relación con Dios. Algunos ven en Dios un peligro para el hombre. El amor a Dios iría contra el amor al hombre.

No nos extrañe que en Occidente el amor al hombre haya suplantado al amor a Dios, haya eclipsado a Dios. No se requiere a Dios como fundamento y motivación del amor al hombre. Avanza un agnosticismo teológico que promueve la total independencia de la moral respecto a la teología.

¿Por qué sucedió esto? ¿Por qué ha crecido la conciencia de los derechos humanos y disminuido la fe en Dios? Porque no necesitaríamos salir del horizonte histórico para fundamentar el amor al otro hombre. El amor que nos une con las otras personas, reconocidas en su propio valor, aparece como un impulso y reciprocidad que tienen consistencia propia. Vale la pena amar al hombre por él mismo. Es la razón por la que se describe y valora el amor interhumano sin hablar de Dios o rechazando explícitamente una fundamentación teológica³⁸.

38 Actualmente no es raro encontrar ateos o agnósticos que poseen clara conciencia de la dignidad de toda persona humana. No necesitamos partir de Dios para comprender la dignidad del hombre, al menos en tanto que realidad espiritual capaz de conocer, de querer libremente y de amar. Un amor auténtico al otro, por tanto, no requeriría un recurso explícito a Dios o a otra realidad juzgada superior (la Humanidad, la Razón, la Cultura, el Partido, la Clase Social, etc.). Cualquiera que toma a los otros en serio halla en su dignidad y en sus necesidades una llamada suficiente para amarles. Amor que abre dos vías concretas de expresión y realización: la del diálogo y la de la escucha del prójimo humilde y pobre.

Pues el diálogo personal, que implica a la vez respeto y enriquecimiento mutuo, hace que el otro surja con un relieve inesperado. Sostenga lo que sostenga y por extraño o extranjero que sea, merece un amor pleno. Se evita así el peligro de que al otro sólo se le aprecie en vistas de la praxis, de que se le disuelva en las realidades abstractas de la humanidad o de la clase social sin respetarlo en su alteridad de persona inalienable y dueña de sus decisiones.

Uno de los principales protagonistas de esa transformación de la concepción tradicional cristiana de las relaciones interpersonales ha sido Feuerbach. En la doctrina cristiana de la Trinidad se proyecta la conciencia del ser social del hombre, el misterio de la comunidad humana del yo-tú³⁹. El amor del hombre por el hombre no se fundamenta sobre la relación con Dios, sino que sustituye a esta relación. Coincidiendo en este punto con el positivista Comte, se pone a la moral del amor a la Humanidad en el lugar de la moral del amor a Dios.

Sus antecedentes se remontan al pensamiento moderno. El camino hacia una concepción autónoma del amor al hombre desde Descartes a Hegel⁴⁰ ha preparado el terreno histórico para la negación de Dios en Feuerbach y otros pensadores contemporáneos. Descartes, pensador francamente teísta, esbozaba ya una “moral para los hombres puramente hombres”, fundada sobre la conciencia de una misma libertad en el otro y en mí. Ponía de piedra angular a la generosidad. El amor se emancipa de Dios.

Lo que ha dado pie al eclipse de Dios en Occidente, por tanto, ha sido una imperfecta comprensión del amor interhumano. Amor a Dios y amor al hombre no son incompatibles. Si todo hombre es *rostró* –huella e imagen– de Dios, entonces amar al hombre es amar a Dios. La relación con el otro hombre se convierte en relación con

La otra vía pasa por la escucha de los humildes y pobres. Si entendemos su apelación a la justicia, son maestros que nos revelan la distancia entre su dignidad de hombres y el tratamiento de que son objeto. Nos ayudan a sortear la amenaza del utilitarismo y la fraseología generalizante o abstracta.

39 En una pequeña obra de 1843 escribía: “La trinidad era el misterio supremo, el punto central de la filosofía y la religión absolutas (la filosofía de Hegel y el Cristianismo). Ahora bien, su secreto es, como ha quedado probado histórica y filosóficamente en *La esencia del cristianismo*, el secreto de la vida comunitaria y social -el secreto de la necesidad que hay de un tú para el yo-; secreto que estriba en la verdad siguiente: ningún ser, tanto si es o se llama hombre, como Dios, como espíritu o como Yo, no es por sí solo un ser verdadero, perfecto y absoluto, dado que la verdad y la perfección vienen constituidas únicamente por la unión y la unidad de seres que poseen la misma esencia. Por lo cual el principio supremo y último de la filosofía es la unidad del hombre con el hombre” *Filosofía del futuro* (Barcelona 1984) 139-140.

40 J. DELESALLE - T. VAN TOAN, *Quand l'ámour éclipse Dieu* (Paris 1984) 21-100.

Dios. Según esto, más que eclipsar a Dios, el amor al hombre puede llegar a ser la clave para la comprensión auténtica de Dios y del amor a Dios. No amaríamos al prójimo *en nombre de Dios* o *después de Dios*, sino que amaríamos a Dios *amando a* nuestro prójimo.

Toda filosofía de las relaciones interpersonales que ponga en el centro a la otra persona conduce a un Dios personal y trascendente o, al menos, deja abierto el camino (experiencial o racional) hacia ese tipo de realidad. Las relaciones interhumanas no son necesidades inscritas en la esencia común de los hombres, sino libre diálogo de personas, conflictivo o pacífico, hecho de apelaciones y respuestas. Diálogo que, en cuanto implica la aceptación del otro como persona libre y trascendente, es el primer paso hacia un posible diálogo con Dios (la realidad suprapersonal, absolutamente absoluta).

¿Amor a Dios o amor al hombre? Amor a Dios y amor al hombre. Mejor aún, amor a Dios *en* el amor al hombre. La separación racionalista moderna de amor a Dios y amor al hombre preparó el camino para la suplantación contemporánea del amor a Dios por el amor al hombre.

Ambos amores están al mismo nivel, coinciden en profundidad. Afirmamos al hombre *por sí mismo*, sin ser mediatizado por nada distinto de él. Amamos en sí y por sí mismo el amor de Dios que es el prójimo. Vale la pena hacerse eco de un interrogante que formula san Juan en su primera carta: “Si uno tiene de qué vivir y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?”⁴¹.

La sabiduría del amor al prójimo se abre así a la Fuente de donde mana el amor, aunque nos resulte difícil remontarnos hasta ella, atravesando las tinieblas o abismos de error y mal o las nieblas de la duda. Parece extraño que el encuentro de las personas, especialmente en el amor, no haya sido considerado hasta el presente como una apertura a Dios.

El reconocimiento del amor al otro como valor humano autónomo no me impide avanzar un paso más allá, descubriendo el último fundamento de la incondicionalidad de ese amor. La apertura, de la sabiduría del amor, a la trascendencia de Dios se convierte en

41 1 Jn 3,17-18.