

Reflexiones acerca del humanismo cristiano*

RESUMEN:

El autor presenta una reflexión tendiente a mostrar el desafío que significa proponer un humanismo cristiano (HC) en el contexto cultural actual. En la primera parte pone especial atención en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, proponiendo una hermenéutica de la posmodernidad en términos de “nihilismo antropológico”. En la segunda parte centra su reflexión en la inaudita novedad de una divinización del ser humano por obra del inimaginable y excesivo amor de Dios Padre. El HC consistiría entonces en una experiencia, la del advenimiento de la divina humanidad del hombre por su inserción en Cristo y por la acción del Espíritu. Esa experiencia se realiza a través de las virtudes teologales, que purifican idolatrías y antropolatrías, pudiendo conducir hacia un paradójal y místico “nihilismo creyente”.

Palabras clave: humanismo cristiano, posmodernidad, nihilismo, divinizar

Reflexions on Christian Humanism

ABSTRACT

The author of this article reflects on Christian Humanism and the challenge that is meant when proposing this in present cultural context. The first part emphasizes the transition from Middle to Modern Ages and suggests hermeneutics of postmodernism as expressed by “anthropological nihilism”. The second part focuses on the unprecedented novelty of deifying human being, as a result of an unconceivable and excessive love to God the Father. Then, Christian Humanism would consist of the experience of man’s divine humanity, due to his insertion in Christ and the influence of the Spirit. This experience lives through theological virtues, which purify idolatry and anthropolatry, leading to a paradoxical and mystical “faithful nihilism”

Keywords: Christian Humanism; Postmodernism; Nihilism; Deifying

* Ponencia propuesta al Consejo Superior de la UCA el 13 de febrero de 2020.

Me gustaría dar inicio a esta reflexión que tengo el gusto de compartir con ustedes, haciendo referencia a Hans Urs von Balthasar cuando, hablando en una oportunidad acerca del humanismo cristiano (desde ahora: HC) señaló –lo cito de memoria– que ese humanismo podía verse realizado plenamente en las pinturas del Beato Angélico y en la música de Mozart. Acerca del primero, sabemos que el gran Miguel Ángel decía: “yo creo que este fraile va al Cielo a contemplar los rostros bienaventurados, para luego pintarlos en la tierra”. En cuanto a Mozart, el teólogo Karl Barth decía que su música hace audible “lo que al final de los tiempos veremos, la síntesis de todas las cosas en su ordenación final”. Es decir que los dos ejemplos señalados por Balthasar tienen en común el hecho de que, en ellos, *lo humano tiene algo (o mucho) que ver con el Cielo*. El HC es lo humano visitado por lo celeste, lo divino. No olvidemos estas dos evocaciones del mundo de la belleza ahora que vamos a internarnos en nuestra reflexión. Los razonamientos podríamos hacernos perder de vista que estamos hablando de eso, siempre.

La cuestión de lo humano está en el corazón mismo de la universidad católica. Fue precisamente “La universidad por un nuevo humanismo” el lema con el que fueron convocadas a Roma las universidades de todo el mundo en el Jubileo del año 2000. Esta centralidad de la cuestión acerca de lo humano queda atestiguada con claridad en numerosos textos del Magisterio. Elijo, entre muchos otros posibles, un pasaje de *Ex Corde Ecclesiae*, de Juan Pablo II, de la cual se cumplirán 30 años el próximo 15 de agosto: “El diálogo de la Iglesia con la cultura de nuestro tiempo es el sector vital, en el que «se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final del siglo XX». No hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre. Y la Iglesia, experta en humanidad, según expresión de mi predecesor Pablo VI hablando a la ONU, investiga, gracias a sus Universidades Católicas y a su patrimonio humanístico y científico, los misterios del hombre y del mundo explicándolos a la luz de la Revelación.”¹

Nuestra Universidad católica destacó siempre con sano orgullo la importancia de cultivar en ella un “humanismo cristiano”. Podríamos decir que es casi un sinónimo de su identidad más profunda, en la que la fe teologal se articula con el interés y el cuidado por la humani-

1. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 15 agosto 1990, n.3

dad del hombre. El término “humanismo” se inserta en una corriente cultural occidental que puede remontarse hasta la antigua Grecia y que, a partir del siglo XIV, comenzó a vehiculizar un renovado interés por lo humano que desembocó en el Renacimiento, donde se plasmó de manera intensa en las artes, la filosofía, la política, la educación. A partir de allí, el “humanismo” fue recibiendo acentos que originaron diversos tipos de humanismos. Al renacentista le siguieron el humanismo secular, el humanismo religioso, el humanismo marxista, el humanismo ateo, como el que Sartre proclamó en su célebre conferencia: “El existencialismo es un humanismo”. Todos ellos tienen en común una celebración del hombre, de su grandeza y dignidad, reconocido y considerado como centro y sentido del mundo y la historia.

Hoy, en la época posmoderna, que es la nuestra, el o los humanismos no gozan de buena salud. Y es en ese contexto, poco favorable, que nosotros queremos caracterizarnos por la promoción de un humanismo cristiano. No podemos entonces desconocer ese contexto si pretendemos que nuestra propuesta tenga fuerza y vitalidad como para ser real, y no una mera declaración formal a la que nos obligaría el carácter pontificio y/o eclesial de nuestra institución. No es una cuestión menor. Las reflexiones que les voy a proponer tienen el inevitable límite de lo personal, es decir, de reflejar la manera en la que personalmente (aunque siempre en diálogo con otros) he llevado adelante desde hace muchos años –y lo sigo haciendo– la consideración de esta temática. Por otra parte, junto a dicho límite, está el de mis propias insuficiencias intelectuales y culturales para abordar una cuestión de tanta complejidad. De allí entonces el carácter provisorio de lo que les ofrezco, y que puede y pide ser corregido, completado y mejorado.

Las dos partes que configuran mi reflexión tienen su origen, respectivamente, en una meditación muy personal y libre de los capítulos III (*Raíz humana de la crisis ecológica*) y VI (*Educación y espiritualidad ecológica*) de *Laudato si’*.

Primera parte: situación actual

Por eso, podemos empezar nuestra consideración de la situación actual con una breve pero sustancial cita de Francisco en la encíclica

Laudato si': “La humanidad posmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esta falta de identidad se vive con angustia”.²

Muy cercanas por su contenido, recordemos las palabras del filósofo argentino Enrique Valiente Noailles, quien afirmaba que el momento actual del mundo podía caracterizarse como una:

«... época de errancia, incertidumbre y penuria espiritual (...) sucede como si el hombre (contemporáneo) hubiese perdido la versión original de sí mismo. Ante ello, tiene la tentación de obturar la falta, de llenar el vacío de manera artificial, de lanzarse a generar un sustituto artificial de la especie por imposibilidad de metabolizar metafísicamente la época».³

Se trataría de “una tendencia, ante lo que angustia y lo que no comprendemos, a cerrar apresuradamente la pregunta. Paradójicamente, el riesgo de la época no está en la incertidumbre, sino en su acelerada supresión.”⁴ Aquí parece manifestarse esa angustia posmoderna de la que habla Francisco, de la que se busca salir eliminando lo más rápido posible la incertidumbre, aunque el precio a pagar sea el de la sustitución de lo verdaderamente humano por una copia artificial, buscando una certeza apresurada que obtura la interrogación profunda y empobrece o anula un verdadero proceso pensante. Por eso concluye este autor diciendo: “Parece que lo que definirá el destino de la especie (humana) en las próximas décadas es el modo que encuentre el hombre para procesar la evaporación del sentido que se produjo en buena parte del siglo XX”.⁵

Evoco ahora a otro pensador, en este caso un humanista excepcional, fallecido hace pocos días: George Steiner. A este célebre intelectual, escritor, teórico de la literatura comparada y de la cultura en general, le preguntaron: “¿Nosotros, que vivimos en la «era del Epílogo», sobre las ruinas de Auschwitz y del Goulag, debemos reaprender a ser humanos? ¿Hay que inventar un nuevo humanismo?” Su respuesta fue la siguiente:

2. Francisco, Carta Encíclica *Laudato si'*, 2015, n.203.

3. Enrique Valiente Noailles, «¿Hacia una poshumanidad?», en *La Nación*, Sección Opinión, 27 de diciembre 2009.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

“El siglo que acaba de terminar ha mostrado suficientemente que el modelo clásico de un humanismo capaz de resistir a la barbarie, a lo inhumano, gracias a una cierta cultura, a una cierta educación, a una cierta retórica, era ilusorio... He llegado a la intuición de que un humanismo sin fundamento teológico es demasiado frágil para satisfacer las necesidades humanas, para satisfacer a la razón misma...”⁶

Más cercano a nosotros, Santiago Kovadloff afirma algo semejante al decir que: “La dimensión de lo teológico no es una dimensión alternativa preexistente que volvería [hoy] a ganar actualidad. La pregunta por el hombre es la pregunta por el misterio del hombre, es decir, por lo que el hombre tiene de incommensurable para sí mismo.”⁷

Agrego a otro autor de referencia, Ghislain Lafont. En su libro “¿Qué nos está permitido esperar?” dice, en apretada síntesis, que estaríamos asistiendo a la muerte de una civilización fundada sobre el primado del saber, en la que el valor supremo era el de la verdad. El mundo occidental que se inició con los filósofos presocráticos y que se ha mantenido durante veinticinco siglos, a pesar de las maravillas logradas en el plano del conocer y del hacer, ese mundo, según Lafont, está llegando a su término y el hecho nos enfrenta a cuestiones de vital importancia. Todo, dice nuestro autor:

«parecería culminar hoy en la desaparición del hombre, al menos en la forma que éste ha tenido hasta hoy. Que se acepte esta eventualidad o que se rechace, ella señala un giro epocal. El remedio, si es que lo hay y si es que hace falta, ¿estará –se pregunta Lafont– en una suerte de reinyección (...) de humilde humanidad?»⁸

¿De qué manera podrá lograrse este objetivo? Aparece entonces la hipótesis central de su libro: propone introducir otro paradigma, distinto los anteriores, los de la primacía de la verdad, del saber y del hacer. Este otro paradigma tiene que ver con un rasgo esencial de la humanidad del hombre, con algo “propio del hombre”, que no se ubica en el nivel de la palabra “considerada en su contenido, en lo que se dice, que queda inmediatamente regido por el saber y la verdad, sino [la

6. George Steiner, «*La barbarie douce*», en *Question de n° 123: Education et sagesse* (Paris: Albin Michel 2001), 323-324.

7. En *Criterio* 2289 (2003), p.687.

8. Ghislain Lafont, *Que nous est-il permis d'espérer?* (Paris: Cerf, 2009), 228-229.

palabra] en su acto vivido cuyo primer efecto es poner en relación, es el acontecimiento de la palabra que despierta la relación”.⁹

Creo que estas citas nos van haciendo sentir y comprender el punto doliente de nuestra actual situación como humanos. Ese punto doliente, esa herida, es el resultado no deseado de algo que, arrancando en las postrimerías de la Edad Media, se acentuó en la modernidad. ¿De qué se trata? Del riesgo de una extinción de la humanidad del ser humano. Volvamos a escuchar a Lafont, que estudió profundamente el tránsito entre la Edad Media y el nacimiento de la Modernidad. Según él, se puede hablar de Modernidad a partir del momento en que:

«el hombre y el mundo comenzaron a ser considerados en sí mismos y, en cierta medida, al margen de la condición de mundo caído y rescatado, [que estaba] definida por la oposición tajante entre Cristo triunfante y el Príncipe de este mundo. Se puede decir entonces que hay ‘modernidad’ cuando las coordenadas de pecado y salvación, de Satanás y de Cristo, dejan de ser las únicas tenidas en cuenta para definir la existencia humana, o también, cuando se descubre que hay una cierta gestión posible de sí mismo y de los otros sin [necesidad de una] referencia inmediata a la dramática de la salvación. Eso significa concretamente que la sexualidad, el dinero, el poder, la técnica conquistan un cierto derecho a la existencia autónoma, según las leyes tomadas de la realidad misma de los hombres y de las cosas [...] la razón humana, artesana del descubrimiento y del uso de esos valores, adquiere entonces una importancia desconocida».¹⁰

Con una mirada más crítica, De Lubac sostiene que para muchos:

«... la modernidad comienza verdaderamente con la aplicación exclusiva del espíritu científico al estudio del hombre, es decir, con el surgimiento de las ciencias humanas y el advenimiento de su monopolio, con la expulsión de toda reflexión metafísica como también de toda religión... y el rechazo de ver en el hombre una aspiración trascendente, y de admitir que el hombre supera infinitamente al hombre».¹¹

La cuestión que se planteaba a partir de aquí consistía en saber de qué manera la imagen moderna del mundo se lograría articular, o no, con la imagen anterior, definida por el conflicto entre dos soberanías, la del Maligno y la de Cristo. Cuestión inevitable, ya que el mundo

9. *Ibid.*, 232.

10. Ghislain Lafont, *Imaginer l'Église catholique* (Paris: Cerf 1995), 31-32.

11. Henri, Cardinal de Lubac, *Entretien autor de Vatican II* (Paris: Cerf 2007), 71-72.

moderno nació y se desarrolló primeramente en el seno de un mundo cristiano, jerárquicamente pensado y vivido.

Y se puede decir que, en lo concreto, ese descubrimiento de una dimensión nueva del mundo, parece haberse realizado con una mentalidad y una voluntad de emancipación, combativa, en parte provocada y agravada porque las instituciones propias de la precedente imagen del mundo no comprendieron ni aceptaron el advenimiento de una concepción diferente del hombre y del mundo, y defendieron ásperamente su legitimidad pasada. Según Lafont, no se supo pensar la autonomía de la creación manteniendo su dependencia del Creador. Habría sido necesario –pero no se logró hacerlo– poder definir rápidamente una cierta línea de pensamiento y de acción que estableciese, para el hombre y para el mundo, una autonomía mesurada, manteniéndola dentro de la Alianza y consciente de los riesgos del pecado. Allí estuvo quizás el drama histórico concreto del nacimiento de la modernidad: intervino y se desarrolló sin ser verdaderamente pensada.

Se trataba de articular una afirmación positiva de los valores creados, con una definición de las justas y necesarias prohibiciones que, limitando el deseo de absoluto que nos es propio como humanos, permitiesen a esos valores desarrollarse sin lesionar al hombre, a la sociedad o a la naturaleza, como también se debían articular dichos valores con una conciencia clara de las heridas que impiden o hacen difícil ese desarrollo. Pero en vez de buscar ese sano equilibrio, el hombre moderno se precipitó cada vez más en un dinamismo desmesurado de expansión, en la extensión ilimitada de su poder, con los consecuentes desequilibrios negativos; mientras que la Iglesia, por su parte, fortificó sus bastiones y se acantonó en actitudes de rechazo y de condenación, sin contribuir verdaderamente a la construcción de ese nuevo equilibrio. Las autoridades de la Iglesia, acostumbradas a la gestión de un mundo concebido de manera inmediatamente religiosa y esencialmente jerárquica, no supieron reconocer la naciente autonomía, para guiarla discretamente, confiando en el hombre. Al contrario, parecen haberse reafirmado en su postura, alimentando así en el hombre de la modernidad una actitud de rebeldía, de la que se siguió un aumento de las “distancias y rupturas” entre la Iglesia y el mundo.¹² Cuando en nuestra Uni-

12. N. del A.: Estas ideas sintetizan LAFONT, *Imaginer...* 33-35.

versidad hablamos de la promoción de un humanismo cristiano, no podemos ignorar las circunstancias históricas tan conflictivas en las que nació el humanismo moderno.

Estamos ahora tal vez en condiciones de responder a la pregunta acerca del punto doliente, de la herida profunda que hace sufrir a la humanidad actual: esa herida sería el nihilismo, fruto de ese dinamismo desmesurado de expansión, de la extensión ilimitada de poder que caracterizó al hombre de la modernidad. Se trata de una crisis humana que, como señala Francisco en el capítulo III de *Laudato si'*, está en la raíz de la crisis ecológica actual. En ese capítulo se nos propone una mirada lúcida acerca del paradigma tecnocrático. Se afirma por una parte, que “no podemos dejar de valorar y de agradecer el progreso técnico, especialmente en la medicina, la ingeniería y las comunicaciones”, como así también los aportes del mismo “para un desarrollo sostenible”. Pero, por otra parte, se nos señala que “el problema fundamental” de nuestro tiempo es “el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional”, agregando que “en el origen de muchas dificultades del mundo actual está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad”.¹³

Junto a las innegables conquistas que la racionalidad tecnocientífica ha logrado, se ha señalado que ella nos puede llevar tanto a la progresiva pérdida de una familiaridad afectiva con el mundo que habitamos, como también a un empobrecimiento de nuestras experiencias humanas profundas. En este tema conviene tener en cuenta, por ejemplo, algunos efectos negativos de la cultura de Internet. Julia Kristeva, entre otros,¹⁴ ha alertado acerca de ello:

«El peligro clave es el cierre de la experiencia interior: la velocidad de comunicar, la exigencia de ser eficaces y de adaptarnos a la utilidad de la comunidad social han hecho que la profundidad de la experiencia humana sea olvidada. Eso lo vemos sobre todo en ciertos excesos de Internet: nos comunicamos pero no estamos alertas a la complejidad de la angustia, de los placeres propios y aje-

13. Francisco, *Laudato si'*, n.102.106.107.

14. Cf. Antoine Lachand, «Une culture née sur le web», en *Études*, février 2014, n° 4202, 97-98.

nos... Por eso digo: atención. Necesitamos proteger nuestra experiencia interior de la influencia de Internet. Es allí donde el trabajo del psicoanálisis, de la literatura y de la filosofía... resulta indispensable. Es el único antídoto que podemos tener ante este panorama».¹⁵

Esas pérdidas –la de familiaridad afectiva con el mundo, la de las experiencias humanas profundas– son heridas concretas, epocales, y no por cierto menores, puesto que lastiman la humanidad del hombre. Y así, casi sin que lleguemos a percibirlo, es el corazón (bíblicamente entendido como lo más profundo del ser humano) quien se enferma, padeciendo los devastadores efectos de la compulsión, del impulso irresistible a consumir, que generan depresión, tristeza, y, en lo más profundo, una inconsolable ausencia. Tal vez sea ésta –ausencia– la palabra más adecuada para comprender el mal epocal mayor, la herida esencial de nuestra modernidad tardía. Podemos llamarla “nihilismo”, pero aclarando que no se trata ya del nihilismo de Nietzsche o Heidegger, con su función desenmascarante de lo inauténtico e idolátrico del mundo moderno. Se trata, hoy, de otra cosa: de una doble ausencia, que afecta a Dios y al hombre. En cuanto al hombre, empezamos apenas a descifrar las cuestiones con las que nos enfrentamos. Todavía no tenemos noción de la crisis antropológica en la que estamos sumergidos. Se trataría de la ausencia de aquello que hace humano al ser humano. Entonces –afirma Maurice Bellet– la humanidad se hunde en la locura, y, finalmente, en “la contradicción impensable de una presencia humana que se ausenta de su lugar propio”.¹⁶ En cuanto a Dios el nihilismo no consiste, según Jean-Luc Marion, en “la desaparición de Dios, sino en el descubrimiento de que la ausencia de lo que llamamos «Dios» define la forma contemporánea de su presencia”.¹⁷ Ambas ausencias están vinculadas entre sí, y señalarían, según Marion, una crisis de la racionalidad, más que una crisis de la fe. Y esa crisis nihilista de la racionalidad estriba, según él, en que “la verdad ya no nos sostiene más a nosotros, sino que somos nosotros quienes la sostenemos –tal es la situación insostenible del nihilismo”.¹⁸

“Nos hemos transformado en nihilistas, porque no conocemos

15. Julia Kristeva, Entrevista publicada en La Nación, ADNcultura, 6 de diciembre de 2013.

16. Maurice Bellet, *L'avenir du communisme* (Paris: Bayard 2013), 78-79.

17. Jean-Luc Marion, «Foi et raison», en *Études*, février 2014, n°4202, 68.

18. *Ibid.*, 71.

más que objetos”.¹⁹ Podemos preguntarnos si también Dios corre el riesgo de transformarse para nosotros, creyentes contaminados por el nihilismo actual, en objeto, un Objeto eminente, por cierto, pero “ausente” –aunque hablemos de Él. Conviene ser conscientes de este posible riesgo que señala con lucidez un sugestivo texto de Corona:

«Sólo un pensamiento objetivante y separado puede preguntarse por la presencia o no de Dios. La cuestión no es entonces cómo se prueba la existencia de Dios, sino más bien cómo es que se ha producido su eclipse o, más bien, cómo es que el hombre no ha notado su presencia y se ha visto llevado a alzarse hasta confiar en que su razón conceptual, lógica, demostradora, tenida por instancia última de juicio, prueba la existencia de algo a lo que da el nombre de Dios... Las preguntas se alzan: ¿aquella razón que prueba, es instancia última?, ¿el Dios que así aparece existiendo, es Dios, esto es lo Insuperable para el hombre en su vida?, ¿es ese un Dios divino?, ¿quién ha actuado el ocultamiento del Dios divino?»²⁰

Demos un último paso. El discernimiento de la herida epocal nihilista, como crisis antropológica profunda, nos lleva inevitablemente a replantearnos nuestra manera de ser humanos. De allí la importancia que adquiere, hoy más que nunca, la interpretación que el hombre hace de sí mismo. Esta interpretación se encuentra en una especie de punto muerto. Se dice que ya no sabemos qué es el hombre, y es evidente que esto se debe, en buena medida, al hecho decisivo de que el “sujeto” moderno, el hombre de la modernidad, ese arquetipo humano que se consideró a sí mismo como casi omnipotente, señor de todo y de sí mismo, como alguien que sabía y que podía todo, ese sujeto moderno, junto con sus ilusiones más caras (como la del progreso indefinido) está en crisis y, para muchos, en vías de extinción. Rémy Brague lo afirma de manera lapidaria: “El proyecto ateo de los tiempos modernos ha fracasado”. El “humanismo exclusivo” en el que el hombre moderno se consideró “el ser más elevado, que no tolera a nadie por encima de él”, ese humanismo termina siendo imposible. Y no tanto, como pensaba De Lubac, porque haría inhumano al hombre, sino porque, simplemente, lo destruye.²¹ Volvemos a encontrar ese nihilismo

19. Henri-Jérôme Gagey, «Une crise sans précédent», en *Trouble dans la définition de l'humain*, Révue Transversalités, Supplément N°1, (Paris: Desclée de Brouwer 2014), 26.

20. Néstor Corona, *Verdades y sentido*, texto inédito, 2013.

21. Rémy Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Paris: Flammarion 2013), 35, 21, 36.

antropológico. También Fabrice Hadjadj apunta en esta dirección cuando se pregunta:

«¿cuál es la especificidad de nuestra época? El progresismo se ha hundido. Ya no creemos más en un futuro feliz. Es un hecho. Y el catastrofismo tiende a generalizarse... Se trata, pues, del fin del humanismo progresista. Y todo parece tender, hoy, hacia lo que podría llamarse lo anti-humano o lo post-humano».²²

Las lecturas de la crisis antropológica son convergentes, y plantean el siguiente interrogante: al eclipsarse el sujeto moderno, ¿quién ocupará ese lugar vacío? ¿Qué nueva comprensión e interpretación del hombre? Diría, con Francisco, que la posmodernidad no la ha encontrado aún y que, bajo el predominio de la racionalidad tecnocientífica, esa ausencia de interpretación se intensifica y se instala culturalmente como dolorosa y profunda ausencia de identidad, soñando tal vez – ¿pero no se trata acaso de una pesadilla?– con sueños transhumanistas o poshumanistas, en el hombre-robot, un “casi humano”, o también... con la extinción absoluta de la humanidad, para así liberar al planeta de su implacable e imperdonable predador.

Nuestro HC tiene que salir al encuentro, con respeto y humildad, de este nihilismo contemporáneo, mirarlo con misericordia – como hizo el Buen Samaritano– e intentar establecer con él un diálogo inaudito, inaudito también para el propio humanismo cristiano, que podría reconocer en ese nihilismo... cierto parentesco paradójal.

Segunda parte: Introducción al humanismo cristiano

El humanismo cristiano (HC) tiene que ver con Jesucristo. Él es el humanismo cristiano. Y podemos ya vislumbrar algo muy importante: el HC no es una idea, no son determinados valores, es *una persona* que tiene que ver con nosotros, con nuestras vidas. El HC es una *experiencia*, y esa experiencia es un *acto*. Vamos por partes. ¿Por qué no recordar brevemente el sentido de la palabra experiencia? Según Heidegger:

22. Fabrice Hadjadj, en AAVV: *Regards sur notre temps, Entretiens avec Anne Christine Fournier*, (Paris: Mame 2013), 103.

«Hacer una experiencia (*Erfahrung*) con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza, que se apodera de nosotros, que nos tumba, que nos transforma. Cuando hablamos de hacer (*machen*) una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar».²³

El HC, tal como quiero presentarlo, tiene que ver con este sentido fuerte de la experiencia. Pero dado que incluye una dimensión trascendente —Jesucristo es el HC— tenemos que dar un paso hacia una comprensión no ya sólo filosófica sino teológica de la experiencia.

En este sentido, H.U.von Balthasar nos ofrece una ayuda invaluable al decirnos que:

«si ya en el ámbito intramundano, la experiencia no es un estado sino un proceso (a ello alude el prefijo *ex*), entonces no es la entrada del hombre en sí mismo, en sus mejores y más altas posibilidades, sino la introducción en el Hijo de Dios, Jesucristo —que le es inalcanzable en el plano natural— la que se convertirá en una experiencia que es la única que puede reclamar su entera obediencia [...] si la fe es participación otorgada en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su centro, no me pertenece propiamente a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo sólo soy su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como algo propio, sino que en y a través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo. Lo importante es el movimiento que me saca de mí mismo. Considerada así, la experiencia cristiana sólo puede significar el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo sobre el fundamento de la creciente formación de Cristo en el creyente (cf. Gal 4,19) [...] No obstante, el vuelo desde sí mismo hacia Dios no tiene el sentido de un «olvidarse a sí mismo» (Flp 3,13), como si el hombre se perdiera a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu se le comunica la más profunda experiencia de sí mismo, porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación, habla al espíritu humano, le es inmanente y lo ilumina en su ser».²⁴

Podríamos decir, sintetizando, que el HC, en cuanto experiencia, consiste en el tránsito, por obra de la fe y del Espíritu que nos une a Jesucristo, que conduce del “yo” (el *ego* centrípeto y cerrado) hacia una dimensión más profunda, que podemos llamar el “Sí mismo” (centrífu-

23. Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard 1987), 143.

24. H.U.von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, V.1 (Madrid: Ediciones Encuentro 1985), 203ss.

go, extático y abierto), allí donde cada uno de nosotros “es” verdaderamente: “Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Esto lo puede afirmar todo bautizado, y es el don por excelencia que nos regala el Padre: “desde ahora somos hijos de Dios, y lo que seremos no se ha manifestado todavía. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él porque lo veremos tal cual es” (1 Jn 3,2). Dios, nuestro Padre, ha querido regalarnos esa divina humanidad que es su Hijo hecho hombre, y que es, a su vez, el secreto y más profundo anhelo del corazón humano. *Cur Deus homo? Ut homo Deus*: con esa fórmula y otras semejantes, algunos santos Padres de la Iglesia (Ireneo, Atanasio, Agustín) se atrevieron a expresar su fe en la divinización cristiana del ser humano. A mi juicio, es posible pensar, a modo de hipótesis, que el hecho de haber descuidado u olvidado estas afirmaciones del Nuevo Testamento es una de las causas del nihilismo contemporáneo. Quiero decir, a la luz del proceso que hemos señalado en la primera parte con Lafont, que pudo darse entre los creyentes –los de ayer pero también los de hoy– una especie de reserva o temor ante esta inaudita e inconcebible transformación –querida y regalada por Dios mismo– del hombre en Dios: “seremos semejantes a Él”. Tal vez como reacción a un proyecto de autodinización por parte del hombre moderno, una cierta teología se fue alejando de esa inimaginable proximidad entre lo divino y lo humano que constituye el corazón mismo de la fe y del Evangelio, y prefirió pensar lo humano y lo divino no tanto a partir del Evangelio, sino de una cierta metafísica, y con mentalidad cartesiana y dualista. No llegó a percibir que, de ese modo, tanto Dios como el hombre se transformarían finalmente en meros “objetos” o “conceptos” separados; ni tampoco que en la fe cristiana ya no se trata de la antigua representación religiosa del Cielo para Dios, separado de la Tierra, lugar para los hombres, ya que con Cristo había aparecido algo nuevo: el Cielo en la Tierra, lo divino en lo humano. Maurice Bellet ha llamado, a esa separación Cielo-Tierra, la “ruptura de Cristo”,²⁵ y que sería el hecho mayor, desde el punto de vista religioso, en el surgimiento de la modernidad. Allí estaría la raíz de la ruptura y del divorcio entre Evangelio y mundo moderno; no en el ateísmo, sino en la “ruptura de Cristo”, la ruptura de lo inefable hecho por Dios, generando un “hombre sin Dios” y un “Dios sin el hombre”. Una

25. Maurice Bellet, *L'extase de la vie* (Paris: Desclée de Brouwer 1995), 58-60, 120, 129.

vez separados, y aunque se haya pretendido unirlos, el resultado ya no fue más el Cristo viviente, ya no se trató de lo inefable capaz de renovar divinamente la vida humana. Surgió así la imagen de un “Dios sin el hombre”, es decir de un Dios sin verdadero amor por el hombre, el Gran relojero del cosmos, el garante de la armonía de las leyes cósmicas, un Dios reflejo de nuestra idea de lo perfecto. A partir de esa imagen, y como su dramática consecuencia, se dio la aparición “moderna” del “hombre sin Dios”, su inevitable reflejo, es decir, un hombre ajeno a ese Dios abstracto, desinteresado efectiva y afectivamente de su destino. Entonces, no pudiendo ya encontrar en el ámbito vital religioso al “Dios con el hombre”, el hombre de la modernidad fue perdiendo progresivamente la experiencia *cristiana* de sí mismo, la experiencia del *don* de su propia divina humanidad. Pero dado que el deseo de [ser] Dios es el deseo más profundo del hombre, no renunció a él, sino que buscó su realización –muchas veces como *autodivinización*– fuera de la Iglesia, al margen o en contra del cristianismo, en los ámbitos del arte, de la cultura, de la política, de la ciencia y finalmente, hoy, de la tecnociencia. Ámbitos de los que la Iglesia fue quedando paulatinamente excluida. Así, la dificultad para promover un HC no proviene ya solamente del mundo en el que vivimos, sino de las propias carencias de nuestra manera de comprender nuestra fe cristiana en lo que tiene de más revolucionario y esperanzador, a saber, la unión inefable de lo divino con lo humano. Se trata de una cuestión absolutamente vital de la que no estoy seguro de que hayamos tomado plena conciencia. Ahora bien, para superar estas carencias, dejemos que el Evangelio nos descubra nuevamente la maravilla, el secreto único que sólo él nos revela. Decíamos que el HC es experiencia (ya lo hemos desarrollado), y acto. ¿De qué acto hablamos? No puede ser otro que el del *advenimiento de nuestra divina humanidad*. No se trata por cierto del sueño moderno, y posmoderno, del hombre prometeico, del superhombre o del robot, maneras humanas y antropológicas de querer satisfacer el deseo absoluto de lo divino. Se trata de otra cosa, que el mundo (y que un cierto cristianismo) no puede entender: nuestra divina humanidad adviene en la recepción del Don que nos recrea perdonándonos. En el HC, el ser humano que Dios ama y quiere divinizar es el hombre concreto, pecador, mortal, finito, polvo,²⁶ llamado a ser divi-

26. Francisco, *Homilía del miércoles de ceniza 2020*: “Somos el polvo amado por Dios [...] Por eso somos polvo destinado a vivir para siempre. Somos la tierra sobre la que Dios ha vertido

namente humano no en la expansión ilimitada, infinita, de sí mismo por sí mismo (autodivinización), sino por medio de algo mucho más hermoso y radical: por la unión de amor con el Dios que él, el humano, no es, y que sin embargo, por puro amor, está llamado a ser, porque Dios nos lo quiere regalar, transformándonos en Él (“seremos semejantes a Él”). Es un Dios “nuevo”, el Padre del que nos habló Jesús, el Dios que no quiere ser Dios sin el hombre, el Dios que no quiere ser Dios sin ser hombre, y sin que el hombre sea Dios. Este es el Misterio por excelencia, y deberíamos ser sensibles al mismo: «Hay un sentido de la palabra misterio arraigado en la realidad de la fe. Se trata de comprender de qué manera Dios nos aprecia, nos ama, por qué desea habitar en nosotros. Tal es el corazón, la verdad del misterio, más allá de toda especulación teológica: el porqué del amor de Dios, la manera en la que Él se dona y nos necesita... Enunciar así la fuerza de la gratuidad de Dios, equivale a decir, en otras palabras, que Él existe para nosotros, es atribuirle una relación con nosotros que lo condiciona. Hay una dimensión de “locura” en este amor, según la expresión de san Pablo, la locura de Dios que se revela en el Crucificado... Aquí está su misterio».²⁷ El HC, en cuanto acto, consiste en un estilo de vida: unidos a JC, y animados profundamente por el Espíritu, ser humanamente divinos y divinamente humanos. “Ustedes son [ya] sal de la tierra y luz del mundo” (cf. Mt 5,13-16). Se trata de una manera o estilo de vivir: animados por el Espíritu actuamos a Jesucristo, lo protagonizamos. Y en esa actuación adviene a nosotros y en nosotros ese estilo, esa calidad humana indefinible, ese perfume inefable de lo teándrico, de lo divino-humano. Es como una nueva personalidad, la del “Sí mismo”, precisamente. ¿Cómo aprendemos este HC? No puedo sino sugerir lo que, a mi juicio, son los elementos esenciales de dicho aprendizaje. Se trata de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Ya su nombre indica el poder divinizante que habita en ellas. Nadie mejor que San Juan de la Cruz ha percibido y expresado el dinamismo aniquilante y vivificante que ellas imprimen en nuestra humanidad para divinizarla. Nos sumergen en la Noche pascual de Jesucristo: morimos a lo viejo y resucitamos a lo Inaudito de una Vida que nos es dada ya desde ahora,

su cielo, el polvo que contiene sus sueños. Somos la esperanza de Dios, su tesoro, su gloria.” <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-02/miercoles-de-ceniza-papa-francisco-cuaresma-homilia.html> [consulta: 27 de febrero 2020]

27. Joseph Moingt, *Les trois visiteurs* (Paris: Desclée de Brouwer 1999), 81-83.

hic et nunc. Sin entrar en las abismales consideraciones del santo doctor carmelita, podemos esbozar la acción de cada una de ellas en la génesis del HC. Nos preguntamos entonces: ¿qué figura de la humanidad del hombre diseña la fe teologal? En la fe la humanidad del hombre adviene ante todo como la de un “tú”, un “tú” convocado, llamado y amado incondicionalmente por un “Yo” divino cuyo Deseo es la donación de la Vida. La humanidad del hombre no se declina cristianamente en la soledad “cartesiana” del Cogito, de la primera persona del singular, sino dinámicamente en la gozosa apertura de un “yo” que es, originaria e intrínsecamente –“desde antes de la creación del mundo” (Ef 1,3-4) – también un “tú”, el “tú” de Dios. La fe nos ubica ante un Dios que celebra con intensa alegría nuestra existencia, y nos une a Él: “Hay más alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión” (Lc 15,7). Comenta Corbin: «Si la ‘alegría en el cielo’ es la alegría misma de Dios, entonces la palabra de Jesús dice que su Dios y Padre (...) recibe un exceso de gloria y de ser cuando volvemos a Él de todo corazón. Esto modifica sustancialmente cierta imagen de Dios que ha pasado de la filosofía griega a la teología clásica. La perfección de lo Divino, suele afirmarse allí, es tan plena, tan totalmente presente a sí misma, que no puede haber en Él verdadero lugar para otros, verdadero amor que los ame [a esos otros] gratuitamente, verdadero deseo que corresponda al [deseo] de otros».²⁸ Las últimas líneas de este texto admirable hacen referencia a ese “Dios sin el hombre”, que ya he mencionado. Pero Dios, el Dios de Jesucristo, nos ama verdaderamente, es el Dios herido de amor por nosotros. Se trata de un amor sin condiciones: nos ama porque nos ama, no para que lo amemos. ¿Creemos en este Dios, o preferimos un Dios más exigente en su justicia ante el pecador, más severo con los que no cumplen sus preceptos, un Dios que pondría exigencias para comenzar a amarnos? La fe, como puerta de entrada en el HC, es la que nos hace descubrir maravillados con qué amor excesivo somos amados. Pero si nos acostumbremos a ese amor infinito e incondicional (incondicional incluso –¡y especialmente!– cuando nos reconocemos pecadores), o si lo cambiamos por una idea nuestra de lo que sería un amor “razonable” de Dios por nosotros, no podremos jamás ser iniciados en el verdadero HC, y haremos de él un

28. Michel Corbin, *Louange et veille IV* (Paris: Cerf, 2015), 82.

mero elenco de valores que deberían plasmarse en nuestras vidas y en nuestras profesiones. El HC adviene en el amor como comunión, la de un “nosotros” nuevo que nos ha sido dado en la amistad del Dios-Alianza, quien nos ha dicho su Nombre en la revelación insuperable del “Yo soy” (Ex 3,14), Nombre divino que ahora, en Jesús, nos incluye entrañable y amorosamente: “Yo –con ustedes– soy” (εγώ –μεθ’ ὑμῶν– εἶμι) (Mt 28,20). Advenimiento de divina humanidad, de HC: aprender a vivir también nosotros –llamados a la semejanza divina (1 Jn 3,2)– del mismo deseo inclusivo de Dios, diciendo y actuando la divina humildad del “yo con ustedes soy”, del siguiente modo: yo quiero ser con ustedes, no sin ustedes. “Desafío del hermanamiento”, como afirma José Caamaño.²⁹ En cuanto a la esperanza, ella busca enamoradamente el advenimiento de la divina humanidad del hombre –el Reino– en la historia, pero a la vez ahonda la tensión del deseo hacia la futura bienaventuranza definitiva. El Dios que ella tiene en cuenta y con el que cuenta para alcanzar lo prometido – “ser semejantes a Él”– es el Dios del que la Biblia y especialmente el Evangelio dan testimonio, el Dios de la iniciativa creadora y recreadora, el Dios que lucha hasta dar su vida para rescatar al hombre del mal, el Dios de la locura del Amor más grande, ese amor que consiste en dar la vida –su Vida– por sus amigos los hombres y para ellos. Es el Dios que se parece al hombre de la parábola, que encuentra un tesoro escondido en un campo y que vende todo lo que posee para comprar ese campo. Es el Dios que se parece a un negociante que se dedica a buscar perlas finas; y que al encontrar una de gran valor, fue a vender todo lo que tenía y la compró (cf. Mt 13, 44-46). El tesoro, la perla, somos nosotros; así nos hace sentir Dios ante Él, porque él es “amor a los hombres” (Tito 3,4). La esperanza teologal soporta abnegadamente la contradicción entre lo que es y lo que debería ser la humanidad del hombre revelada por la fe e iniciada en la caridad. Pero esa abnegación se resuelve siempre en canto nuevo, que resurge victorioso de toda muerte y de toda desilusión, y resurge porque la esperanza conoce –aunque no domina– el secreto de la promesa que le da vida, secreto que se llama resurrección. Si el HC puede ser sintetizado con la fórmula de Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre”, también puede decirse, parafraseando y a la vez apartándonos de Nietzsche, con la fórmula: “humano, pero nunca dema-

29. José Carlos Caamaño, «Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana», *Teología* 112 (2010): 101-115.

siado humano”. Las virtudes teologales son el lugar donde estos hermosos excesos se realizan, y donde el dinamismo pascual imprime en lo humano la divina paradoja de encontrar la Vida plena entregándola por amor en la vida cotidiana. Finalmente, la pregunta que podría estar en el inicio del HC: “¿Quieres ser más humano?” Y también, “¿Quieres ser divinamente humano?”. Divinización del hombre entendida como el don gratuito de una realización plena de lo humano, como “posibilidad de desplegar todo su ser y conferir a los valores humanos su máxima realidad”.³⁰ Me gustaría cerrar esta reflexión presentando algunos rasgos que podrían ayudar a discernir, en lo concreto de la vida universitaria, ese estilo de vida propio del HC tal como lo he presentado:“(1) El cristiano no debe ser tanto un modelo a imitar como un compañero de ruta que llega a tocarnos por su misma humanidad, en la medida en que es capaz de transformar lo cotidiano como un “alquimista”. Realizándolo, además, gracias a una neta actitud de humildad y sencillez (...).(2) El cristiano no puede ser una “vedette”, actuando como una “star”, de acuerdo a las leyes del “show-business” y de su lógica de la superficialidad. Debe ser, más bien, un hombre de perfil bajo, serio en la búsqueda de la calidad profesional pero sin tomarse demasiado en serio, ni profesional ni sobre todo personalmente (...).(3) Un cristiano no debe aparecer como un héroe sino como el testigo de un acontecimiento que sobreviene al propio quehacer, que lo traspasa, lo desborda, pero que es inseparable del mismo (...) En el acontecer adviene algo del orden del “misterio” (...). A ese algo, sin embargo, hay que prepararse con el mayor amor y respeto para disponerse a que se produzca sabiendo que no lo conquistamos ni lo poseemos, y teniendo también conciencia de que así solamente podemos transmitirlo a los demás, es decir dejar que pase por nuestro intermedio hasta los otros (...).(4) El cristiano no debe aparecer como un sabio (a la manera de Sócrates el justo, o de Séneca el estoico), sino como un hombre abierto a la esperanza, a la confianza, tanto en lo humano como en lo profesional. En él la confianza como apertura al Don que introduce al misterio debe vislumbrarse como un relampagueo de lo invisible que atraviesa su misma actividad cotidiana. Por eso puede aparecer como un alquimista de lo cotidiano. Para decirlo cristianamente como un signo de la gratuidad evangélica (...).(5) El cristiano no debe ser, en fin, un espec-

30. Charles Moëller, *Humanismo y santidad* (Barcelona: Juventud 1960), 15.

tador pasivo de lo que acontece sino, a la manera del Samaritano, un creador, un artista que crea con sus manos, con sus sentimientos, con sus talentos, con lo que posea. Sólo así la apertura al Don se hace tarea, sólo así el sentir profundo del hombre se transforma en la “piedad del espíritu” que modela toda su actividad permitiendo la irrupción de los relámpagos de lo invisible”.³¹ Como conclusión de las ideas de esta segunda parte de mi exposición, diría que el HC, o mejor, la fe que actúa en el corazón del mismo, es una fe viva, inquieta, preocupada por purificarnos de las idolatrías y antropolatrías que empañan nuestra comprensión y vivencia del Evangelio y arruinan la posibilidad del advenimiento de nuestra humanidad verdadera. Esa purificación obrada por la fe, que podemos denominar fe crítica, puede llegar a la deconstrucción de todo nuestro imaginario religioso. Esa benéfica deconstrucción deja tal vez en el creyente la experiencia de haber perdido su fe. Pero se trata de lo contrario, es decir, de la máxima participación concebible en la fe y en la Cruz de Cristo, en su grito abismal “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado”? Muchos santos y santas han sido llevados a ese punto extremo, donde parece no quedar nada más que un puente tendido hacia el vacío, sin conocer si hay Alguien del otro lado. Experiencia que podemos calificar de nihilista, pero, paradoja extrema e insoluble para nuestras mentes, se trataría de un nihilismo creyente, ya que la fe crítica ha llegado a su máxima madurez. Lo “único” que nos queda como presencia de Dios es el ágape, el amor fraterno. “El amor fraterno no sólo proviene de Dios, sino que es Dios”, nos enseña San Agustín. Al amor fraterno no hay que “agregarle” a Dios ¿Podremos comprenderlo alguna vez? Aunque no nos sea dado vivir esa dimensión nocturna extrema de la fe teológica, su consideración al menos teórica podría abrirnos un canal de encuentro con el nihilismo antropológico al que me referí en la primera parte. Me animo a plantearlo del siguiente modo. Jean-Luc Marion decía que “para vivir humanamente, hay que vivir un poco divinamente”. Admirable coincidencia con lo que hemos entendido por HC. Y concluye Marion: “El amor no es algo que tengamos que defender nosotros, es algo que nos va a defender a nosotros... Es así como se sale del nihilis-

31. Eduardo Briancesco, “¿Qué teología moral para el siglo XXI? Hacia una moral teológica fundamental”, en *La Iglesia de cara al siglo XXI* (Buenos Aires: Ed. San Pablo 1998), 157-160. Su reflexión se inspira en *Figures de sainteté*, en *Études* 3885 (Paris: 1998), 655-670.

mo”.³² Si en la experiencia de ese nihilismo creyente “sólo” nos queda el amor fraterno como lugar y presencia del verdadero Dios, entonces, felizmente despojados –¡por la fe!– de toda representación idolátrica de Dios, podremos dedicarnos a lo esencial: amar, amar a este mundo nihilista, amar a nuestros hermanos que lo sufren. Eso es ser divinamente humanos, y además... “es así como se sale del nihilismo”.

FERNANDO ORTEGA

fernando_ortega@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 15.02.2020/ Aprobado 10.03.2020

Bibliografía

- Bellet, Maurice, *L'avenir du communisme*. Paris: Bayard, 2013.
- Bellet, Maurice, *L'extase de la vie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1995.
- Brague, Rémy, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Paris: Flammarion, 2013.
- Corbin, Michel, *Louange et veille IV*. Paris: Cerf, 2015.
- De Lubac, Henri, *Entretien autour de Vatican II*. Paris: Cerf, 2007.
- Hadjadj, Fabrice, en AAVV: *Regards sur notre temps, Entretiens avec Anne Christine Fournier*. Paris: Mame, 2013.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

32. Jean-Luc Marion, en *Regards sur notre monde. Entretiens avec Anne Christine Fournier* (Paris: Mame 2012), 155.

El autor es Director del Departamento de Teología Moral de nuestra Facultad. Es miembro del Instituto para la Integración del Saber de la Universidad. Ha sido Decano de la Facultad de Teología y Miembro del Pontificio Consejo para la Cultura.

Lafont, Ghislain, *Que nous est-il permis d'espérer?* Paris: Cerf, 2009.

Moëller, Charles, *Humanismo y santidad*. Barcelona: Juventud, 1960.

Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*, V.1. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.