

HUMANISMO INTEGRAL*

Hacia una comprensión de la libertad

Lic. Paul Gamarra Yáñez

Docente del Departamento de Filosofía y Teología

Como se ha solicitado por la Dirección de Estudios Generales de esta institución, hoy compartiremos nuestras reflexiones en tomo al Humanismo Cristiano.

El tema de por sí es motivo de cuestionamiento, pues, al parecer existen razones para pensar que el cristianismo no es un humanismo, y el humanismo no podría ser cristiano.

Lo primero es sencillo de discriminar. El cristianismo es una religión revelada, por lo tanto, en ella tiene más que ver la libre opción de creer o no. Implica la invitación por parte de Dios a llevar una vida acorde con su voluntad, y la libre aceptación por parte del hombre de responder a este llamado con un acto voluntario de fe. No podría ser un humanismo, entonces, si por humanismo entendemos aquella corriente moderna o temprano moderna que quiere descubrir para los hombres de entonces el valor del hombre, y colocarlo en el lugar central de la reflexión y la acción, contrariamente a como acontecía en la tardía escolástica medieval.

Este humanismo que adjetivamos como moderno se caracteriza entre otras cosas por su antropocentrismo, queriendo en ello superar el teocentrismo medieval. De los valores humanos el que destaca por encima de los otros es el de la capacidad de razonar. El esfuerzo de razonar por sí mismo, hallando el hombre en ello su

propia autonomía, caracterizará el proyecto moderno, que tantas esperanzas puso en la luz de la razón humana.

Del mismo surge una revaloración del cuerpo humano, de sus apetencias y requerimientos, dejando de ser motivo de pecado para una mente ilustrada y libre como la que nace en aquella época.

En la misma perspectiva moderna se halla la separación entre el orden temporal y el eterno, así también, la separación de la Iglesia del Estado, y finalmente, la separación de la fe y la razón. Esto último es digno de destacar pues este divorcio se gestaría ahí donde surge la doctrina de la doble verdad, la cual, no pudiéndose sostener por más tiempo, terminase en la disociación de ambos términos y su consecuente separación disciplinaria. Por la doctrina de la doble verdad no habría contradicción en que un mismo hombre que guiado por verdades de razón afirmase cosas que contrarían verdades de fe, en las que él mismo crea. Esto ocurrió en las proximidades del siglo XIII cuando los argumentos racionales, de la mano de Aristóteles, conducían a afirmar que el mundo era eterno, no obstante por fe se afirmase que Dios y el mundo no podían ser coeternos.

Por otro lado, la recepción y renovación de los estudios platónicos serán el germen del futuro idealismo moderno, que ennoblecía lo profano, o sencillamente

postula realidades supra celestiales inexistentes, pero cómodas para la imaginación e inteligencias humanas que busca hacer más noble al hombre de lo que en realidad es.

Asimismo, el cultivo de las letras se extiende de manera que universalizada la escritura el saber será depositado en los textos. Resurge con vigor la cultura basada en los libros, la misma que se afianza con el invento de la imprenta. Ahora los libros serán como cofres que guardan con celosos candados cierto poder que el hombre con el uso de su razón podrá abrir y descubrir así el mensaje poderoso de los hombres de letras del pasado y del presente. La universidad moderna se perfila bajo esta estructura de transmisión del conocimiento.

Y si las verdades de razón se abren paso, y las ideas fluyen a través de los tesoros que son los libros, la idea de un saber basado en la autoridad cede el paso a la verdad que se descubre en el diálogo, en la discusión y la consecuente democratización del saber que el proyecto moderno prometió. Reservándose para el fuero privado o interno las cuestiones de fe, que ahora tienen que ver más con un diálogo con un Dios personal, o finalmente, hasta con una moral privada que puede, como no, tener a Dios como su referente.

Para graficar mejor el extremo al que llega el humanismo de tra-

dición moderna nos referiremos brevemente al humanismo existencial de Jean Paul Sartre.

Para Sartre lo que existe, lo único que hay son los seres. No existen ideas, no existen conceptos, sólo existen seres. La conciencia, por ejemplo, se da ahí donde hay un ser. Y de hecho uno es un ser en el mundo, en el mundo junto con otros seres, de los cuales es conciente. Pero este hombre, siempre va a tender al conocimiento de sí mismo: se pregunta quién soy. Pero con esta pregunta busca algo que nunca va a poder obtener, la verdad de su propio ser, porque él no es un concepto, y lo que busca es un concepto de su ser, por eso la búsqueda de su ser está destinada al fracaso, pues lo que va a encontrar es nada. Así, el hombre es nada cuando se mira a sí mismo como concepto, cuando quiere definirse como algo. Por ello, en lugar de buscar una definición de su ser, tendría el hombre que ponerse a hacer cosas, porque antes de ponerse a pensar en cuál es su concepto, el hombre ya es. Su ser le ha venido a él, como una suerte de realidad no querida, pero irrenunciable, cuando se dice no querida nos referimos a que nada eligió para vivir, por eso cada uno de nosotros es como un ser arrojado en el mundo, y hemos recibido la existencia. Tenemos que existir. La esencia de esta existencia, que sea mi existencia es algo que no podemos comprender. El conocerse uno a sí mismo es un imposible, nadie puede conocerse a sí mismo en tanto que conocer signifique conocer por esencias. Lejos de conocer, nos hallamos en el ser, en la existencia. Nos vincula a ello, el hacer, el realizar cosas, el actuar. Antes de pensar

ser o hacer, ya somos. Somos lo que hacemos, y lo que primariamente hacemos es existir, por ello la existencia precede a la esencia. Si somos lo que hacemos diríamos que Beethoven es la quinta sinfonía, o la novena, o cualquiera de sus piezas musicales. Así, cada uno es lo que hace.

Pero la existencia que hemos recibido no viene sola, con la existencia recibimos algo más: la libertad. La libertad supone la posibilidad de elegir, de decidir y de asumir las consecuencias de nuestra decisión, por ello libertad implica responsabilidad; responsabilidad que el hombre no siempre está dispuesto a asumir. Cuando el hombre tiene la conciencia de que es libre, y de su responsabilidad, siente angustia, siente la angustia de existir. La angustia no es un fenómeno psicológico, sino metafísico. La conciencia es dolorosa de por sí, pero la angustia está reservada para los que de pronto descubrieron para ellos, la inconmensurabilidad de su libertad. La sinrazón de la acción -pues para Sartre ya no hay un fin, ni un principio en la vida- le hace conciente del vacío de la libertad, ese vacío se traduce en angustia. Angustia que provoca el miedo a la libertad. Miedo a decidir por sí. Miedo que le lleva a dejar de elegir, que le lleva finalmente a dejar que otro elija por él. Deja así a otro la elección y la responsabilidad de la elección. La "mala fe" es dejar que otro decida sobre su vida, sobre su hacerse un ser. Cuando uno hace lo que dice el líder o la autoridad por ser autoridad, o lo que decide aquel que encarna ciertos valores como la iglesia, o deja que se haga lo que dice la mayoría, porque es la mayoría, uno deja de ser libre.

Pone su ser libre en las manos de otro, así pierde también su dignidad.

La dignidad para Sartre consiste en que viviendo la angustia, fruto de su conciencia de ser libre, trace el hombre un proyecto en la vida. Un proyecto que suponga mi realización en el sentido que elijo, en el sentido que elijo y decido hacer esto o aquello. Decidiendo así, soy libre, asumiendo además la responsabilidad de mi ser, de mis decisiones. El proyecto no tiene una finalidad trascendente. No existiendo un fin, no hay un cielo que ganar. Sartre está desengañado respecto de la Metafísica tradicional. Todo es eternamente lo mismo. Lo mismo se repite constantemente. Camus va a pensar también que lo mismo se repite, pero para Camus lo mismo es el absurdo. Absurdo del cual se puede ser conciente, y cuya conciencia supondría el ser superado por la vida, he aquí la justificación del suicidio, o más bien el responder al ' absurdo con el absurdo, de modo que desenvolvese una vida absurda, pero con la conciencia de que es así y de que además él la eligió así. La existencia absurda es irrenunciable. Recuérdese el mito de Sísifo. Este ser mitológico había ofendido a los dioses, asunto por el cual fue castigado a trasladar una roca inmensa hasta la cima de una montaña, una vez en la cima de la misma, no tenía otra alternativa que dejar caer la piedra ladera abajo, detrás de la cual corría para volver a subirla hacia la cima, movimiento eternamente repetido. Esa es la vida del hombre según Camus. El hombre se traza metas, las logra y luego vuelve a trazarse otras y luego otras, cuando llega la muerte

recién se descubre el sinsentido de esta acción, o quizás antes, cuando aparece la conciencia del absurdo de la vida. Sartre reflexiona en cierto modo de la misma manera, el hombre se esfuerza por conocerlo todo, por objetivarlo todo, su apetito de poder no se sacia con las cosas que descubre y encuentra, quiere ser Dios, pero su destino es el fracaso: el hombre es una pasión inútil. Lucha para nada. Lo único que lo reconciliará con la vida, y le llevaría a vivirla con dignidad es que él haya elegido esa vida. A la base de su dignidad está su opción por ser libre. De este modo, se hace un hombre auténtico, original. Él hace, y no hace lo mismo o lo que el otro quisiera que haga. Así Bach se distingue de Beethoven por su originalidad en el plano de la libertad.

La mirada del otro nos lleva a sentir vergüenza, aquello que se siente cuando uno es descubierto. La mirada del otro desnuda nuestra propia fragilidad; nos sentíamos a gusto en nuestra soledad, sabedores de lo que hacemos y somos para nosotros, pero cuando el otro nos mira, quiere ir más allá de donde se lo permitimos, entonces aparece el rubor, como un signo de ser abordados. Lo oculto, lo oculto incluso para nosotros mismos, es puesto en evidencia con la mirada. La mirada del otro busca objetivarnos, hacemos una esencia; es decir, hacemos una nada. El hombre huye de la mirada, quiere ser, y no será si es un concepto. Huye de la mirada mirando. Él que huye de la mirada de otros, se convierte en el infierno de otros. De este modo la vida con el otro es o un imposible, o sólo un infierno donde la libertad corre

grave riesgo. Vive así pendiente de qué dirá el otro, qué pensará el otro, cómo poder complacer al otro. Aparece el deseo de ser reconocidos por el otro. Todo lo cual supone la pérdida de la autonomía y libertad, pues uno hace lo que el otro desea. Por ejemplo, quien hace algo buscando los aplausos no es libre, actúa de acuerdo al goce del otro. La salida de Sartre no es sino la soledad, que garantiza la conservación de la propia libertad. La comunidad supone algo de esclavitud, la soledad en cambio la libertad.

Este humanismo que encuentra heroica la libertad humana desarrollada en el sentido expuesto, se caracteriza por la soledad y la desesperanza de cambiar esa situación. Por todo lo anterior, resulta sencillamente imposible aceptar al cristianismo como un humanismo. Así como este humanismo hallaría contradicción en su fundamento si fuera cristiano.

Sin embargo, la iglesia católica "experta en humanidad" postula de alguna manera un humanismo que se funda en Dios, pero no deja de ser antropocéntrico. Ella se afirma desde el denominado Humanismo Integral que justamente busca integrar la grandeza humana, redescubierta por los humanismos modernos, en su real dimensión: Dios.

El humanismo integral se caracteriza por ofrecernos una "mayor conciencia moral que oriente el camino común"¹; este humanismo integral deberá buscar "que el progreso este orientado al verdadero bien de la humanidad de hoy y de mañana"². Así, para la "reflexión, los criterios de juicio y

las directrices de acción" para los hombres, el humanismo integral se fundamenta en los principios de la doctrina social de la iglesia. "Difundir esta doctrina constituye por tanto una verdadera prioridad"³. En otras palabras, en los principios de la doctrina social de la Iglesia encontraremos los fundamentos del humanismo integral del que hablamos en la Iglesia Católica.

En otros pasajes del Compendio se hace referencia al humanismo cristiano como humanismo pleno, como cuando se identifica la finalidad de la doctrina social de la iglesia: "La finalidad de la doctrina social es de orden religioso y moral. Religioso porque la misión evangelizadora y salvífica de la iglesia alcanza al hombre 'en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social'. Moral porque la iglesia mira hacia un humanismo pleno, es decir, a la 'liberación de todo lo que oprime al hombre' y al desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres". La doctrina social traza los caminos que hay que recorrer para edificar una sociedad reconciliada y armonizada en la justicia y en el amor, que anticipa en la historia de modo incipiente y prefigurado, 'los nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia' (2P 3,13)" (82)⁴

O cuando se define el verdadero desarrollo en la encíclica *Populorum Progressio*: "el Papa (Pablo VI, en *Populorum Progressio*) presenta el desarrollo como el 'paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas' ... Este *paso* no está circunscrito a las dimensiones meramente eco-

Frente a la gracia aparece la libertad, ahora positivizada por el pensamiento liberal como ausencia de obstáculos para el "hombre". Se podría realizar una revisión de los fundamentos de este liberalismo y desnudar su fundamento abstracto que es el hombre moderno.

Por otro lado, es preciso destacar el valor de la libertad como un valor ciertamente que se conoce en relación con otros valores, y no como algo que se supone al margen de todo incluso al margen de los valores, la moral y las reflexiones éticas. Maritain ejerce sobre la libertad humana la presión necesaria para hacer saltar de ella, la gracia que viene de Dios. Nos dice: "Sin mí nada podéis hacer", significa: no se es libre sin Dios, pero también significa, sin Dios el hombre hace el mal. O dicho de otro modo, el hombre procede de Dios y de la nada: "no puede existir una criatura sin comportar necesariamente la pecabilidad, la posibilidad de hacer la nada." Solo puede entrar en la senda de Dios si es libre, con una libertad por esencia falible.

A estas críticas hay que sumar una más: la crítica de la visión de Dios como Misterio, misterio inefable que o bien queda reservado para la devoción particular y personal, o bien, se aglutina sobre aquellas cosas misteriosas sobre las que pronto la razón actuará desmitificándolas. Esto supone una disyuntiva para el hombre: "o la razón reconoce el misterio y se aniquila, o rehúsa aniquilarse y niega el misterio". En ese sentido, Maritain rechaza del Dios de los filósofos por el Dios de la revelación y así, y sólo así, aspirar a una nueva cristiandad, a una

nueva edad de civilización donde el diálogo con Dios y entre los hombres no sólo sea posible sino sea una realidad presente.

Pero es condición para lograr una nueva civilización la transformación del hombre mismo: "que sean respetadas las exigencias esenciales de la naturaleza humana... y aquella primacía de los valores trascendentes que justamente permiten y preparan una renovación; por otra parte, que se comprenda que un cambio semejante no es obra del hombre solo, sino de Dios, primero, y del hombre con él, y que no es efecto de medios extrínsecos y mecánicos, sino de principios vitales internos."⁷

Esta civilización nueva, lograda por el humanismo integral, tendrá en el santo la figura del hombre al que todos deberíamos aspirar. Un ser humano que considere al amor como uno de sus principales valores en la acción cotidiana: "Amar a un ser en Dios - nos dice Maritain- no es tratarlo como un puro medio o una pura ocasión de amar a Dios; es amar a éste y tratarle como un fin, porque merece ser amado, en cuanto este mismo mérito y esta dignidad derivan del soberano amor y de la soberana amabilidad de Dios. Así se comprende la paradoja de que finalmente el santo envuelva con un amor universal, de amistad y de piedad ... a todo lo que pasa en el tiempo y a toda la debilidad y la belleza de las cosas: a todo lo que ha abandonado"⁸

De este modo, el humanismo integral de Maritain tiene dos fundamentales características: es comunitario y personalista. Es comunitario porque la meta de

todo hombre y de cada uno en sociedad es el bien común (temporal e intemporal). Y es personalista, porque bajo la concepción de persona, soy persona por ser hijo de Dios, y esta naturaleza se realiza en la comunidad temporal: "el hombre dice Santo Tomás, tiene en sí una vida y bienes que sobrepasan la ordenación a la sociedad política"⁹

Por ser personalista la comunidad será pluralista: "No podemos pasar por alto que el concepto de Pluralismo está ligado al de autonomía. Para Maritain ser autónomos es sinónimo de ser libres. No se trata de la autonomía lograda por la razón en el sujeto al modo kantiano. Y la libertad no se reduce, entonces, a ser un ideal de esta razón. Más bien, la libertad le viene al hombre como un don, antes que sea un logro suyo, un don que exige sin embargo perfeccionarse. La persona al buscar la verdad, al trascenderse a sí misma, al encontrarse en el otro, con el otro, y reconocer su diferencia, lo que le lleva a reconocerse, va perfeccionando su autonomía, crece espiritualmente, y por tanto ejerce mejor su libertad. No se trata de una concepción de libertad como ausencia de obstáculos. Se trata de una libertad como reconocimiento de uno mismo 'en relación con'. La libertad se realiza, porque lo que se realiza es la naturaleza de la persona, y esta se incluye e incluye al otro en la totalidad armónica, único espacio para realizar la libertad."¹⁰

En ese sentido, quisiera hacer eco de las palabras pronunciadas por el Papa Benedicto XVI en la Universidad Católica de América en Washington, en abril reciente: "Mientras hemos buscado dili-

gentemente atraer la inteligencia de nuestros jóvenes, qmzas hemos descuidado su voluntad. Como consecuencia, observamos preocupados que la noción de libertad se ha distorsionado. La libertad no es la facultad para *desentenderse de*; es la facultad de *comprometerse con*, una participación en el Ser mismo. Como resultado, la libertad auténtica jamás puede ser alcanzada alejándose de Dios"¹¹

Por ello, insiste en otro pasaje del citado documento: "La identidad de una Universidad o de una Escuela católica no es simplemente una cuestión del número de los estudiantes católicos. Es una cuestión de convicción:

¿creemos realmente que sólo en el misterio del Verbo Encarnado se esclarece verdaderamente el

misterio del hombre (cf. *Gaudium et spes*, 22)? ¿Estamos realmente dispuestos a confiar todo nuestro yo, inteligencia y voluntad, mente y corazón, a Dios? ¿Aceptamos la verdad que Cristo revela? En nuestras universidades y escuelas ¿es 'tangible' la fe? ¿Se expresa fervidamente en la liturgia, en los sacramentos, por medio de la oración, los actos de caridad, la solicitud por la justicia y el respeto por la creación de Dios? Solamente de este modo damos realmente testimonio sobre el sentido de quiénes somos y de lo que sostenemos."¹²

NOTAS

1. Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Pontificio Consejo "Justicia y paz". Confe-

rencia Episcopal Peruana. Lima, 2005.

2. *Ibíd.*

3. *Ibíd.*

4. *Ibíd.*

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*

7. Maritain, Jacques. *Humanismo integral*.

8. Maritain, Jacques. *Los grados del saber*. p. 664-6.

9. Maritain, Jacques; *Humanismo integral*. p. 106-7.

10. Gamarra Yáñez; Jacques Maritain. *La persona en la política*. p. 36.

11. Benedicto XVI. Encuentro con los educadores católicos en el salón de conferencias de la Universidad Católica de América (Washington, 17 de abril de 2008).

12. *Ibíd.*

■ Texto leído ante los profesores de Estudios Generales de la UNIFÉ el 18 de julio de 2008.