

---

Rémi BRAGUE, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, Madrid: BAC, 2014, 216 pp., 13,5 x 20,5, ISBN 978-84-220-1770-7.

Cuando Kant resumía toda la sabiduría que el hombre puede buscar escribió una pregunta que sigue definiendo la tarea de la filosofía entera: ¿qué es el hombre? Esta cuestión puede desarrollarse desde cualquier punto de vista que se desee. De hecho, ahora mismo, en el panorama intelectual que describe la actualidad, lo decisivo de esta interrogación se espera en las respuestas de la ciencia natural. Pero esa confianza es errónea. Las ciencias no saben nada de lo propio del hombre. Sin embargo, el propio hombre actúa constantemente en los ámbitos más importantes de su vida como si las ciencias no existieran. Se produce, pues, una esquizofrenia peculiar que suele enunciarse como el problema de las dos culturas. Pero es claro, que no se trata sólo de una cuestión teórica, porque el hombre no puede actuar como hombre salvo que sepa qué es un hombre y lo que le corresponde de suyo: cuál es su naturaleza, como diría un clásico.

El libro está compuesto de una serie de escritos de distinta procedencia y unificados por una argumentación profunda que, en ocasiones, el autor describe explícitamente. En estas páginas se encierra abundante información científica, histórica, cultural, filosófica y religiosa. El lector disfrutará de análisis precisos y detallados de textos clásicos y de ideas y conceptos al uso en los *mass media*. Y, por encima de todo ello, una claridad argumental que conduce a la adquisición de algunas de las verdades convincentes. A continuación destacaré algunas de las líneas de fuerza del argumento y su resumen.

El desarrollo de la idea humanista tiene cuatro pasos: diferencia, superioridad, conquista y exclusión. El hombre debe ser diferente en cuanto especie animal. Como esa diferencia puede ser positiva o negativa, se debe entender al hombre como ser superior al resto de los seres animados. Esa superioridad debe manifestarse en la conquista de la naturaleza y ponerla a su favor. Finalmente esa superioridad puede concretarse como exclusividad: sólo el hombre es señor del universo. Y como ser superior, en último término, excluye la existencia de Dios en el sentido personal.

Sin embargo, el humanismo exclusivo (sin Dios) es sencillamente imposible: su lógica interna conduce a su desaparición: cuantos más medios tiene el ser humano en sus manos para dominar el futuro, la cuestión candente que espera una respuesta es sencillamente qué o cómo quiere que sea su propio fu-

turo, o si simplemente tal vez desee que no haya futuro, ni para él ni para el universo: el hombre puede sabotear el universo entero.

De ese modo, la modernidad que ha elegido como bandera la autonomía de la individualidad ha llegado a su fin por razones, en definitiva, morales: «Hay, sin embargo, una cosa que la modernidad es incapaz de decirnos: por qué es bueno que haya hombres sobre la tierra» (p. 26). Y esa conclusión se traduce culturalmente así: «el hombre moderno vive en dos mundos diferentes e incomunicados. El sabio recurre en la vida cotidiana a un saber distinto del que él produce en su laboratorio. De aquí procede, según Henry, la amenaza de una nueva barbarie» (p. 32). Y la razón de fondo es el rechazo de las causas finales: «¿Y si estas preguntas irreprimibles fueran precisamente las preguntas constitutivas de lo humano?» (p. 34). Ese rechazo, en el fondo, significa la pérdida de la realidad como tal. Quizá porque se busca donde nunca se encontrará. Tal vez, deberíamos plantearnos la posible verdad de la afirmación de Spaemann: «las personas nos están dadas, a nosotros que somos personas, como tales» (p. 34). O, de otro modo, lo real por antonomasia para las personas son las demás personas. Por eso, el principal fruto de la modernidad destruye la humanidad del hombre: La ciencia positiva abre un abismo en el interior del hombre y la técnica hace superflua su subjetividad. ¿Ha quedado, por tanto, el hombre como un ser obsoleto?

El siglo XX ha asistido a la creación del término «antihumanismo», y a su sucedáneo: «posthumanismo». La transformación de la idea humanista original de artista tiene un protagonismo específico: «Para Block –un poeta ruso, de la primera mitad del s. XX, y que tiene sobre sí el dudoso honor de ser el primero en usar la palabra “antihumanismo”– lo artificial recubre lo natural... el bárbaro ya no es el chapucero que echa a perder el cuadro, sino el que tiene la valentía de afrontar la áspera verdad que la civilización ha ocultado cobardemente» (p. 96). Frente a este diagnóstico, ciertamente poco complaciente, la argumentación discurre con precisión.

Lo propio del hombre se establece por medio de una legitimidad. La legitimidad de lo humano no es un asunto de normalidad, sino una cuestión de ascendencia. La legitimidad es siempre, por tanto, recibida. La pregunta, entonces, se puede formular así: «¿Quién hace al hombre? ¿Quién o qué merece ser llamado su creador?» (p. 145). Según el evolucionismo recibimos la humanidad de la cadena que liga la vida y conduce a formas cada vez más complejas a través de una historia de la que somos, al menos de momento, el último episodio. Pero este punto de vista tiene consecuencias muy profundas

sobre lo propio del hombre. Así, citando a G. Anders, dice: «Que sea moralmente deseable que existan el mundo y el hombre, esto es lo que ya no puede recibir un fundamento moral». Si juzgamos la legitimidad a través de la acción humana en el mundo, nos revelamos como el cáncer del planeta y nuestra relación con las demás especies, nuestros competidores, sólo puede ser negativa. Si valoramos al hombre como el producto adecuado de la evolución terrestre, reducimos su legitimidad a la de los mamíferos superiores. Y si consideramos al hombre como ser mixto se vuelve imposible comprender su mediación: aparecemos en la cultura actual, al decir de Lewis, como seres sin torso, sin corazón que pueda valorar las razones, o bien somos ángeles caídos y encerrados en un cuerpo del que sería mejor desprenderse, como quieren los gnósticos de todas las edades, bien somos algo como los centauros, como quería Maquiavelo que fuera su príncipe: con cabeza y patas, pero sin auténticas vísceras humanas, sin compasión ni misericordia, pero capaces de placer. Pero si así son las cosas, la única conclusión válida es «que engendrar hijos es, en todos los casos, una falta moral... Producir seres capaces de sufrir es, por tanto, reprehensible» (p. 61).

La conclusión de esta vía de pensamiento fue puesta de manifiesto al mismo tiempo que se forjaba la palabra «antihumanismo». Así Leon Bloy en 1900, escribía: «No faltan razones para preguntarse si la Imagen no está, en verdad, tan ausente como el Prototipo, y si puede haber hombres en una sociedad sin Dios» (cit., p. 115). Y en el otro extremo de Europa, Berdiaev decía exactamente lo mismo: «También la naturaleza del humanismo es descubierta y desenmascarada, [este humanismo] que en otras épocas parecía tan inocente y sublime. Si no existe Dios, tampoco el hombre. Tal es la experiencia que manifiesta nuestra época» (cit., p. 116). La locura de Nietzsche ha permanecido viva en los escritos de Foucault: «La empresa nietzscheana podría entenderse como la orden de detención que pone punto final a la proliferación de la pregunta por el hombre. La muerte de Dios se manifiesta, en efecto, con un gesto doblemente mortífero que, al tiempo que pone término a lo absoluto, asesina al hombre mismo. Porque el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que él es a la vez la negación y el heraldo: en la muerte del hombre se consuma la muerte de Dios» (cit., p. 117). Sin embargo, hay un argumento acerca de la singularidad del hombre: «¿Es la naturaleza capaz de producir una especie que quiera su destrucción? ¿O que pueda al menos considerarla? La capacidad de suicidarse es propia del hombre, y no parece tener paralelo real en el animal» (p. 147). Así las cosas: Suponiendo que el ori-

gen del hombre se deba a las leyes necesarias de la evolución... «no tendría ninguna razón para ir en la misma dirección que las causas que han conducido hasta él y prolongarlas. ¿Por qué estaría obligado a continuar haciendo consciente y libremente lo que, sin conciencia ni libertad, le ha hecho a él? El hombre no tendría ninguna razón para proseguir la aventura de la historia. Quizá incluso tendría razones, y excelentes, para ponerle fin» (p. 150).

Por el contrario, según la visión clásica, especialmente medieval, el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. La fábula del diálogo entre los animales y el hombre, ya en el s. X, escrita en oriente medio, arroja una conclusión muy clara: la diferencia entre el hombre y los animales no se debe a la biología, que compartimos enteramente, sino a la singular relación del hombre con Dios, se piense ésta como se quiera. Hace falta un tercer miembro para juzgar la disputa entre los animales y el hombre. Pero, incluso para el ser humano, esa disputa no tendría ningún interés sin una plenitud de momento desconocida. «¿Sería vivible la vida humana sin la promesa de un gozo absoluto?» (p. 79). Y ese gozo es siempre de algún modo la verdad sobre el hombre. Verdad tan inasible como inaccesible es la vida de Dios.

Por eso, nunca se pondrá punto final a la búsqueda humana, como quería Foucault: «la orden de detención que pone punto final a la proliferación de la pregunta por el hombre». Donde no hay esperanza no hay humanidad posible. Y esa esperanza tiene carácter de tarea o misión: «sería oportuno forjar un concepto del hombre como apoderado. Es decir, como investido de una tarea, y por tanto revestido de plenos poderes que le permitan llevarla a cabo, pero al mismo tiempo como responsable de su ejecución» (p. 121). Esperanza, tarea, historia, compromiso, responsabilidad, futuro: el hombre tiene entre las manos una misión divina.

Sólo ante un Dios que no pertenece a este universo adquiere validez la pretensión de legitimidad del ser humano. Sólo adorándole, obtenemos los criterios necesarios para no someternos a nada más bajo, a nada más fácil; para no abandonarnos a la nada. «Dios el único campo en el que se le puede dar rienda suelta [a la curiosidad humana, al deseo de saber, a la filosofía]..., y en relación con el cual lo creado es insuficiente y, por tanto, insatisfactorio» (pp. 137-140). Así, puede decir con San Agustín: «Dios es infinito a fin de que, una vez encontrado, se le siga buscando». «Hace falta, por tanto, revisar nuestra opinión sobre la visión medieval del mundo, y ver en su concepción de la creación y de la providencia la condición indispensable de la prosecución de la aventura humana» (p. 144).

Así se pone de manifiesto lo originario de la modernidad, «la auto-afirmación... pero no necesariamente una determinación positiva y participativa, de una afirmación. Nada impide, en efecto, que una determinación de sí cobre el aspecto de una negación de sí» (p. 142). De este modo se verifica la dialéctica de una afirmación que se convierte necesariamente en su propia negación: si yo me digo mi propia verdad, entonces estoy solo, no soy hijo y he perdido la condición de heredero. Sólo seré un bastardo, un hijo natural que no reconoce a nadie como padre y nadie le reconoce como hijo y, en consecuencia, no tiene casa propia, ni patria ni misión. «La creación de sí por sí es la destrucción de sí por sí» (p. 147). La libertad sólo puede pensarse desde otro horizonte existencial: «la única manera de imitar a un Dios invisible, que no se da en ninguna otra imagen que la que produce en nosotros su imitación, es la libertad» (p. 163).

Ese horizonte reclama, en primer lugar, la primacía y superioridad del bien. «El relato bíblico proporciona un modelo de respuesta a una cuestión para la que la ciencia no es competente, a saber la cuestión del valor de lo que existe... Afirma que todo lo creado es “bueno”... es “muy bueno”» (p. 155). «Pero que haya cosas buenas tampoco va de suyo, y reclama una explicación tanto como la reclama la presencia del mal. Y la presencia en el mundo de un ser como el hombre, capaz de distinguir el bien del mal, incluso capaz de conocer el bien y hacer, pese a ello, el mal, es también un enigma» (p. 154).

Si el mal no es primordial, entonces es preciso pensarlo moralmente. «El mal deja de ser una necesidad inevitable. Ahora es un adversario que combatir. Se inicia así una historia, abierta en cuanto a sus eventuales resultados, pero determinada en lo que concierne a la tarea por realizar» (p. 159). «La creación es “buena” en el sentido de que es capaz de albergar una libertad, creadora de historia. De resultas de ello, su “bondad” no es una perfección que vuelva imposible o superflua la acción humana. Es, por el contrario, lo que hace que esta acción sea posible y sensata» (p. 160). Así no se puede encerrar la libertad del hombre en una definición. «El hombre es, en este sentido, capaz de decidir lo que será» (p. 162). Por esa razón todos los mandamientos tienen una única misión: prohibir lo que impide ser libre.

«De ahí, uno puede extraer la necesidad de una teología para la constitución de un discurso sobre el hombre... Sin embargo, la incognoscibilidad de Dios convierte la antropología siempre en una ciencia provisional» (p. 163). Si el tiempo de la libertad es el futuro, ¿qué significan los mandamientos? Si

más que somos, en realidad seremos, entonces, ¿de qué podemos ser responsables y ante quien debemos justificar nuestra misión? La respuesta de Brage es clara: el primer mandamiento es la misma palabra divina: «Sea», así que el hombre tiene como tarea «nada menos que ser» (p. 164). En esta formulación se advierte la propia responsabilidad: «incumplir la regla, eso que llamamos “pecar”, es en el fondo *decaer*, es perder por ese mismo hecho la cualidad a la que uno estaba llamado o a la que podía aspirar» (p. 175).

En definitiva, «Dios no pide nada, pero espera de nosotros que produzcamos los efectos espontáneos, “naturales”, de aquello que somos. Así, dado que somos seres racionales y sociales, espera de nosotros la justicia, que constituye el efecto de la razón y la condición de la vida en sociedad. Por tanto, no espera de nosotros sino que seamos lo que somos» (p. 176). De este modo el ser mismo se convierte en el objeto del mandamiento y ha de ser ordenado: «¿Qué se debe decir, en efecto, del bien que constituye (acaso) nuestra existencia? Es un bien que no podemos hacer, pues todavía no estamos allí para hacerlo, pero que, por decirlo así, hace que seamos nosotros mismos... Sólo el mandamiento divino legitima el ser al declararlo “bueno”» (pp. 179-180). Finalmente, «¿quién puede decirnos que deba hacer el ser? ¿Quién puede, más concretamente, decirnos que sea bueno que nosotros existamos, que nuestra presencia, que nuestra posesión de las características que hacen de nosotros hombres sea legítima? ¿Quién sino Dios?» (p. 185).

De este modo, se pone de manifiesto la conclusión de la argumentación de conjunto del libro: «Sin la fe en un Dios a la vez creador y providente, análoga la que defendían los grandes pensadores medievales, la existencia del hombre pierde su legitimidad» (p. 188). O, todavía de otro modo: «un pensamiento del Bien y de la Providencia, esto es lo que se hace indispensable producir, al menos si el hombre ha de continuar siendo, y siendo lo que es» (p. 189). Basten estas páginas como una apasionada invitación a la lectura atenta de este libro breve y decisivo, aparentemente disperso pero profundamente sinfónico, cuya armonía se desvelará en la misma medida en que seamos capaces de advertir la urgencia de una nueva cultura que recoja tantos sonidos maravillosos como han vibrado en la historia de las ideas. Nos encontramos ante una nueva visión del hombre sumamente metafísica y originaria toda ella orientada al futuro libre que se abre ante nosotros como tarea y responsabilidad.

Enrique R. MOROS