

## UNA POSIBLE ALTERNATIVA HUMANISTA PARA NUESTRA SITUACIÓN HISTÓRICA. EN SINTONÍA CON EL HUMANISMO DE SAN AGUSTÍN

*A POSSIBLE HUMANIST ALTERNATIVE FOR OUR HISTORICAL  
SITUATION. IN TUNE WITH THE HUMANISM OF SAN AGUSTÍN*

**ILDEFONSO MURILLO**

Doctor en Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca/ España  
imurillomu@upsa.es

Recibido: 17/05/2022  
Aceptado: 12/09/2022

*Resumen:* El humanismo de San Agustín en sus *Confesiones*, nos ayuda a entender la falta de razón de los humanismos ateos y agnósticos, que amputan la dimensión de apertura al infinito de la existencia humana. En sintonía con él, se reflexiona en este artículo sobre la posibilidad de integrar las aportaciones valiosas de los otros humanismos y de los avances científicos, dentro de un humanismo filosófico abierto al encuentro con el Dios cristiano, verdadero fundamento último de sentido y esperanza. Es posible concebir un humanismo integrador y esperanzador a principios del siglo XXI.

*Palabras Clave:* Agustín, ciencia, cristianismo, esperanza, humanismo.

*Abstract:* The humanism of Saint Augustine in his *Confessions* helps us understand the lack of reason of atheistic and agnostic humanisms, which amputate the dimension of openness to the infinite of human existence. In tune with it, this article reflects on the possibility of integrating the valuable contributions of other humanisms and scientific advances, within a philosophical humanism open to the encounter with the Christian God, the true ultimate foundation of meaning and hope. It is possible to conceive of an inclusive and hopeful humanism at the beginning of the 21st century.

*Keywords:* Augustine, science, Christianity, hope, humanism.

A principios del siglo XXI, distintos humanismos se disputan el ámbito de nuestra cultura. Muchos de ellos tienen su fundamento en las tradiciones filosóficas y religiosas. Otros pretenden apoyarse en la ciencia. Dirijo mi atención, sobre todo, a una reflexión crítica acerca de los segundos, que se mueven sólo en el mundo de lo externo, de lo sensible, en contraste con el humanismo de San Agustín.

Entiendo por «humanismo» el tipo de pensamiento que, desde distintos y aun opuestos puntos de vista, pone al hombre<sup>1</sup> en el primer plano de la cultura o le asigna una posición especial en el conjunto de las cosas. Esta significación amplia del término nos permite abarcar toda clase de humanismo y, a la vez, distinguir los humanismos de los anti-humanismos, 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.

El homenaje a Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021), cuya filosofía recibe de San Agustín su inspiración más fecunda<sup>2</sup>, sin que esto le impida atender a las nuevas perspectivas abiertas por las filosofías modernas y contemporáneas, me ha brindado la ocasión de leer una vez más las *Confesiones de san Agustín*. En ellas, un ciudadano romano, nacido el 13 de noviembre del año 354 en el norte de África, narra su itinerario hasta el puerto de la fe cristiana (la Verdad), y traza las líneas maestras de su humanismo.

Propongo la posible alternativa de un humanismo integrador y esperanzador en sintonía con el humanismo de san Agustín. A menos de diez años del XVI centenario de la muerte de este pensador extraordinario (2030), algunas de sus orientaciones aún no han perdido actualidad, porque atañen a lo más profundo de nosotros mismos.

Organizo mi exposición en cinco apartados: 1) El humanismo de San Agustín; 2) El humanismo científico; 3) Crítica del humanismo científico; 4) Posibles caminos hacia un humanismo actual; y 5) San Agustín y nosotros.

1 Me gusta la palabra «hombre». Me extraña que las mujeres se la hayan dejado monopolizar por los varones, como si «hombre» fuese sinónimo de «varón» y no equivalente al término latino «homo» y al griego «anthropos».

2 La antropología y la ética de Saturnino Álvarez Turienzo nacen y se desarrollan en diálogo con san Agustín. Su libro *Regio media salutis*, publicado en 1988 (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca), es una buena muestra de ello.

## 1. EL HUMANISMO DE SAN AGUSTÍN (354-430)

Cuando Agustín escribe sus *Confesiones*<sup>3</sup> entre los años 398 y 400, se siente cómodo racionalmente en su fe católica. Habían pasado más de diez años desde su bautismo en Milán y hacía dos años que era obispo de Hipona (la moderna Annaba en Argelia). Sigue buscando, pero sabe por dónde avanzar: la verdad, bondad y belleza infinitas del Dios creador y salvador.

Todo su humanismo se contiene germinalmente en su breve plegaria: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti —*feciste nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*—» (I, 1, 1). Este humanismo nace de una integración de la concepción neoplatónica y cristiana del hombre. Gracias al neoplatonismo y al cristianismo se le abre a Agustín la posibilidad de concebir una profundidad infinita de la conciencia humana, en cuanto puede adentrarse en Dios. El hombre fue creado con apertura al Infinito.

El neoplatonismo le aporta la superación del materialismo y le posibilita rebatir filosóficamente el materialismo maniqueo, dentro del cual vivió nueve años. Las palabras con que Agustín evoca su encuentro con las *Enéadas* de Plotino traducidas al latín nos hacen recordar la impresión que le produjo el *Hortensio* de Cicerón. Sintió de nuevo vivamente la llamada de la vocación filosófica. Acogiendo la sugerencia de retornar a sí mismo, penetró en su intimidad y vio con el ojo de su alma, sobre su inteligencia, una luz inmutable:

«Tampoco se hallaba sobre mi mente <esa luz inmutable> como el aceite nada sobre el agua ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad —... *nec <illa lux incommutabilis> ita erat supra mentem meam, sicut óleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem*—» (VII, 10, 16).

Dios, esa luz, es creador de todas las cosas. Está firmemente convencido de ello. Le sería mucho más fácil dudar de su propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas —«*Faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem*»— (VII, 10, 16). La Creación es clave en el humanismo de Agustín para entenderse a sí mismo y al universo. Sin Dios no existiría nada de cuanto existe.

3 Cito las *Confesiones* por la traducción de José Cosgaya (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 21988), cotejándola con el original en latín de la edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O.S.A. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 31955). En las citas, me limito a poner en números romanos el libro y, a continuación, en números arábigos el capítulo y los párrafos correspondientes.

Es razonable creer en un Dios Creador. Dios creó libremente el mundo. Dios está en el mundo y más allá del mundo. Somos una pequeña porción, una porción excelente, de esa creación de Dios.

En la creación, Dios llena todas las cosas con «la plenitud de su ser —*te toto imples omnia*—» (I, 3, 3). No hay criatura alguna que lo abarque por entero. Las criaturas son vasos llenos de Dios que aunque se rompan, Él no se derrama. Dios nos habla por su creación. Basta con que le escuchemos con oídos atentos.

Su convicción de que Dios ha creado todo, que late en lo más íntimo de su vida, que le acompaña siempre hasta en sus momentos de debilidad y de pecado, caracteriza a su humanismo, dándole un fundamento absoluto, más allá del mundo sensible y material, en un Misterio Infinito de Amor y Misericordia. Las *Confesiones* son una proclamación constante de su confianza en la Bondad sin límites de Dios. Es plenamente consciente de que no existiría si no estuviera en Dios: «*non omnino essem nisi essem in te*» (Conf. I, 2, 2). Se lamenta y arrepiente de su ceguera en las etapas previas a su conversión:

«Estaba de espaldas a la luz y de frente a los objetos iluminados. Por eso mi rostro veía las cosas iluminadas, pero él <mi rostro> se quedaba sin iluminar —*Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur*—» (IV 16, 30).

No le cabe la menor duda de que existe Dios y de que podemos comprender, desde lo creado, su realidad invisible, su eterno poder y divinidad. Al buscar la razón de la belleza de los cuerpos terrestres y celestes, descubrió por encima de su mente mudable la eternidad inmutable y verdadera de la verdad. Describe su proceso del retorno a Dios con palabras que nos recuerdan a Platón y Plotino. Confiesa que, de manera escalonada, fue subiendo, primero desde los cuerpos hasta el alma, que siente a través del cuerpo. Del alma pasó a su potencia interna, a la que comunican los sentidos las cosas externas. Desde aquí pasó a la potencia racional que tiene como competencia juzgar de las percepciones de los sentidos corporales. Y, por fin, en «un golpe de visión estremecedora —*in ictu trepidantis aspectus*—», llegó al ser supremo y descubrió sus cosas invisibles, que se hacían inteligibles «por medio de las cosas creadas —*per ea quae factae sunt*—» (VII, 17, 23).

Dios es la interioridad de todas las cosas creadas, no sólo del hombre, en cuanto que está en todas ellas y, si no estuviera Él presente dentro de ellas, no serían. Gracias a su razón, el hombre se hace consciente de esa interioridad, de la Verdad-Dios presente en el universo, lo que no sucede en los demás animales. Lo más profundo del hombre es Dios. Todo depende de un Dios creador y personal. Lamenta que haya tardado a amar a Dios, porque lo buscaba fuera en el mundo sensible y estaba dentro, en el fondo de su alma:

«¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como un engendro de fealdad, me abalanzaba sobre la belleza de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían prisionero lejos de ti aquellas cosas que, si no existieran en ti, serían algo inexistente —*Sero te amavi, pulcritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eran. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent*—» (X, 27, 38).

Agustín asigna al hombre una posición especial en el conjunto de las cosas creadas. Sólo del hombre afirma que sea imagen de Dios. Dios, libertad absoluta, es la fuente de nuestra libertad. Eso quiere decir, entre otras cosas, que Dios nos ha creado a su imagen. Manifiesta su admiración ante la totalidad inabarcable de lo que somos. Le deja profundamente admirado y lleno de estupor que «los hombres se desplacen para admirar los picachos de las montañas, las gigantescas olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, el perímetro del océano y las órbitas de los astros, mientras se olvidan de sí mismos —*eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos*—» (X, 8, 15).

Su reflexión sobre el hombre profundiza en su interioridad personal, en su libertad, en su «corazón», hasta descubrir a Dios. Trata de aclarar de algún modo cómo y por qué el hombre es imagen de Dios<sup>4</sup>. Reflexiona sobre lo que significa que el hombre haya sido creado a imagen de Dios (XIII 11, 12). La verdad última en que radica el ser y el sentido del hombre y, por tanto, de cualquier humanismo sensato, es el Dios Creador y Salvador de la fe cristiana.

Sostiene que el hombre es libre, contra la opinión de los maniqueos, pero niega que el hombre sea autosuficiente en el logro de su salvación, contra lo que piensan los pelagianos. Aunque somos libres, capaces de hacer muchas obras buenas y malas, no podemos salvarnos sin la ayuda de Dios.

Agustín integra dentro de su humanismo todo lo que de verdadero, bueno y bello encuentra en la ciencia y filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en la religión de los maniqueos y de los pelagianos. Aprecia acogedoramente todo lo que de verdad han aportado otros pensadores sin excluir a ninguno. Pero la fe cristiana le lleva más allá del neoplatonismo, le aporta la fundamentación del

4 Hemos sido creados a imagen de Dios. María Carmen Dolby (en su libro *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: EUNSA, 22002) ha investigado esta perspectiva antropológica de San Agustín con detalle y profundidad, en cuanto fundamento del ser humano como persona y «el punto central en el que convergen y se unifican todas y cada una de las dimensiones del ser humano».

hombre y del universo en Dios, y le posibilita la superación del dualismo maniqueo<sup>5</sup> y del pelagianismo.

El humanismo de Agustín es también un humanismo esperanzado. Con Dios hay esperanza. La fatalidad de la muerte no es el final del camino de nuestras vidas. Nos expone las razones de su esperanza. La razón más sólida de su esperanza, por la que no cae en la desesperación, a pesar de sus muchas y grandes flaquezas, es que Dios se ha «hecho carne» y «acampado entre nosotros» en Cristo, el «auténtico Mediador» (X, 43, 68-69). No vagaríamos sin sentido por un mundo o naturaleza insensible a nuestras preguntas, preocupaciones y necesidades.

La salvación del hombre se realiza gracias al Mediador. Jesucristo juega un papel clave en el humanismo de Agustín. Dios nos hizo libres, como imagen suya que somos, pero somos infinitamente limitados. Sólo podemos alcanzar la salvación en Dios, gracias a Dios por Jesucristo, no por nuestras solas fuerzas. En este sentido, la crítica de Agustín al pelagianismo combate la autosuficiencia del hombre para salvarse. En último término sólo Dios puede salvarnos.

Toda la esperanza de Agustín se cifra en el Dios Creador y Salvador, que es la Verdad, el Bien y la Belleza absolutos. Bajo las asechanzas de muchas tentaciones tratamos de caminar hacia el encuentro definitivo con este Dios. Sólo alcanzaremos la excelencia humana siendo conscientes de su presencia en nosotros y el universo, alabándole con nuestras palabras y obras, dándole nuestro corazón. Pide a Dios que no le esconda su rostro: que muera para no morir, a fin de que lo vea —*Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam*— (I, 5, 5). La realización de su deseo de alcanzar a Dios es un objetivo que no puede alcanzar por sí mismo. Ningún hombre puede alcanzar por sí solo a Dios. Si Dios no se hubiera hecho carne, tendríamos motivos para «darnos por perdidos —*desperare de nobis*—» (X, 43, 69).

Sin embargo, a pesar de ser consciente Agustín de la insuficiencia humana en la adquisición de la salvación, el humanismo de Agustín no es pesimista. Con su libertad puede abrirse a la gracia salvadora que le viene de Dios en Cristo. Nuestra condición perecedera no nos impide aspirar confiados al ideal supremo de la salvación eterna. Mucho mejor que todas las cosas sensibles es el que las ha hecho, «que es nuestro Dios, que no pasa nunca —*ipse est Deus noster, et non discedit*—» (IV, 11, 16-17). Únicamente el retorno a Dios nos puede salvar de la muerte.

5 Según los maniqueos, en el hombre y en el universo actuarían una sustancia buena y una sustancia mala. Cuando actuamos mal no somos responsables, pues no podemos actuar libremente, sino que tal actuación mala procede del principio malo que nos constituye junto con el bueno.

## 2. HUMANISMO CIENTÍFICO

¿Sería Agustín capaz de mantener su humanismo, hoy, en el siglo XXI, en una situación histórica de avance de las ciencias empíricas o positivas? La respuesta negativa parece que no ofrece dudas, pues las ciencias empíricas estarían en camino de sustituir con ventaja a los humanismos filosóficos y religiosos, de los que forma parte el humanismo cristiano de Agustín.

El norteamericano John Brockman, junto con muchos intelectuales y científicos, cree que se abre camino, actualmente, una cultura nutrida por las ciencias empíricas que ha dado lugar ya a un *nuevo humanismo*. Los avances de las ciencias empíricas habrían cambiado «nuestra forma de ver el lugar que ocupamos en la naturaleza»<sup>6</sup>.

Los científicos se hacen importantes, profundas y ambiciosas preguntas. Muchos aceptan sin objeciones que los científicos ocupen el lugar del intelectual tradicional revelando de forma clara el sentido último de nuestras vidas, redefiniendo lo que somos. Los nuevos humanistas, inspirados en la ciencia, harían la competencia a la religión y a la filosofía.

Nuestros mitos y nuestros dioses se verían refutados por la realidad científica; con ello perderíamos «nuestros valores absolutos y el sentimiento de certeza que nos brindaban»<sup>7</sup>. El nuevo humanismo hablaría, ante todo, del universo y sería un humanismo optimista frente al pesimismo cultural de los humanismos tradicionales<sup>8</sup>. Algunos creen, por esto, que el nuevo humanismo va a sustituir con ventaja a los humanismos tradicionales de tipo filosófico y teológico.

La actitud de los partidarios de este nuevo humanismo nos recuerda el optimismo positivista de Comte, que se expresó en su famosa ley de los tres estadios: «*Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana [...] creo haber descubierto una gran ley básica, a la que se halla sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar [...]: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico, o ficticio; el estadio metafísico, o abstracto; el estadio científico, o positivo*»<sup>9</sup>. Solamente en el estadio *positivo* o científico, estadio último y definitivo del espíritu humano, al que ya habríamos llegado, se alcanzaría el cenit de la inteligencia. En este último estadio el hombre puede realizar afirmaciones basadas en lo empírico. Afirmaciones que generan un conocimiento que pasa a acumularse dando lugar al progreso: el avance en el conocimiento de las leyes de la Naturaleza y su dominio técnico. No necesitaríamos, por tanto, ni de la metafísica ni de la religión. Nos bastaría concentrar

6 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 2007, 30-35.

7 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, 462.

8 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, 32-41.

9 *Cours de philosophie positive*, Tome Premier. París: Bachelier, 1830, 3.

nuestra atención en el avance de las ciencias positivas o empíricas y en el aprovechamiento de sus resultados al servicio de la Humanidad. Le pareció que se había abierto un camino hacia un futuro humano feliz, en perenne progreso.

El lenguaje es distinto. Pero la música es la misma. Habría irrumpido un nuevo humanismo fundamentado en la ciencia, una nueva cultura representada por aquellos científicos y pensadores del mundo empírico, a los que se refiere Brockman, que han ocupado el lugar del intelectual tradicional, proveniente del mundo de las letras o las humanidades, redefiniendo lo que somos y comenzando a revelar así de forma clara el sentido último de nuestras vidas. El progreso científico nos llevaría a la superación de todas las dependencias. La razón científica sería un poder del bien y para el bien. La ciencia permitiría construir un mundo nuevo, el mundo del hombre.

El neurocientífico de origen portugués, Antonio Damasio (1944-...), director del Instituto del Cerebro y la Creatividad en la Universidad del Sur de California, en Los Ángeles, parece moverse en una perspectiva semejante. Analiza la evolución de la consciencia a través de un viaje desde las primeras bacterias hace cuatro mil millones de años hasta la creación de la inteligencia artificial en la actualidad, sin necesidad de recurrir a ningún fundamento fuera de la naturaleza<sup>10</sup>.

El progreso de las ciencias naturales, de las ciencias positivas, ha vaciado poco a poco de contenido la dimensión espiritual del hombre, reduciéndola a una suerte de ficción inútil.

Por otra parte no faltan quienes interpretan al hombre, lo mismo que a cualquier otro sistema natural, como una máquina. El modelo conceptual de la máquina, es decir, el enfoque técnico-científico, bastaría para conocer o explicar al hombre. Volveríamos, en cierto modo, a la posición del médico francés Lamettrie (1709-1751) en su libro *El hombre máquina*. La invención de los ordenadores ha renovado el modelo y ha llevado a entender al hombre conforme al modelo del ordenador.

En los últimos años percibo que algunos han desatado un optimismo sin límites. Hablan de transhumanismo y posthumanismo, de la superación de la especie humana: de ir, gracias a la ingeniería genética, las neurociencias y la inteligencia artificial, más allá del hombre, de la especie humana. Podríamos intervenir de manera decisiva en la evolución de nuestra especie hasta superarla.

Lo que busca el transhumanismo tecnocientífico, en última instancia, es «la superación tecnológica del ser humano y su conversión en un (ciber)organismo

10 *Sentir y saber. El camino de la consciencia*. Traducción de Joandomènec Ros. Barcelona: Destino (Planeta), 2021.



genéticamente rediseñado y potenciado»<sup>11</sup>. «Como nuevos titanes, seremos entonces lo que queramos ser»<sup>12</sup>. Gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, el futuro sería puesto irremisiblemente en nuestras manos. Notamos que se abre paso una confianza en el progreso ilimitado de la ciencia y de la técnica. Estaríamos iniciando la revolución definitiva en la historia humana.

La tecnociencia, en la órbita de lo que se llama «transhumanismo» y «post-humanismo», hace grandes promesas: la inmortalidad en este mundo en permanente juventud y salud; una inteligencia millones de veces superior a la que tenemos; ser completamente inmunes a la depresión o a la simple falta de ánimo; poder disfrutar del sexo, de la comida y del arte con una intensidad que hoy nos resulta inimaginable; disfrutar de nuevas capacidades sensoriales; poder respirar bajo el agua y obtener nutrientes mediante la fotosíntesis como las plantas; aprender a tocar el piano o a hablar un idioma colocando un simple implante en nuestro cerebro; descargar todo el contenido de nuestra mente en un ordenador; disponer de prótesis biónicas reemplazables, controladas directamente por nuestro cerebro, que nos permitirían desplegar capacidades físicas y mentales muy lejos de las accesibles para cualquier ser humano; vivir en una sociedad compuesta por individuos moralmente mejorados, capaces de captar de forma inmediata el sufrimiento de los demás y de actuar eficazmente para erradicar su causa; disfrutar de espectáculos deportivos en los que las habilidades físicas de los participantes fueran muy superiores a las de los deportistas de élite actuales; fundirnos con todos los demás seres inteligentes del universo, incluidos los que crearemos nosotros, en una superinteligencia cósmica, omnipresente, que todo lo observa y ordena. Algunas de esas promesas, como las de las prótesis mecánicas controladas por el cerebro, son ya una realidad cumplida, al menos en sus fases iniciales. La muerte se estaría convirtiendo en un problema técnico, no sería un destino, una condición básica e inexorable de nuestra condición humana, tal como las religiones y las filosofías nos han venido enseñando. El transhumanismo intentaría «transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología»<sup>13</sup>.

Las religiones y las filosofías han procurado orientarnos sobre el sentido y el fundamento de lo existente. ¿Por qué y para qué hay cosas? ¿Por qué y para qué existimos nosotros? Hoy abundan los que piensan que se perdieron en relatos y construcciones conceptuales o imaginarias sin fundamento.

Sólo las ciencias empíricas o positivas servirían para orientarnos en ese mundo de niebla. ¿Son fiables sus razones? ¿Podemos concebir un humanismo

11 DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017, 45.

12 Ib. 49.

13 Ib. 40.

que se desarrolle exclusivamente en el horizonte de las ciencias positivas? ¿Pueden los científicos revelar de forma clara el sentido de nuestras vidas?

Los interrogantes apuntan a lo que ha constituido durante más de veinte siglos el núcleo de nuestra cultura. ¿Ha sido o va a ser superado lo que se ha llamado y se llama hoy humanismo? ¿Va a ser sustituida la actual especie humana por otra u otras especies, frutos de la biotecnología? ¿Estamos al final de la aventura humana? ¿Nos veremos obligados a sustituir las concepciones religiosas y filosóficas del hombre por las concepciones científicas o científico-técnicas?

El humanismo de Agustín es claramente incompatible con el humanismo científico que hoy se impone arrolladoramente a partir del avance de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas. Habría llegado el momento de acogernos, sin objeciones, a los humanismos seculares y ateos de base científica, de confiarnos a la realidad que investigan las ciencias empíricas.

### 3. CRÍTICA DEL HUMANISMO CIENTÍFICO

Mi crítica del humanismo científico, sobre todo en la figura de lo que se llama «nuevo humanismo», se orienta a prevenir sobre las amenazas que se ciernen sobre nuestro futuro. En nombre de la ciencia se está abriendo paso un anti-humanismo disfrazado de humanismo. Su consideración desnuda nos descubre sus deficiencias. Bajo el nombre de ciencia se nos intenta vender un cientifismo alicorto y desesperanzado.

La ciencia como camino para conocer el sentido y la realidad total del hombre desemboca en la frustración. En realidad, se atisba un mundo parecido al que describen Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz* (*Brave New World*, 1932) y Burrhus Frederic Skinner en su libro *Más allá de la libertad y la dignidad* (*Beyond Freedom and Dignity*, 1971). Las ciencias dejan al hombre y al mundo sin sentido y fundamento. Algo que intuyó sagazmente Wittgenstein: «Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución. [...]. Sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido ni siquiera rozado»<sup>14</sup>. Y un auténtico humanismo no puede prescindir de ese problema.

Se equivocan los que han pensado o piensan que la ciencia sólo contribuye al bien del hombre. La ciencia puede humanizar y destruir al hombre. El código de la ciencia no sería éticamente bueno, de modo que su corrupción implicaría una corrupción de la ciencia. Opino, al contrario, que el bien y el mal están en el hombre que hace ciencia. Una persona buena y una persona mala pueden

14 *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza 1973, 6.432-6.52.

ser profesionalmente excelentes científicos. Su calidad moral no interfiere en su capacidad de utilizar correctamente el método científico.

La ciencia no se corrompe cuando se pone al servicio de la destrucción, del privilegio, de la opresión. Esta convicción nace del famoso mito decimonónico del «progreso», al que aún siguen aferrados algunos filósofos. El código moral que rige la búsqueda y difusión de la verdad científica no tiene por qué exigir una orientación ética respetuosa y promotora de la persona humana, considerándola siempre como un fin y no simplemente como un medio. Sobre el valor absoluto de la persona humana, las ciencias, incluidas las ciencias humanas, no nos enseñan nada.

La expresión humanismo científico se presta a malentendidos. Algunos piensan que desde las ciencias positivas podemos elaborar una concepción adecuada del hombre y de la cultura. Los métodos de las ciencias empíricas han sido considerados injustificadamente como los únicos disponibles para alcanzar la objetividad en el conocimiento, de modo que el mundo interior de la persona ha sido identificado con la esfera de la subjetividad, concebida como una barrera que nos separa de lo real y nos impide conocerlo. En consecuencia, la ciencia ha desplazado el mundo interior. Los viejos métodos de la interioridad casi sólo han podido sobrevivir reclusos en el ámbito religioso.

Las ciencias no explican el mundo interior de las personas. Sus métodos, tan eficaces para explorar la naturaleza, el mundo exterior, no sirven para ese otro mundo. La crisis del hombre contemporáneo se agudiza cuando busca exclusivamente en la ciencia la respuesta a sus preguntas, olvidando que en cada persona se abren interrogantes para los que no bastan las respuestas científicas. Las ciencias no son el final del camino del conocimiento humano, pues no llegan al fondo de la naturaleza ni al fondo de la persona. Todas las proposiciones científicas se refieren a un ámbito parcial y provisional de fenómenos.

El «nuevo humanismo», del que hablan algunos, que sólo reconoce a las ciencias como fuente de conocimiento e inspiración, no ofrece razones suficientes para una esperanza trascendente o una vida responsable. Ética y religión, dos elementos tan centrales en muchos humanismos, son siempre mundos que, en sus aspectos nucleares, quedan más allá de la ciencia. Baste un dato. Desde la ciencia no puede hablarse de libertad, y sin libertad no hay derechos y deberes, virtudes y vicios, ética individual y ética social.

La exploración de la inquietud sin límites, del deseo de lo físicamente imposible que se aloja en la dimensión interior de la persona, no corresponde a las ciencias positivas. Entre otras cosas no queremos morir. La rebelión contra la muerte nace de lo más íntimo de la existencia humana. Y prestar atención a la dimensión interior del hombre, de las personas, la única realidad humana que existe, nos hace avanzar más allá de los objetos de las ciencias positivas.

Vamos siendo conscientes de los nefastos efectos secundarios de un desarrollo económico y técnico imprudente, desbocado. La esperanza en una prosperidad ilimitada se derrumbó. Caímos en cuenta de los límites de las técnicas biológicas y de su aplicación a la medicina. Los humanismos y transhumanismos que se atisbaban tan prometedores parecen fallar. La muerte sigue estando ahí presente como horizonte último de la vida humana.

Aceptando que un humanismo actual no puede ponerse de espaldas a la ciencia, que la permeabilidad entre ciencias y humanismo se ha convertido en una exigencia de nuestro tiempo, no se ha de incurrir en el oscurantismo pseudocientífico, en la aplicación de la ciencia a ámbitos que no le corresponden. Es decir, la razón humana no se reduce a la razón científico-técnica. Recordemos las advertencias de algunos pensadores del siglo XX sobre los límites de ese tipo de razón. Aún son iluminadores, por ejemplo, muchos escritos de Husserl, Romano Guardini, Marcuse, Ortega y Gasset, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Zubiri y Augusto Andrés Ortega.

Tras los problemas que el transhumanismo y el humanismo científico reduccionista plantean está el peligro de una absolutización de la ciencia. ¿Hasta dónde pueden llegar las promesas de las tecnociencias (neurotécnicas, ingeniería genética, inteligencia artificial)? En el fondo se halla el problema del alcance de las tecnociencias, pues, al final, el transhumanismo, en lo que parecen atribuirle de más propio, se fundamenta en las modificaciones que introducen las nuevas tecnologías en la vida humana. Y, sin menospreciarlas, es importante relativizar el alcance de las ciencias empíricas, entre las que figuran la neurociencia y las tecnociencias.

Dentro de su ámbito solo cabe una concepción superficial de la realidad humana y del destino humano. No nos extrañe, por esto, que las grandes promesas de las tecnociencias en el momento actual hayan desencadenado un proceso de deshumanización creciente. Lo cual no tendría por qué suceder, si reflexionáramos sobre el sujeto que está implícita o explícitamente en el origen y desarrollo de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas: la persona creadora, autoconsciente y libre, abierta a los otros, en su ser y actividad.

A la hora de enfrentarnos con los resultados de las ciencias naturales y las ciencias humanas, y las ciencias técnicas es necesario caer en cuenta del nivel en que se mueven. ¿Tenemos la capacidad de hacernos preguntas más allá de las ciencias empíricas? El positivismo científico está cerrando los horizontes de la realidad, como si pudiéramos asegurar que sólo existe lo que entra dentro del horizonte de nuestra experiencia del mundo físico o material.

Más allá de las máquinas, por perfectas que sean, y de las ciencias empíricas, por desarrolladas que estén, se halla o late el sujeto autoconsciente y libre, dotado de capacidad creadora, que programa las máquinas y el desarrollo de las ciencias empíricas. Lo que se ve no nos autoriza a negar todo tipo de realidad

a lo que no se ve. Somos los creadores de las ciencias y de las tecnologías. Por tanto nos encontramos más allá de ellas.

Ningún progreso científico o técnico basta para negarnos la capacidad de hacernos preguntas sobre aquello que está más allá de lo que vemos y experimentamos en el mundo de los cuerpos. Las propuestas tecnófilas del transhumanismo tienen poco que ver con la concepción del hombre o del mejoramiento humano tal como lo concibió la mayoría de los grandes filósofos de Occidente. Con razón un notable número de replicas bien informadas, provenientes de diversas orientaciones filosóficas, ha empezado a rebatir, en muchos de sus argumentos, al discurso transhumanista.

En cuanto que la realidad humana concreta, las personas, no puede ser reducida a lo que han investigado o pueden investigar las ciencias positivas, el nuevo humanismo carece de fundamento suficiente. Parece que nos ofrece últimas respuestas a últimas preguntas. Pero la ciencia no ha despejado ni nunca despejará completamente la niebla que envuelve a la existencia humana respecto a las últimas preguntas. Y la acumulación de investigaciones científicas hace esa niebla cada vez más densa<sup>15</sup>.

A medida que este humanismo avanza, Dios desaparece del horizonte de la cultura. En realidad, todo humanismo científico, cuando se concibe como auto-suficiente, es ciego para cualquier respuesta de tipo teísta a las preguntas últimas. Le van unidos indisolublemente el materialismo y el ateísmo o, al menos, el agnosticismo.

Además, por conceder la primacía teórica y práctica a la ciencia, despoja al hombre de lo que le es más propio: de su dimensión intencional y moral. Pero un hombre despojado de su dimensión intencional y moral deja de ser hombre. Como expone lúcidamente Evandro Agazzi<sup>16</sup>, el ser humano encuentra en la experiencia de sí mismo las razones para no aceptar su reducción a la naturaleza exterior, o sea, a *objeto de las ciencias positivas*. El hombre es capaz de interiorizar el mundo exterior a pesar de no identificarse ontológicamente con él.

Todo ser humano percibe que hay unos seres que poseen esta capacidad de representar objetos abstractos como los conceptos, los fines y las obligaciones, y que otros no la poseen. ¿Cómo sabe esto? Porque puede referirse a estas representaciones en su comunicación con los demás y ser comprendido por ellos, mientras que tales interacciones no son posibles con los seres inanimados ni con los animales o los productos de la tecnología. Cuando nos encontramos cara a cara con una persona, sentimos que somos *interiorizados* por ella del mismo

15 Cada vez resulta más trabajoso remontarse más allá de nuestros conocimientos positivos. Galileo, Newton y Leibniz, tres grandes iniciadores de la ciencia moderna, percibían sin problemas la limitación de lo que el último de ellos llamaba «filosofía experimental».

16 «La imagen actual del hombre y la tecnociencia», en I. MURILLO (Ed.), *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2009, 277-286.

modo que nosotros la *interiorizamos*. Yo la juzgo y ella me juzga. Lo cual no sucede con una computadora, con una planta o (salvo superficialmente) con un animal.

Sin interioridad no hay hombre. Pues nos distinguimos del resto de los seres vivos y, con mayor razón de los objetos inanimados, incluyendo las «máquinas pensantes», por la interioridad objetiva o intencionalidad en sus formas más altas: reflexión, autoconciencia, comunicación verbal, elaboración simbólica, capacidad de considerar lo abstracto y lo posible, conciencia moral, libertad de autodeterminación, sentido de la trascendencia.

En las ciencias positivas la razón se hace ciega para esa dimensión interior. Y para que dicha razón se convierta en una razón realmente humana, ha de integrarse en una razón capaz de discernir entre el bien y el mal. El progreso material, para ser progreso humano, necesita ser dirigido desde la razón moral. Nos dice Benedicto XVI en su encíclica *Spe Salvi* que la razón sólo se vuelve humana «si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma»<sup>17</sup>. Ese más allá es filosófico y teológico. En caso contrario, la situación del hombre se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación. Las experiencias del siglo XX han hecho que reconozcamos la ambigüedad del progreso científico-técnico, que puede convertirse en una amenaza para el hombre.

Una interpretación tecno-científica del hombre lo priva de un aspecto esencial de su identidad: la conciencia de su propia libertad, sin la cual pierde sentido la moralidad, todo proyecto de vida, la responsabilidad, la dignidad, los derechos humanos. En nombre de la ciencia, hemos asistido a una deshumanización del hombre, a una descomposición de lo propiamente humano. Cada vez más hombres sólo se atienen a lo físico, biológico, psicológico y sociológico.

Los primeros planos se convierten en fundamento exclusivo de la cultura, en principio y fundamento de la vida humana. En nombre de la ciencia se ha vaciado de sentido la existencia humana. Cuando la ciencia se convierte en una concepción general del mundo y de la vida, se excluyen las cuestiones del sentido de la existencia, suplantando así a la filosofía y a la religión, eliminando la dimensión moral del hombre. Un humanismo pretendidamente fundamentado en la ciencia está vacío de finalidad y de valores éticos. No habría límites morales.

Buen ejemplo de los callejones sin salida a los que conduce el cientifismo son las posiciones de Mario Bunge (1919-2020)<sup>18</sup> y de Jesús Mosterín (1941-

17 *Spe Salvi*, n. 23

18 *Ciencia y ética* (Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 31982) y *Materialismo y ciencia* (Barcelona: Ariel, 1981).

2017)<sup>19</sup>. Según su punto de vista, la estrategia para conseguir vivir lo mejor posible es la racionalidad o la optimización de la eficacia en la obtención de los fines. Su análisis de la racionalidad en relación con la acción humana involucra varios de los temas centrales de la filosofía: la creencia y el conocimiento, la intención y la acción, los fines y los medios, la teoría y la praxis. Se muestran empiristas convencidos.

No se podría constatar más realidad que aquella de la que tenemos experiencia en este mundo. Los hombres no somos más que animales evolucionados. Por supuesto no tendría sentido acudir a Dios para fundamentar la ética. Lo que se llama «ética» es un pragmatismo o utilitarismo puro y duro. ¿Y si un tercio de la humanidad considera que la consecución de su felicidad exige con notable probabilidad el exterminio de los otros dos tercios? ¿En virtud de qué podríamos juzgar inaceptable esa opinión? En suelo europeo, con motivaciones racionales, durante el siglo XX, han sido masacrados millones de inocentes.

Todo hombre, sin embargo, es capaz de emitir un juicio según el cual existe el *deber* de hacer el bien o de evitar el mal. Lo cual no radica en el mundo de la ciencia y la tecnología. Quiere esto decir que cualquier interpretación del hombre que lo reduzca a una máquina o a fenómenos naturales, perturba profundamente su identidad, ya que deja sin sentido su dimensión moral; sólo sirve para dar razón de los aspectos de su naturaleza que tiene en común con los otros seres naturales, que corresponde a lo que está *fuera* de su interioridad.

No es cierto, pues, que el hombre se encuentre a sí mismo en el mundo técnico que le rodea. Quiere esto decir que es ilegítimo interpretar al hombre de acuerdo con los modelos de sus productos técnicos. Una máquina (calculadora) manipula unos signos materiales según unas determinadas reglas, ejecutando determinadas operaciones. Pero no sería adecuado afirmar que la máquina ha demostrado algo, pues no dispone de una intencionalidad que le permita darse cuenta de que ha probado la verdad de la conclusión a partir de las premisas.

Con razón el hombre contemporáneo tiene la sensación de que ha perdido su identidad cuando se le invita a considerarse como una *máquina pensante*. El que se puedan imitar ciertas operaciones mentales por medio de máquinas (inteligencia artificial) no implica que el pensamiento se comporte como una máquina, ya que ninguna máquina tiene la capacidad de sustituir la dimensión típicamente humana de la intencionalidad.

Las creaciones científicas suscitan en nosotros preguntas que no pueden responderse desde la misma ciencia. Por medio de los métodos científicos no podemos conocer la existencia humana en cuyo seno surge la ciencia.

19 *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Esta obra incorpora y desarrolla el contenido de su libro *Racionalidad y acción humana*, publicado el año 1978 en la misma editorial.

Después de lo que he reflexionado anteriormente, podemos concluir que es imposible un humanismo científico. Lo curioso de nuestra situación es que, a la vez que asistimos, sobre todo en Occidente, a una reducción progresiva del hombre al estatus de un ser natural cualquiera o de una máquina, con lo que se volatilizan las razones para afirmar la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales, nos dedicamos a celebrar la *dignidad* del hombre y hacer declaraciones solemnes sobre los *derechos humanos*. No tiene sentido afirmar que se debe respetar a una máquina. Con respecto a una máquina, la actitud racional es la de explotarla al máximo.

#### 4. POSIBLES CAMINOS HACIA UN HUMANISMO ACTUAL EN LA ÉPOCA DE LA CIENCIA

Mi crítica del humanismo científico no implica un rechazo de la ciencia. No me opongo a la ciencia, sino al cientificismo, a la filosofía positivista y naturalista que se nos brinda como si fuese auténtica ciencia. Soy consciente de que la ciencia pertenece a las raíces culturales de Europa y de Occidente, de que la ciencia ha sido un motor de progreso y lo sigue siendo. El hombre se perfecciona también con la ciencia. Un humanismo que fuese hoy incapaz de integrar las aportaciones de la ciencia sería, por esto, un humanismo anacrónico e incompleto.

Sin duda, un humanismo actual recibe siempre la impronta de la ciencia. Ésta ha introducido mejoras extraordinarias en la vida humana a través de la técnica. Todos somos testigos de los adelantos y ventajas que hemos experimentado en los medios de transporte, en las comunicaciones audiovisuales, en la producción de alimentos, en el diagnóstico y curación de enfermedades, etc. También, gracias a ella, hemos avanzado en el conocimiento de la naturaleza y del hombre.

Añadamos, además, que la puerta única para poder penetrar en muchas profesiones es hoy la educación científica. La misma enseñanza de las ciencias se ha convertido, por esto, en una profesión a la que se dedican millones de personas en nuestro mundo.

Pero insisto: cruzarían las fronteras de la ciencia, aventurándose por ámbitos que escapan por principio a la investigación científica, cuantos sostienen que una biología de la mente y unos avances de la física, de la tecnología informática, la genética, la neurobiología, la ingeniería y la química de los materiales agotan o pueden agotar nuestro conocimiento del hombre. La persona nunca es reducible a lo que investigan las ciencias.

A principios del siglo XXI necesitamos ciertamente tomar en consideración el campo de la ciencia. Pero la filosofía y la poesía y la religión no son reducibles al saber científico. Ciencia, arte, filosofía y religión son ámbitos complementarios



dentro de ese humanismo abierto e integrador, que aquí defiendo. Un humanismo que intenta abarcar lo exterior y lo interior, el cuerpo y el espíritu, el individuo y la sociedad, el hombre y Dios. En este tipo de humanismo se reconoce la dignidad de las personas y su proyección social y trascendente, la ciencia no es el último fundamento de nuestros conocimientos, y se pone el progreso científico-técnico al servicio del hombre.

Los caminos de la ciencia son caminos del hombre. Su investigación no carece, pues, de interés humano. Las distintas ciencias sirven para perfeccionar la inteligencia humana, nos permiten llegar a un conocimiento cada vez más completo de la naturaleza y de la cultura, y facilitan nuestra vida transformando nuestra circunstancia física y social.

A fin de evitar la impresión de una valoración negativa de la ciencia, he querido aludir a las aportaciones de la ciencia a un humanismo actual. Es indudable que podemos investigar al hombre desde una perspectiva científica y a la ciencia desde una perspectiva antropológica. Que el humanismo científico, tomado en el sentido del «nuevo humanismo» o en sentido cientificista, carezca de fundamento suficiente, no significa que un humanismo pueda ser hoy plenamente actual sin integrar muchas aportaciones de las ciencias positivas. Incluso tiene sentido hablar de humanismo científico si con esa expresión indicamos la dimensión humana de la ciencia, de la razón científica.

Pero cuando tal humanismo se entiende como una concepción del hombre exclusivamente inspirada en la ciencia y excluyente de cualquier otra perspectiva, entonces se nos plantea el problema de si es compatible con un auténtico humanismo. La ciencia nace del fondo interior de la persona, es una de las actividades que el hombre hace en su vida, una de sus más brillantes creaciones. Pienso que ni la ciencia ni la tecnología tienen por qué ser un elemento negativo opuesto al humanismo, ya que tanto la una como la otra son producto y creación humana.

Al final la ciencia, en cuanto es conocimiento, nos remite a la interioridad de las personas. Únicamente la reflexión nos permitiría dar razón de la ciencia. Habría que reconquistar la idea de una *interioridad objetiva*, una realidad que todos los hombres han experimentado, aunque no se trate de una experiencia sensible. El mundo interior de las personas se puede analizar y explorar utilizando métodos adecuados, de los que ya se valió la cultura occidental (y otras culturas) antes de que se impusieran masivamente las ciencias positivas.

Un humanismo actual debe integrar la ciencia y la libertad, es decir, una perspectiva, abierta a las ciencias positivas (la razón instrumental), y a una interioridad objetiva que haga posible el acceso al valor absoluto de las personas y a Dios. Sólo así nos proporcionará criterios que nos permitan manejar la ciencia al servicio del bienestar humano individual y social, sin cerrar el horizonte de la esperanza trascendente. Más que nunca, hoy necesitamos una reflexión a fondo

sobre la libertad. Sólo hay persona, auténtica humanidad, donde existe la posibilidad de la libertad.

La reflexión de la persona sobre sí misma junto con las aportaciones de la ciencia ha contribuido a que tomemos conciencia de que la libertad radical o libertad de elegir no es incompatible con las limitaciones de la *libertad de acción*. La libertad no se identifica con la libertad de acción y, por tanto, el avance de las ciencias naturales y humanas, que consiste necesariamente en el descubrimiento de nuevos determinismos y condicionamientos de nuestras acciones, nos ayuda a conocer cada vez mejor la realidad concreta de nuestra libertad.

Un científico humanista sería aquel que sabe remitir la ciencia a la conciencia de sí mismo y situarla en el conjunto de la cultura y de lo real. Y es que el por qué de lo que soy tiene distintos niveles y algunos de éstos (el físico, el biológico, el psicológico y el sociológico) los investigan las ciencias. Hasta habría que aceptar el hecho patente de que las nuevas ciencias y tecnologías abren nuevas posibilidades al humanismo.

Vale la pena reflexionar sobre la posibilidad de avanzar hacia un humanismo integrador de todo lo que hace que el hombre ande por caminos de excelencia, aun reconociendo sus límites y fragilidades. Un humanismo en nuestra situación histórica debería ser capaz de integrar el cuerpo y el espíritu, la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la ciencia y la religión, la filosofía y la teología.

Prefiero hablar de humanismo *integrador* y no *integral*. Pues el término «integral» sugiere la idea de completo, y, en cuanto que todo auténtico humanismo implica la libertad y la imperfección humana, un humanismo nunca puede ser completo. Sólo Dios es completo, porque lo abarca todo, también todas las criaturas, el universo entero.

El principal objetivo de un humanismo integrador, el que defiendo, es que pretende hacer suyas todas las verdaderas preguntas y todas las respuestas verdaderas sobre el hombre, sobre su ser, sobre sus ideales y sobre el sentido de su existencia. La renovación del humanismo no puede avanzar por caminos reduccionistas, sino abiertos a todas las aportaciones que puedan enriquecerlo desde una perspectiva teórica y práctica. La perspectiva integradora me parece el enfoque más deseable para la renovación del humanismo en nuestro tiempo. En mi concepción del humanismo no excluyo nada de lo que pueda contribuir a un mejor conocimiento y perfeccionamiento del hombre.

En mi concepción del hombre entra el cuerpo, su pertenencia a la naturaleza, y el espíritu (la autoconciencia de sí mismo, del universo y de Dios). Todo verdadero humanismo, por tanto, se fundamenta en la dimensión exterior o corpórea e interior o espiritual de las personas. Y parece razonable pensar que el hombre ha surgido, por un proceso evolutivo sorprendente, en el seno de una naturaleza que nos remite más allá de lo finito, hacia lo infinito, hacia un fundamento personal infinito. Para los cristianos ese fundamento es el Dios Amor, al

que llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo, que siempre queda infinitamente más allá de nuestro conocimiento y lenguaje. Sin el Dios creador no habría modo razonable de fundamentar un humanismo integrador de todo lo bueno, verdadero y bello que nos sale al encuentro, a pesar de todos los materialismos, idealismos, panteísmos y cientifismos de los dos últimos siglos<sup>20</sup>.

El error de algunos humanismos no consiste en afirmar el alto valor del hombre, sino «en tender a considerar al hombre como bastándose a sí mismo»<sup>21</sup>. Sin duda podemos organizar nuestro mundo sin Dios, puesto que hay en el hombre suficiente riqueza para desarrollar un humanismo sin Dios. No obstante, lleva razón Henri de Lubac, sin Dios no podemos organizarlo más que contra el hombre<sup>22</sup>.

Un humanismo ateo sería un humanismo inhumano. Al no haber nada que trascienda al hombre, éste quedaría sumamente empobrecido. Le faltaría algo fundamental: la apertura a lo que es mayor que nosotros, al Misterio trascendente. Tatiana Góricheva, educada en el ateísmo marxista, ha comprendido la enorme pérdida que supone la carencia de esta apertura a la trascendencia religiosa: «La trascendencia ha quedado anulada. Una insoportable simpleza ha venido a ocupar su puesto. Donde no hay metafísica reina lo trivial»<sup>23</sup>.

Hay que añadir algo más en relación con la actual situación cultural. Uno de los significados del fenómeno actual de la secularización y, más ampliamente, de la desacralización estriba en que el hombre toma conciencia de su consistencia propia y de la consistencia 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»<sup>24</sup>.

Se puede ser inteligentemente ateo o agnóstico. Debido a su rica consistencia, podemos pararnos en lo penúltimo, como si fuese la última realidad. Sin embargo, no puede negarse, a pesar de todo, que la reflexión humana, 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 suficiente, puede conducirnos también a descubrir que el hombre, igual que el resto del cosmos, es una pregunta abierta sobre un horizonte de Misterio, que hunde sus raíces en un Misterio insondable.

20 Reconozco que esta afirmación juega aquí el papel de algo parecido a un postulado, pues no puedo detenerme a justificarla. En cierto modo, muchos de los escritos de Teilhard de Chardin nos pueden ayudar a profundizar en las razones que la apoyan.

21 BERDIAEV, N., *Reino del espíritu y reino del César*. Madrid: Aguilar, 31964, 42.

22 *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Encuentro, 1990, 11.

23 *La incansable búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Herder, 1990, 79.

24 *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 31985, 12.

Para concebir legítimamente un humanismo no considero necesario que un filósofo sea ateo o agnóstico, como muchos han pensado y piensan. En el siglo XIX, Comte, Marx y Nietzsche, y, en los siglos XX y XXI, Russell, Ayer, Sartre, Levy Strauss, Onfray, Dawkins y otros pretendieron concebir y organizar la vida humana sin contar con Dios. A ellos hay que añadir la multitud de filósofos naturalistas y científicas, para los que sólo existe la naturaleza, ajenos totalmente al mundo de lo religioso y sobrenatural; aunque no todos los científicos se han declarado naturalistas y científicas, y no les faltan motivos para ello. Heidegger, con una pequeña frase, «la ciencia no piensa», abre un inmenso espacio a nuestra razón más allá de la ciencia. Nuestra razón no se identifica con la razón científica y técnica.

Un humanismo actual, tal como lo concibo, puede integrar también razonablemente todo lo que favorece la esperanza. Sería un humanismo esperanzador, capaz de refundar la esperanza<sup>25</sup>. En el fondo late la pregunta por el sentido de la vida humana. Necesitamos saber cuáles son las razones últimas de nuestro ser y de nuestro actuar. El que los humanismos se declaren ateos, agnósticos o abiertos a la trascendencia religiosa tiene que ver con esto<sup>26</sup>. La autoconciencia humana remite siempre, si no se la mutila, a una trascendencia.

Trascendencia que 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 hombre en un simple medio para la consecución de una futura sociedad sin alienación o de un futuro superhombre. En la interpretación teológica del primero, por el contrario, la autotrascendencia del hombre le abre cognoscitiva y volitivamente hacia un Absoluto que no es alcanzable desde la naturaleza. El hombre no es, por tanto, un simple medio para realizar el Absoluto. Sus palabras expresan este pensamiento con precisión y claridad: «Por naturaleza es innato a todos los hombres el deseo de conocer las causas de lo que ven; de donde por la admiración de las cosas que veían y cuyas causas estaban ocultas empezaron los hombres a filosofar. Al encontrar la causa, descansaban. Pero la curiosidad no descansa hasta que llega a la causa primera, y entonces juzgamos que sabemos perfectamente, cuando conocemos la primera causa. Por tanto el hombre desea conocer la primera causa como último fin. Ahora bien, la primera causa de todo es Dios. Es, pues, el último fin del hombre conocer a Dios»<sup>27</sup>.

Cuando el hombre busca el sentido último, sabiéndolo o sin saberlo, está buscando a Dios. Así lo comprendieron, por ejemplo, el científico Albert Einstein, el teólogo Paul Tillich y el filósofo Ludwig Wittgenstein. El primero afirma

25 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.

26 MURILLO, Ildelfonso, "Dimensión religiosa de los humanismos". *Naturaleza y Gracia*, 54, 2007, 175-198.

27 *Suma contra los gentiles*, III, cap. XXV.

que aquel que ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso. El segundo sostiene que ser religioso «significa plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de su existencia». El tercero escribe: «creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido».

Existe en la persona humana una dimensión absoluta de pregunta y deseo que no se da en los otros seres naturales de los que tenemos experiencia. Todo hombre tiene o busca su Absoluto. La historia de los mitos y de las religiones es la historia humana de la búsqueda incesante del fundamento último de su ser y de su existir. Cuestión distinta es cómo cada persona se representa el Absoluto.

Si reflexionamos sobre lo que acontece en nuestra situación histórica, nos damos cuenta de que no todos los caminos conducen hacia un humanismo verdaderamente esperanzador, que resiste incluso cuando nos enfrentamos con nuestra propia muerte. Sin hablar de aquello que es más que el hombre, no podemos responder satisfactoriamente a la pregunta por el modo como puede o debe realizarse la autoconstrucción humana.

Para dar firmeza y profundidad a un humanismo, y para fundamentar su dimensión práctica, no siempre basta la maravilla que somos. La ética *absoluta* del amor al prójimo no creo que pueda darse sin presuponer un fundamento teológico que la sustente. Sólo a la luz de Dios, donde radica en último término la dignidad humana, podríamos afirmar absolutamente al otro hombre (a la otra persona).

La conciencia de la excelencia humana tiene que reconocer sus límites. Nuestros deseos y aspiraciones pueden no tener límites, pero su realización depende de condicionamientos o límites que nos resultan infranqueables. Nuestra perfección hemos de buscarla dentro de lo que nuestra naturaleza nos permite y tomar conciencia de que nuestra plenitud sólo está en manos de Dios.

Creer en Dios significa abrir nuestra existencia hacia un ámbito de posibilidades infinitas. Un humanismo actual no tiene por qué cerrarse al Dios Creador y Salvador del Cristianismo, el mejor camino que conozco para fortalecer nuestra apertura a una esperanza sin límites. Mi concepción del humanismo está abierta al fundamento último, a un Dios que fundamenta la esperanza. Agustín estuvo plenamente convencido de su Verdad.

Mi pretensión ha sido la de mantenerme alejado tanto de los que consideran a la ciencia como el único camino para construir un humanismo actual como de los que piensan que la ciencia no tiene nada que aportar a un auténtico humanismo. En un humanismo actual, a fin de que pueda ser *humanismo* y *actual*, deben converger elementos provenientes, al menos, de la filosofía, la religión y la ciencia.

## 5. SAN AGUSTÍN Y NOSOTROS

El humanismo de las *Confesiones* de Agustín sintoniza básicamente con ese humanismo actual al que me acabo de referir, capaz de integrar todo lo que de verdadero, bueno y bello ha habido y hay en la ciencia, la filosofía, la religión y el arte. Creo que si Agustín viviera en nuestro tiempo, estaría fundamentalmente de acuerdo con esta manera de concebir el humanismo.

Hay verdad más allá de lo que han investigado o pueden investigar las ciencias empíricas con sus métodos. Sus métodos no pueden demostrar que no la haya. ¿Y por qué no la va a haber si es lo más razonable? Richard Dawkins ha convertido al azar, vestido con el ropaje darwiniano de la selección natural, en el ser más poderoso e inteligente que podemos imaginar, capaz de hacer un cerebro a pesar de toda su fabulosa complejidad.

Tras la naturaleza humana, tras el universo que investigan las ciencias empíricas, aún hoy, muchos ven abrirse un Misterio personal insondable, al que conciben como origen de la naturaleza y fin último del hombre. El que el hombre haya surgido en el seno de la naturaleza por un proceso evolutivo, según una probable hipótesis científica, no significa que el objetivo último de la vida humana esté dentro de sus fronteras.

Agustín creyó que Dios nos había enviado un Mediador, Cristo, para que nos ayudara a conseguir nuestra plenitud, nuestra salvación. Y quizás no le falta razón. Todavía en el siglo XXI nos podemos preguntar, razonablemente, si las personas que vivimos en este mundo hemos de resignarnos sin más a terminar nuestra vida, la de cada uno, con la muerte.

Los humanismos ateos, incluido el «nuevo humanismo», son, en definitiva, humanismos sin esperanza. El humanismo cristiano de Agustín, en cambio, nos invita a superar el naturalismo ateo y desesperanzado, a esperar que Dios, no sabemos cómo, nos mantiene vivos cuando nuestro cuerpo se descompone o deja de funcionar. Dios no quiere que muramos para siempre.

Por lo expuesto anteriormente, pienso que es razonable un humanismo integrador, abierto a la esperanza, en la época de la ciencia, a pesar de toda nuestra fragilidad. La fe razonable en el Dios Creador y Salvador del Cristianismo contribuye a fortalecer, en un humanismo, la apertura a una esperanza sin límites.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAZZI, Evandro, «La imagen actual del hombre y la tecnociencia», en I. MURILLO (Ed.), *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2009, 277-286.
- AGUSTÍN (SAN), *Las Confesiones*. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O. S. A. 3ª ed. Madrid: BAC, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Confesiones*. Traducción de José Cosgaya, O.S.A. 2ª ed. Madrid: BAC, 1988.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *REGIO MEDIA SALUTIS. Imagen del hombre y su puesto en la creación*. San Agustín.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*. Madrid: San Pablo, 2007.
- BERDIAEV, N., *Reino del espíritu y reino del César*. 3ª ed. Madrid: Aguilar, 1964.
- BROCKMAN, John, *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 2007.
- BUNGE, Mario, *Ciencia y ética*. 3ª ed. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel, 1981.
- COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, Tome Premier. París: Bachelier, 1830.
- DAMASIO, Antonio, *Sentir y saber. El camino de la consciencia*. Barcelona: Destino (Planeta), 2021.
- DOLBY, María Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2002.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- GÓRICHEVA, Tatiana, *La incansable búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Herder, 1990.
- LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Encuentro, 1990.
- MOSTERÍN, Jesús, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- MURILLO, Ildelfonso, «Dimensión religiosa de los humanismos». *Naturaleza y Gracia*, 54, 2007, 175-198.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC, 1952.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza 1973.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. 3ª ed. Madrid: Alianza, 1985.

