

El compromiso humanista como espacio de encuentro entre creyentes y no creyentes

Humanistic Commitment as a Meeting Space
Between Believers and Non-Believers

GONZALO TEJERINA ARIAS

Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Docente de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
Contacto: gtejerinaar@upsa.es

Recibido: 14 de marzo de 2013 | **Aprobado:** 25 de mayo de 2013

Resumen

Partimos del hecho de que la apuesta por lo humano, el compromiso a favor del hombre en todas sus variantes, es un ámbito de encuentro entre creyentes y no creyentes porque ambos tienen como asunto propio esa promoción del hombre, de tal modo que constituye un espacio importante de comunicación entre cristianos y hombres carentes de fe, no obstante el hecho de que la experiencia religiosa por su carácter radical y complejo puede abrir diferencias importantes con el no creyente. De este modo, como tradición de pensamiento y de compromiso social que a partir de la convicción del valor del hombre busca su mejor desarrollo con el compromiso correspondiente de liberación, el humanismo puede

jugar como factor de unidad entre la fe religiosa y una cosmovisión laica. Por este efecto unificador, la gestión socio-cultural debería promover proyectos de carácter humanista que, además de su beneficio sobre sus destinatarios, pueden estrechar vínculos entre fuerzas diversas dentro de la sociedad.

Palabras clave: Humanismo cristiano, diálogo interreligioso, interdisciplinariedad, fe cristiana, religión.

Abstract

Parting from the fact that the bet for mankind, the commitment to man in all of their variants is a meeting point between believers and non-believers, as both of them deal with promoting man, a significant space of communication between christians and men from a different creed. Notwithstanding with the fact that religious experience, due to its radical and complexe nature, may open important breaches with non-believers. Thus, as a tradition of thinking and social commitment, which –firmly believing on man’s worth– strives for further improvement with its corresponding freedom, humanism may play as a factor of unity between religious faith and lay cosmovision. For such a unifying effect, socio-cultural management should promote humanistic projects which, besides their benefits to their recipients, are able to tighten bonds between various forces within society.

Keywords: Christian humanism, Inter-religious dialog, interdisciplinarity, Christian faith, religion.

Introducción: el humanismo como ámbito de encuentro

La fe cristiana en nuestro tiempo no deja de buscar el entendimiento con las más variadas corrientes filosóficas, ideológicas, políticas y religiosas sobre el común compromiso de afirmación del hombre. Desde la *Gaudium et Spes* en el Vaticano II y la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI, la iglesia no ha cesado de buscar el encuentro con todos los hombres de buena voluntad en los espacios del compromiso humanista viendo en ello una expresión de fraternidad evangélica y una presencia de la fe en un mundo plural con graves déficit de humanidad. Este encuentro entre creyentes y no creyentes en la apuesta por el hombre presenta, sin embargo, muchos aspectos que merecen análisis a fin de que se garantice su recto desarrollo en la fidelidad de cada cual a sus convicciones. Esta reflexión quiere iluminar los caminos y objetivos por los que creyentes y no creyentes pueden encontrarse unidos en la promoción de lo humano¹.

El compromiso humanista de los no creyentes

Existe un generoso compromiso a favor del hombre entre muchos no creyentes, por las vías del pensamiento y en la praxis concreta, compromiso de defensa de la libertad, la paz, la justicia, la igualdad, y la lucha contra el hambre, la guerra, la enfermedad, la ignorancia, la marginación... En este empeño a favor de lo humano se sustancia el impulso ético del hombre, cuya razón, como mostrara Kant, es razón moral que lleva al reconocimiento del otro como sujeto de derechos, y cuyo corazón quiere el bien ajeno. En un mundo en el que la dignidad del hombre es violentada a cada instante, el cristiano celebra este compromiso humanista de hombres no religiosos que confirma su visión de la grandeza espiritual del ser humano como creación de Dios a imagen suya.

La fe cristiana afirma la consistencia y autonomía funcional de la realidad tal como ha sido creada, que hace que en su desarrollo no necesite intervenciones constantes de Dios y desde aquí defiende la capacidad humanizadora del hombre, aunque también hable de la necesidad de infundir en este empeño una energía nueva realmente necesaria, tiene por verdadero el esfuerzo humanizador de los hombres de bien. La fe, de esta manera, está en grado de dar razón de un excelente compromiso humano por parte de los no creyentes,

1 Sobre la temática puede verse con más amplitud nuestro estudio aparecido en la obra.

más aún, cuenta con él, de tal modo ante él se ve ratificada en su verdad sobre el hombre. El problema real para la visión cristiana sería la carencia de un serio compromiso altruista en los no creyentes. Esto significa que cualquier actitud mezquina entre cristianos a la hora de reconocer el compromiso humanitario de quien carece de fe o incluso es opuesto a ella, le dejará en conflicto con su misma fe que le manda reconocer con satisfacción la existencia de ese compromiso humanitario, aún cuando el comportamiento altruista de los no creyentes sea necesariamente imperfecto.

El constitutivo compromiso humanista del cristianismo que no es un humanismo

En el caso del creyente, la defensa y promoción de lo humano, además de proceder de ese mismo coeficiente ético natural, tiene otros orígenes en su vida religiosa que le da la forma definitiva. Según el dinamismo de su fe, el cristiano no puede vivir como tal sin el más intenso empeño de promoción de lo humano, porque el amor a los hombres y especialmente a los más necesitados, el servicio gratuito hasta la oblación, es componente sustancial de su fe por la que corre una gruesa veta humanista como afirmación amorosa del hombre sin la cual el cristianismo queda desnaturalizado.

Y sin embargo, es urgente añadir, que llevando al compromiso más intenso a favor de lo humano, el cristianismo no es un humanismo, es experiencia de la filiación con Dios mediante Jesucristo en la Iglesia guiada por el Espíritu, que orienta a la plena comunión con Dios y el resto de hombres más allá de este mundo. El cristianismo tiene un origen y un punto de llegada trascendentes al mundo que determinan la existencia ordinaria de un creyente en la sociedad. En la visión cristiana, el hombre es proveniente de otra realidad de la que pende, no es el fundamento último desde el cual todo ha de ser pensado. Por eso, el creyente llega a su compromiso con lo humano desde unas motivaciones y teniendo a la vista una consumación que le diferencian netamente de cualquier otro proyecto humanista que se conciba y se desarrolla en los dinamismos de la pura inmanencia. De este modo, si se quisiera enjuiciar con rigor la fórmula "humanismo cristiano" habría que rechazarla por contradictoria: si es cristiano no es humanismo.

De hecho, también ocurre que los reparos a la identidad humanista del cristianismo son puestos por parte de distintos humanismos, lo cual, germinalmente, ya tuvo lugar cuando en el Renacimiento se formalizara la cultura humanista. En la Europa de los siglos XV y XVI el humanismo nació cristiano, pero no sin alguna tensión frente a la iglesia y la fe. Esta cultura que canta las

excelencias de lo humano y que coloca al hombre en el centro del mundo, que venera el mundo clásico de Grecia y de Roma, está sostenido por la antropología cristiana, pero ya plasma un antropocentrismo que se quiere situar enfrente del teocentrismo medieval y que no deja de causar alguna desazón en medios teológicos y eclesiales. No cabe rechazar la celebración de los goces del vivir mundano que hacen los humanistas del Renacimiento, o su optimismo triunfante sobre las grandezas del hombre que lleva a pintar de éste una imagen hoy poco realista, no se debe recusar el deseo de salvar los valores humanos frente a instancias heterónomas, pero no es posible ignorar algunos gérmenes pelagianos, sensualistas, materialistas, que lleva en sí la cultura humanista, sobre todo en Italia.

En cualquier caso, si el impulso más determinante de esta exaltación del hombre y de la vida de los siglos XV y XVI es cristiano, la cultura posterior se irá emancipando de esta raíz hasta enfrentarse a ella. A partir de la Ilustración, el humanismo europeo se distancia del seno de la revelación cristiana hasta llegar a denegar a la fe de su condición de amiga del hombre. Corrientes, por citar a los clásicos en la materia, como el humanismo ateo de Feuerbach que deviene al final en puro materialismo, la revolución socio-económica de Marx, también de planta materialista, el existencialismo desesperado de Sartre, reivindican el título de humanistas sobre la oposición abierta a la fe cristiana.

Parece, pues, que la autoconciencia cristiana que proclama su origen y su término en la Trascendencia divina, y los humanismos ateos coinciden en considerar que el cristianismo no es humanismo. Cuando esas corrientes humanistas quieran excluir de las filas la visión cristiana del hombre, sobre todo por su índole religiosa que la haría enajenadora de lo humano, esa exclusión no ha de sorprender tanto al creyente que es el primero en querer precisar mucho el calificativo de humanista que pueda corresponderle.

Y sin embargo, el pensamiento, la experiencia y la praxis de compromiso que genera la fe cristiana pueden ser perfectamente considerados como una opción humanista. Lo cristiano puede entenderse como humanista por su reconocimiento de la eminente dignidad del ser humano y su promoción de ella, en referencia concreta a muchos valores tenidos como objetivo propio de muy variadas corrientes humanistas. Por esto no ha de resultar contradictoria la pretensión de un humanismo cristiano, aunque solo podrá ser mantenida con una conciencia viva de que en él hay una tensión fuerte, que tiene naturaleza paradójica. Un humanismo cristiano ha de ser más que un humanismo porque en cuanto cristiano desbordará el ámbito humano en beneficio del hombre que es lo que se entiende por humanismo. La posición de H. Küng según la cual ser cristiano es ser radicalmente hombre y el cristianismo es el humanismo radical, es sostenible, pero entraña una superación de los humanismos de la pura inmanencia, porque la raíz de esa radicalidad cristiana está en Dios. La

radicalidad del humanismo cristiano la afirma un cristiano, es un aserto confesante de su fe desde su antropología cristiana: es él quien desde su imagen propia del hombre, formada en el seno de la revelación bíblica, sostiene que su fe es el humanismo radical. Ese humanismo será la afirmación del hombre desde la Trascendencia divina revelada en Jesucristo, es decir, un eco de la pasión de Dios por el hombre, la resonancia de algo por detrás del mundo que es la apuesta divina por lo humano.

En razón de estos elementos de la identidad cristiana, ha tenido lugar una fuerte modulación humanista dentro de la tradición católica a lo largo del siglo XX que hay que reconocer como un factor decisivo de la renovación teológica y eclesial de ese tiempo que llega hasta hoy en el que ha participado el Magisterio eclesial que sobre todo en y a partir del Vaticano II ha señalado la índole humanista de la fe y de la misma Iglesia.

Y de este modo, si por esta identidad suya a la fe cristiana no le repugna al final ser alineada en las filas del humanismo, la posición mencionada de los humanismos ateos contraria a la condición humanista del cristianismo no es la única posible desde la no creencia, porque no han faltado humanistas no religiosos que han reconocido la vocación y la ejecutoria humanista de la fe cristiana.

Ciertamente, por razón de su naturaleza religiosa, el humanismo cristiano ha de presentar frente a otras opciones por el hombre una identidad diferenciada que quizá otros no compartan y por causa de ella quedará distante de interpretaciones de quienes quieren velar por las causas del hombre desde otros orígenes. En definitiva, el terreno del empeño humanista que pueden compartir creyentes y no creyentes no carece de accidentes que hacen que unos y otros no se encuentren en él sin algún tropiezo o rodeo.

La colaboración profesada por la fe. La cooperación como exigencia interna de la identidad humanista

En definitiva, del encuentro entre creyentes y no creyentes en torno al compromiso común a favor del hombre, hay que decir que si es posible por la natural constitución ética de todo ser humano, su ulterior concreción doctrinal y práctica diversifica enormemente las posiciones particulares hasta hacer objeto de mucho discernimiento una colaboración que sea sostenible para todos desde las respectivas opciones de valor. En la fe cristiana, su posición de fe y confianza en el hombre lleva a la convicción de que es posible y deseable la cooperación sin-

cera con tantos carentes de fe que quieren servir con generosidad a las causas de lo humano. Justamente la vocación humanista del cristianismo implica esta confianza primera en la posibilidad de colaborar con cualquiera sobre la base de la común humanidad y del aliento humanizador que se reconoce en todo hombre. El cristiano llega a hacerse promotor de ese ecumenismo humanista que bajo el impulso de lo ya compartido quiere hacer camino en unidad.

Esta disposición inicialmente favorable a reconocer en el otro un posible compañero con quien fraguar una colaboración por debajo de las discrepancias en el ideario, es un elemento radical en la constitución humanista del cristianismo, una confesión de su estima inicial hacia el hombre en quien ve un compañero en las luchas más bellas a favor de lo humano. Y por lo mismo y en justa correspondencia, desearía el creyente actitudes similares en los otros y si faltara esa confianza ante él, pensará en una ideologización sectaria que en su escasa valencia humanista eclipsa el reconocimiento del sentido humanitario ajeno e impide una colaboración al servicio de los hombres.

La aportación del humanismo cristiano

El radical religioso: creación y salvación

En este marco de una cooperación que el cristiano ve posible por su creencia en la constitución ética de todos los hombres, hay que preguntarse por lo que será su aportación, tanto en el discurso antropológico como en el concreto compromiso humanizador y que será lo que le distingue como tal cristiano frente a los demás. Si en los otros esta situación exige actitudes de apertura a la verdad y de acogida de lo diverso, al creyente le exige buscar los modos que hagan comprensible y merecedora de reconocimiento su manera específica de ver y de tratar al hombre. Evidentemente, la novedad fundamental de la fe referente al hombre es su radical religioso, la confesión de su creación por parte de Dios y su salvación en Cristo. Es decir, la condición creatural y por tanto dependiente del hombre respecto del misterio de la Transcendencia absoluta ante la cual y en la cual está llamado a alcanzar su plenitud de ser.

Esta matriz divina en el origen y en el desarrollo cotidiano del hombre, la dependencia creatural que se confiesa como la vía de la mayor humanización y por tanto la propuesta humanista por excelencia, es la aportación irrenunciable de la fe a las antropologías y proyectos de salvación humanistas y plantea una tensión que un no creyente ha de rechazar como verdadera contradicción. En su visión creacionista, el cristianismo desvela la traza del ser humano según un patrón divino que le deja con un coeficiente natural de absolutez y eternidad,

en lo que ve la mejor promoción de lo humano. Seguramente, la provocación mayor del discurso cristiano esté aquí, en la afirmación de que lo mejor en la teoría y promoción del hombre no puede provenir del hombre mismo y ha de llegar de más allá, lo que equivale a la afirmación inequívoca de la insuficiencia de todo proyecto humanista cifrado en las solas energías de la humanidad. Y con esto, una plétora de consecuencias derivadas de las hechuras divinas del ser humano que en algún momento pueden parecer excesivas a muchas opciones humanistas. Porque ese aliento divino en la carne del hombre le eleva a tal altura que en algún momento ese movimiento no será secundado. El escándalo que puede provocar el cristiano vendrá de la sobreabundancia de la afirmación de la naturaleza del hombre a imagen de Dios, la matriz divina como cuna de la criatura humana, el escándalo dado en su trasgresión de los límites del naturalismo en que se quiera circunscribir lo humano.

Pero al mismo tiempo, el cristianismo habla de una fractura estructural en el hombre, de un desorden en sus dinamismos naturales que hace inevitable el pecado y da razón del abismo de mal en el que puede sumirse, y formula la espera de una salvación por encima de las posibilidades del ser humano. De este modo no hay verdadera plenificación del hombre sin una honda rectificación en sus inclinaciones y en su libertad. Siendo imagen de Dios, el hombre es descrito como necesitado de una redención que es algo bien distinto del puro desarrollo lineal de su naturaleza bajo el gobierno de razón, individual o social. No hay plenitud de lo humano sin profundas rectificaciones interiores, no crece el hombre de modo verdaderamente humano merced a la mera adhesión, es necesario otro movimiento, la conversión, el reordenamiento del conocimiento de su razón, del sentir de sus afectos y el querer de su voluntad. Así el humanismo cristiano se configura definitivamente en la espera y la acogida de un Salvador que no puede alumbrar la naturaleza o la historia humana, lo cual, por este lado, provocará el desagrado de quienes se sienten llamados a defender la autosuficiencia de lo humano y creen que no se debe mirar más allá para no distraerse en esperanzas inútiles, porque nada hay que pueda ni deba venir sobre el confín del mundo y la especie humana.

Las suertes de la paradoja cristiana sobre el hombre

La paradoja del discurso y la praxis humanista de la fe está en el mismo reconocimiento de Dios como condición trascendente de plenitud de lo humano. El humanismo laico rechaza que esta dependencia sea humanizadora sosteniendo que el humanismo está en la afirmación del hombre como única fuente de sentido. La posición del hombre creador de sí, que nadie ha expuesto con tanta radicalidad como Sartre, es en realidad el *philum* de todos los humanismos ateos que cuestionan al cristiano como humanista y no cesan de describir la experiencia religiosa como alienante. La primera suerte de la paradoja cris-

tiana sobre el hombre, su desarrollo en la relación filial con la Trascendencia personal, es no ser reconocida como tal paradoja, como tensión fecunda, sino como contradicción, un afirmar y negar al mismo tiempo, afirmar lo humano colocándolo bajo un Absoluto que lo ha de eclipsar -además de ser existente-.

Y luego la paradoja del discurso de la fe que pondera como nadie las excelencias del hombre al tiempo que le ve capaz de caer en los fondos más terribles del mal y necesitado de una salvación venida de más allá. Por esta doble afirmación, el discurso cristiano unas veces será tenido por excesivamente absolutista en sus afirmaciones del valor del hombre y en otras será tildado de un pesimismo que ensombrece con su morbosa conciencia de pecado los dinamismos de lo humano.

Con esta tensión interna entre sus posiciones basilares de dignidad eminente y debilidad insuperable, el cristiano es sabedor de la novedad de la revelación bíblica sobre el hombre y de la reserva crítica que alberga frente a cualquier propuesta humanista que tienda a diluir la absolutez de lo humano en el horizonte de la finitud del mundo o ante la libertad del otro, o que difumine el misterio del mal que mana del abismo de la libertad del hombre. El cristiano es sabedor del escándalo que esta pretensión puede provocar en muchas opciones humanistas, pero asume que la fe cuando se ha de disponer como anuncio puro y exigencia perentoria, es siempre piedra de tropiezo y sabe que si quisiera deshacerse de estos caracteres se alienaría a sí mismo para pasar a ser la sal que no sala.

La propuesta humanista de la fe, entre exclusivismo y universalidad

Y sin embargo, en sus relaciones con cualquier opción humanista, el creyente no puede quedarse en la carta de la radical novedad de sus posiciones. La conciencia cristiana está habitada por una dialéctica que recorre todas sus estancias, la dialéctica entre exclusividad y universalidad, entre su novedad irreductible y su vocación de propuesta salvadora orientada a una aceptación general. Fuera de ella, si el cristianismo se enrocara en su espléndida novedad, quedaría como propuesta maximalista que se descarría al no encontrar los accesos en el hombre que es su destino. Pero en la suerte opuesta, si rebajara la novedad de la revelación bíblica del hombre, quedaría como una reedición de las sabidurías ya conocidas, en lo cual se desvirtúa a sí mismo y no aporta la novedad que el hombre necesita y no puede darse.

En definitiva, en su relación con los distintos humanismos el creyente ha de buscar los modos más válidos de hacer presente la novedad de la palabra y la

acción cristiana sobre el ser humano que es propuesta definitiva de salvación para todos. Ha de buscar y elaborar con esmero el horizonte de comprensión dado en la naturaleza humana, en el dinamismo existencial, en la vicisitud de la historia, dentro del cual la palabra y la acción cristiana sobre el hombre puede hacerse presente ante una opción humanista como la salvación definitiva. Solo en obediencia a esta tensión entre singularidad y pretensión de universalidad queda rectamente planteada la testificación de la verdad cristiana sobre el hombre a los humanismos que comparten la lucha en su favor.

Al pie de esta tensión de la revelación cristiana sobre el hombre no le faltarán al creyente reconocimientos de quienes velan con honradez por el bien de las personas. El humanismo que movido solo por el deseo de servir a lo humano, haya recogido aguas arriba, en su pureza, el anhelo de infinitud que mana del corazón y de la mente antes que se pueda enturbiar más abajo en el remolino de intereses y en el conflicto de las interpretaciones, ese humanismo encontrará en las medidas divinas de la criatura humana que describe el cristianismo, en su condición de "absoluto relativo" según la expresión de Zubiri, la imagen cabal del hombre y el camino de su consumación. Y cualquier simple servidor del hombre que haya probado el espesor del mal generado por el hombre mismo, que al final de la jornada ve el corto vuelo de la verdad y la justicia mientras decae en los hombres la necesidad de paz y libertad, sabrá cuán razonable es la esperanza de un redentor que la historia no alumbrará.

Es evidente también que de estos servidores leales de la criatura humana en su grandeza y en su miseria debe también aprender el creyente que se sitúa en la fila de ese humanismo generoso. En sus relaciones con las corrientes humanistas más variadas, los cristianos tienen mucho que recibir en orden a una mayor fidelidad a su propia fe. Si existe entre la visión cristiana y cualquier humanismo racional una diferencia sustantiva porque son distintos el origen y la consumación, esto no excluye que el diálogo con el humanismo crítico de nuestro tiempo pueda ser una ayuda preciosa para que la fe saque a la luz lo mejor de sí misma, y para revisar su andadura histórica. En este orden se puede citar el caso de los Derechos humanos en el que es preciso reconocer la aportación decisiva del humanismo de la Ilustración en su defensa de la dignidad del hombre y en su preparación teórica de los Derechos de Hombre y del Ciudadano. Pero el humanismo de la Ilustración (Locke, Kant, Rousseau, etc.) conserva una raíz cristiana, de modo que sus aportaciones, no radicalmente ajenas al cristianismo, pueden ayudarle a redescubrir elementos de su patrimonio epocalmente eclipsados.

Con todo, también hay que reconocer que en el plano de las soluciones más concretas, el cristiano debe aprender como cualquiera de quien esté en grado de enseñar. La autonomía de las cosas de este mundo que enseñó el Concilio Vaticano II y que ha recordado Benedicto XVI en su primera encíclica,

significa también que existe un amplio margen de competencia técnica en el gobierno de las cosas de los hombres que no dimana directamente de la revelación bíblica, y que el cristiano se ha de mover ante la autonomía secular aprendiendo como cualquiera. En el nivel del análisis antropológico, especialmente de la dimensión biológica del hombre, y de la sociedad, como en el de las concretas soluciones jurídicas o técnicas, mucho han aprendido los cristianos dentro de los engranajes jurídicos, socio-político y económicos de las sociedades modernas.

Condiciones y formas de colaboración entre creyentes y no creyentes

El mutuo reconocimiento de la condición humanista

Con conciencia clara de estas posiciones que se desprenden de su fe, ha de tener lugar la cooperación concreta con los no cristianos en la obra común de promoción de lo humano. Parece evidente que es indispensable que todos realicen un reconocimiento de la condición humanista de quienes que tienen semejante pretensión. Sin levantar las correspondientes excomuniones de la comunidad humanista no hay posibilidad de encuentro en ese espacio. Malamente el cristiano podrá colaborar con quien le considera un factor de alienación, aunque solo sea porque sentenciado así no contarán con él.

Convivencia y cooperación cotidiana

Sobre la base de este necesario reconocimiento mutuo de humanidad y humanismo surge entre creyentes y no creyentes la cooperación que tiene lugar en la vida ordinaria, en la convivencia y en la actividad laboral sirviendo a las personas con esmero. Antes de cualquier proyecto elaborado, más allá de la servidumbre a ideologías o a aparatos de poder, hay que admirar y alentar esta cooperación cotidiana entre gentes de fe y sin fe de alto sentido humanitario que hacen que cada día la vida de muchos hombres sea menos difícil, más grata, con mayor sentido. Porque aquí, además, se afianza la *humanitas* en cada uno. En el acto de donación en leal entendimiento con los demás, tiene lugar el establecimiento en uno mismo y en el otro del núcleo de humanidad fraterna que se quiere promover. Por otro lado, es claro que la colaboración con quien se halla a distancia en cosas de importancia requiere una determinada fortaleza espiritual. En el caso del cristiano, la tolerancia que se hace necesaria en esta cooperación con los no creyentes o no cristianos

requiere de una fe firme, de tal suerte que la cooperación con los diversos no deja de ser una ocasión de crecimiento espiritual y religioso.

En este camino común, el creyente, aún guiado por la luz de la revelación de Dios, en más de un momento coincidirá con el no religioso en la pobreza común, en la impotencia ante el dolor del mundo que para un cristiano es participación en el misterio de la impotencia de Dios mismo ante el espesor del mal que emana de la libertad de los hombres. También este compartir el dolor por la común limitación en el servicio a las causas del hombre incrementará la fraternidad entre creyentes y no creyentes.

La acción instituida: Un cartel de convergencias y una plataforma de diálogo

Por encima de este plano básico de la cooperación personal, imprescindible, se puede tejer otra más organizada entre creyentes y no creyentes en torno a tantos asuntos graves como los que hoy impone la defensa de lo humano en toda su amplitud. La diversidad de los humanismos y dentro de éstos del humanismo cristiano con otros no religiosos o no cristianos no debería impedir la colaboración de forma más organizada, por parte, por lo tanto, de las correspondientes instituciones. Sin ignorar el alcance de las diferencias, podrá pensarse en la definición de unas convergencias fundamentales que sean defendidas teóricamente en común y sobre las cuales se desarrolle una concreta cooperación histórico-social, aunque este cartel quede como un programa sectorial, quizá poco orgánico porque se formaliza en la coincidencia puntual de trayectorias diversas.

Aún así, será una cooperación valiosa que además creará la plataforma para que las distintas opciones desarrollen entre sí un trabajo de contrastación de sus elementos más originarios en busca de un mutuo enriquecimiento para escuchar las verdades del otro que algún valor han de tener si alumbran un generoso compromiso. Sería muy deseable que la cooperación entre distintos humanismos se acompañara de un diálogo *ad intra* sobre las respectivas inspiraciones, de modo que los interlocutores puedan perfeccionar sus proyectos y la cooperación crezca a beneficio del hombre. La colaboración más leal en realidad necesita un diálogo crítico el cual hace al hombre, realizamos el *humanum* en el encuentro por la palabra con el otro. Si el diálogo genuino es hondamente humanista, el humanismo siempre ha sido dialogante, como en el arranque del Renacimiento, cuando el Cusano en Alemania o Pico della Mirandola en Roma buscan concertar amplias discusiones entre representantes de todos los pueblos, religiones o saberes para encontrar la verdad y la resolución de los problemas humanos.

En lo que se refiere a la fe, esta confrontación es una tarea necesaria desde la convicción de que sin Dios toda opción humanista presenta riesgos en su empeño y de que el humanismo verdadero se abre a lo Absoluto que es la fuente de la verdad y del amor sobre el hombre. En medio del diálogo y la cooperación, para el cristiano no puede faltar el momento de la *confessio*, de la testificación explícita de la verdad de Dios como verdad definitiva del hombre, hecha con mansedumbre y respeto (1Ped 3, 16), pero con todo el rigor intelectual que requiere una seria confrontación crítica que es necesaria.

Tareas de creyentes y no creyentes sobre los discursos normativos de lo humano

De la gama de formas de un servicio común, hay una tarea general que merece ponerse de relieve porque por su especial urgencia demanda la cooperación más estrecha de todos aquellos que apuestan por la causa del hombre. Me refiero a los discursos normativos por la importancia configuradora que tienen sobre las conductas concretas.

Es, por otro lado, una tarea que no debería evitar ninguna posición humanista, que lleva en sí una imagen normativa de lo humano a favor de la cual trabaja. Si se pretende que el hombre alcance su grandeza en el desarrollo de sus potencialidades, con los apoyos correspondientes, en su contexto natural e histórico, se está partiendo de un canon normativo de la estatura natural del hombre a cuyo alumbramiento se quiere coadyuvar. Incluso un pensamiento como el de Sartre para quien lo propio de la actitud humanista es rechazar una naturaleza humana porque el hombre está llamado a inventarse a sí mismo con su libertad, incluso este pensamiento consagrada una norma de lo humano como libertad radicalmente creadora, que por lo demás implica toda una metafísica sobre el ser-para-sí por difícil que sea de sostener sin la objetividad del en-sí, sobre la que se ejercite la libertad humana. No hay humanismo sin una figura prototípica del hombre, por lo cual con toda propiedad debería asumir la tarea de promover referentes normativos que realmente reflejen y tutelen la eminente dignidad del hombre.

Este plano de discursos vinculantes está formado sobre todo por la teoría antropológica y el ordenamiento jurídico, que llamamos normativos por su poderoso efecto creador y legitimador de comportamiento moral en una sociedad. En estos sectores, a juicio de diversas corrientes de pensamiento humanista, se asientan una y otra vez posiciones abiertamente contrarias al bien del hombre. Desde luego, el humanismo cristiano se ve obligado a esta denuncia en muchas ocasiones. En la actuación de estos ámbitos de la cultura que pasamos a considerar, una posición humanista tiene que proceder

con toda el rigor técnico en el análisis antropológico -científico y filosófico-, sociológico y en la elaboración jurídica. En el estadio hipercrítico y a veces profundamente escéptico que ha alcanzado el desarrollo histórico e intelectual de Occidente es del todo inviable una opción humanista sin sólida fundamentación teórica y sin un fino discernimiento de la evolución histórica. Por lo demás, es cierto que al humanismo como exaltación del hombre le ha rondado siempre cierto riesgo retórico o emotivista que a estas alturas no es más que un riesgo grande de descrédito intelectual.

Antropología y teoría del humanismo

Ciertamente, en el programa de estudio que deben desarrollar en colaboración las distintas opciones humanistas, no puede faltar la clarificación de lo que es el humanismo mismo. Se puede servir al hombre, solos o acompañados por otros de distintos idearios sin hacer una teoría humanista, pero la elaboración de ésta es un objetivo que alguien tiene que hacer. Una explicación racional de la apuesta generosa por el hombre en cualquier dimensión es una necesidad en nuestro entorno histórico-cultural. La apuesta sostenida por la promoción de lo humano, más si se da en la colaboración entre idearios distintos, requiere la teoría pertinente. Hoy más que nunca una opción humanista ha de ser también una teoría rigurosa porque asentar y defender el humanismo es defender al hombre. El humanismo no es fin en sí mismo, el fin es el hombre, pero la apuesta por éste más creativa, más duradera y eficaz precisa de la teoría correspondiente.

En el plano del pensamiento antropológico no es preciso detallar la proclamación de antihumanismo que han hecho o hacen el estructuralismo, determinadas antropologías científicas, o conspicuos representantes de la cultura postmoderna sobre la base de que el "hombre" es un constructo racional reciente y de poca monta, aparecido, como criatura, por casualidades de la bioquímica y sin ninguna excedencia especial sobre el plano biológico, llamado a improvisar una vida en un mundo con bajo coeficiente de sentido, de modo que todo humanismo no es más que una ideología o el narcisismo de la especie, una quimera que solo sostienen ya quienes aún duermen el "sueño antropológico".

Es cierto, como ha observado Savater, que no todo pensamiento antihumanista tiene que ser por necesidad antihumano pudiendo haber antihumanismos de elevada espiritualidad y socialmente generosos. Esta distinción, que tenemos por legítima atendiendo a hechos observables, plantea la cuestión desafiante de cómo un pensamiento antihumanista pueda darse en posiciones concretas de tanta elevación espiritual, o sea humana, y de la mentada generosidad. Quizá el ejemplo que el mismo Savater, con olfato fino, men-

cional, el caso de algunos antihumanismos religiosos, lleva a pensar que esa situación se dé sobre todo, aunque no en exclusiva, en un marco religioso, en nombre de la transcendencia absoluta de Dios y de una correlativa imagen rebajada de la criatura humana. Ciertamente, esa situación, por admirable que pueda parecer y dando la impresión de que asienta una paradoja que podría tener alguna fecundidad, alberga alguna contradicción seria que a la larga podrá alumbrar conflictos serios y desde luego no es el diseño más coherente entre pensamiento y praxis. Si de tanta altura y tanta generosidad hacia la comunidad humana son esos pensamientos no se entiende bien que sean tan antihumanistas, alguna necesaria coherencia podría estar faltando en ellos.

La relevancia, el influjo cultural de estos pensamientos es muy grande. Parece que desde los días de la Ilustración, para algunos el pensamiento se acredita sobre todo por su fuerza destructora, en el impulso negador, en la crítica que presuntamente pone en evidencia la nada real de las cosas, lo cual se ha practicado con especial fruición sobre el propio sujeto humano, objeto de variadas exégesis que han querido poner de relieve sus inconsistencias y servidumbres. De esta manera, un pensamiento humanista, precisamente como tal pensamiento, es contemplado desde muchos medios culturales como una teoría devota o piadosa, ineficiente, retórica, pre-crítica, epistemológicamente insostenible, en cualquier caso un producto históricamente "de-modé", muy dependiente de la experiencia religiosa que naturalmente recibe calificativos similares o peores.

Con su notable prestigio intelectual, los variados antihumanismos nutren la fuerte corriente de escepticismo que irriga la entraña de sectores conspicuos de la cultura occidental y en el mejor de los casos conducen al compromiso por el hombre a los espacios indefinidos de lo emocional, bajo los efluvios del sentimiento humanitario, desprovisto de toda disciplina de convicciones, fidelidades y estrategias propias de la razón y del amor genuino, o sea, practicando sobre él una desvertebración intelectual que lo degrada. Con su efecto desacreditador sobre el generoso e ilusionado compromiso por la paz y la justicia, algunos antihumanismos se tornan pronto socios privilegiados del desorden establecido y devienen fuerzas reaccionarias como con toda razón algunos pensadores de un humanismo no carente de sentido crítico han denunciado.

Aunque no es posible aquí entrar en ninguna respuesta positiva a esta variedad de impugnaciones de lo humano, dejamos apuntado que cuando el hombre llega a verse víctima de las estructuras o a conocer su dependencia de mecanismos naturales al menos aparentemente ciegos y aleatorios, cuando así se conoce, quien se describe es el hombre mismo, él quien en ejercicio de su superioridad racional y moral está tomando juzgando la realidad, también la de su alienación y sus dependencias creaturales. El pensamiento humanista

está en grado de afirmar que no hay posible muerte del hombre cuando ésta es un discurso racional que proclama el hombre mismo. La toma de conciencia de las alienaciones del sujeto humano no es sino un paso en su enriquecimiento, las estructuras siempre pueden llegar a ser, al menos en alguna medida, la alteridad objetiva en la que hinca y se arraiga el sujeto humano y en diálogo con la cual puede crecer su ser-para-sí.

La intervención en el ordenamiento jurídico

Pero lo cierto es que la resaca de una cultura en la que se ha cuarteado la estima por lo humano, en la que se relativiza lo incondicional de la dignidad del hombre, esa cultura de menor rigor ético, más utilitarista, hedonista, llegará en su momento al plano jurídico. Se promoverán reformas legislativas que despenalizan y pronto acaban alentando comportamientos no favorables al hombre, inicialmente deseados por algunos y en poco plazo tolerados por sectores amplios de la sociedad una vez despenalizados o legalizados. Es evidente el poder configurador del derecho sobre el comportamiento de la ciudadanía. El ordenamiento jurídico da o quita valor a unas realidades humanas según se pronuncie antes ellas. Aun cuando se evitara la identificación de lo jurídicamente posible con lo éticamente correcto, lo cierto es que el derecho deja de proteger realidades humanas que quedan entregadas a la libertad de los individuos. Es bien sabido que estas legislaciones lesivas afectan a lo humano en las situaciones de mayor vulnerabilidad: a la vida fetal, a la embarazada desprotegida, a la vida terminal, al niño sin padres que le quieran, adoptado por “nuevos modelos de familia” que le deniegan por segunda vez un padre y una madre que vivan una sólida unión amorosa.

Como hemos señalado, las legislaciones tienen una base cultural, al parecer cada vez más, cuando apenas quedan ya instancias objetivadoras para la acción legislativa como lo pueda ser el derecho natural y cuando cada día se legisla sobre sondeos de opinión. Pero los sentimientos y las convicciones del cuerpo social son utilizados con alguna facilidad y como decimos, determinadas leyes en breve plazo tienen el efecto de modificar criterios de conducta de sectores significativos de la sociedad. Por eso es necesaria también la acción de fuerzas humanistas en la actividad legisladora para que no se elaboren leyes nocivas para el hombre, inicialmente queridas solo por determinados grupos sociales pero que pronto terminan por ser asumidas más o menos por todos.

Sobre estos dos planos normativos que llegan a instituir una moralidad, es indispensable la lucha en colaboración de los distintos humanismos que comparten el rechazo de los antihumanismos teóricos y de los ordenamientos legales lesivos hacia la dignidad o la misma vida humana. No ignoramos

que el humanismo cristiano, en alguna de estas batallas, se puede encontrar más solo de lo que desearía. Esta es la fortuna de quien no es un humanista cualquiera, fortuna creciente en las sociedades occidentales, donde el creyente prueba cada vez más cierta soledad, un cierto exilio espiritual a los que hay que acostumbrarse. Entonces, cuando llegue esa hora, seguirá adelante el cristiano unido solo ya a quienes comparten desde su misma fe el mismo compromiso por el hombre, la compañía siempre espléndida de la fraternidad cristiana. Ojalá que entonces la diversidad entre los mismos creyentes no llegue a quebrar la necesaria unidad y comunión en la fe necesarias.

Referencias

Clément, O. (1983). *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro.

De Lubac, H. (2011). *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro.

Fedorov, N. (1986). *Filosofía de la obra común*. Madrid: Encuentro.

Flecha, J. R. & Pérez J. (2008). *Fe cristiana e Iglesia católica, fundamento y horizonte para la sociedad española contemporánea, XXIX Jornadas de Teología de la Facultad de Teología de Salamanca*.