
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

BOLÍVAR ANDRÉS BATALLAS VEGA

El Humanismo cristiano en Charles Moeller

[Christian Humanism in Charles Moeller]

VOLUMEN 31 / 2022-2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 31 / 2022-2023

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

El problema del bien. El bien del hombre según Santo Tomás de Aquino
Mariano Abeso Beka / 5-133

La metafísica en la encíclica *Fides et ratio*
Roberto Carlos Alvarenga Henríquez / 135-207

El Humanismo cristiano en Charles Moeller
Bolívar Andrés Batallas Vega / 209-301

Man-Person of Dialogue in the Light of Karol Wojtyła's Personalistic Vision
Aloysius Widyawan Louis / 303-405

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2022-2023 / VOLUMEN 31

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2023:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2022-2023 / VOLUMEN 31

1. **Mariano ABESO BEKA**
[El problema del bien. El bien del hombre según Santo Tomás de Aquino](#) 5-133
[The problem of good. The good of man according to Saint Thomas Aquinas]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros
2. **Roberto Carlos ALVARENGA HENRÍQUEZ**
[La metafísica en la encíclica *Fides et ratio*](#) 135-207
[Metaphysics in the encyclical *Fides et ratio*]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
3. **Bolívar Andrés BATALLAS VEGA**
[El Humanismo cristiano en Charles Moeller](#) 209-301
[Christian Humanism in Charles Moeller]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
4. **Aloysius WIDYAWAN LOUIS**
[Man-Person of Dialogue in the Light of Karol Wojtyła's Personalistic Vision](#) 303-405
[La persona del dialogo en la visión personalista de Karol Wojtyła]
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Bolívar Andrés BATALLAS VEGA

El Humanismo cristiano en Charles Moeller

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2022-2023

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis decembris anni 2022

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Dr. Martinus MONTOYA

Coram tribunali, die 10 mensis iunii anni 2022, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXXI, n. 3

Presentación

Resumen: Esta investigación busca descubrir la propuesta de «humanismo cristiano» en la entera obra de Charles Moeller. Para ello se analiza el *hilo conductor filosófico* de su pensamiento y se establecen tres «líneas de pensamiento» interrelacionadas que permiten ver que la propuesta de «humanismo cristiano» de Moeller es una respuesta al concepto filosófico de «humanismo ateo» forjado en siglo XIX y radicalizado durante la primera mitad del siglo XX.

Moeller reivindica el valor de las realidades humanas cuando el hombre se «abre» a la trascendencia; en tanto que el hombre se deshumaniza cuando se «cierra» a Dios, incluso cuando se invoca el «humanismo» como una valoración de lo humano frente a lo divino. Siguiendo el *hilo conductor filosófico* de su pensamiento se podría definir el «humanismo cristiano» como el desarrollo pleno y auténtico de los «valores humanos» *aquí abajo* por la «participación» de estos en los «valores cristianos».

Palabras clave: humanismo, literatura, valores humanos, valores cristianos, santidad, ateísmo, existencialismo.

Abstract: This research seeks to discover the proposal of «christian humanism» in the entire work of Charles Moeller. For this, the *philosophical guiding thread* of his thought is analyzed and three interrelated «lines of thought» are established that allow us to see that Moeller's «christian humanism» proposal is a response to the philosophical concept of «atheist humanism» forged in the 19th century and radicalized during the first half of the 20th century.

Moeller claims the value of human realities when man «opens up» to transcendence; while man is dehumanized when he «closes» himself to God, even when «humanism» is invoked as an evaluation of the human against the divine. Following the *philosophical guiding thread* of his thought, «christian humanism» could be defined as the full and authentic development of «human values» *here below* through their «participation» in «christian values».

Keywords: humanism, literature, human values, christian values, holiness, atheism, existentialism.

El año 1945 finalizaba la Segunda Guerra Mundial. El año siguiente [1946], Sartre «pronunciaba en el club ‘Maintenant’ su conferencia de vulgarización, publicada más tarde con el título *L'existentialisme est un humanisme*. (...) Los filósofos volvían a abrir *Sein und Zeit*, de Heidegger, al que Sartre apelaba ruidosamente»¹. Sin embargo, Heidegger había desautorizado públicamen-

¹ LsXXyC-II, 45. En la entera obra de Moeller se seleccionaron como *obras clave* para esta investigación filosófica las que aparecen en las abreviaturas. *Vid. infra*, Abreviaturas de las *obras clave* de Charles Moeller.

te el lazo que Sartre pretendía establecer entre los dos sistemas². De hecho, en 1947 apareció publicada la refutación del filósofo alemán al existencialista francés titulada *Über den Humanismus*.

Un sacerdote y teólogo belga llamado Charles Moeller tiene a la vista esta discusión filosófica en toda su obra. Es precisamente en 1946 cuando publicó *Humanisme et sainteté* [HyS], y, *Pierres d'attente et obstacles au «Kèrugma» chrétien, au XX^e siècle* [PdA&O]. En ese mismo año [1946]³ presentó *La découverte de l'immatériel et de l'irrationnel* [DdIydI] que apareció publicada un año más tarde. Y, aunque fue publicada en 1948, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien* [SGyPC] su prefacio está fechado en las «Navidades, 1946»⁴. En estas cuatro obras clave se puede apreciar, como telón de fondo, la discusión filosófica sobre el concepto de «humanismo» del último lustro de la primera mitad del siglo XX.

Las dos guerras mundiales habían revelado «‘el misterio de la maldad, de la crueldad’ del hombre: la suma de los sufrimientos infligidos a los hombres por los hombres»⁵. Por eso, la cuestión filosófica que se planteaba era «¿cómo pueden los hombres llegar a eso?»⁶.

Durante las primeras décadas del siglo XX muchos pensadores reaccionaron ante esta cuestión. Pero, sobre todo, algunos pensadores «impresionados por la barbarie nazi, por la dictadura soviética y por la Segunda Guerra Mundial, no pudieron menos de preguntarse por qué la humanidad ilustrada, en vez de alcanzar etapas cada vez más humanas, había degenerado hacia monstruosos inhumanismos, como fueron los de la primera mitad del siglo XX»⁷.

Este contexto intelectual derivó en «la búsqueda de un ‘nuevo humanismo’»⁸. Ante tal búsqueda surgieron dos grandes respuestas que tenían en común «el descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional»⁹. Sin embargo, estas dos respuestas se diferenciaban por su postura respecto a la trascendencia: la una defen-

² Cfr. LsXXyC-II, 45, nota 1.

³ Cfr. VAN STEENBERGHEN, F., «Introducción», en VAN STEENBERGHEN, F. y otros, *El hombre nuevo: Examen de algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1953, 10.

⁴ SGyPC, 15.

⁵ DdIydI, 87.

⁶ *Ibidem*.

⁷ VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1996, 331.

⁸ VAN STEENBERGHEN, F., «Introducción», 7.

⁹ DdIydI, 73.

día un «humanismo cerrado» a la trascendencia, en tanto que, la otra defendía un «humanismo abierto» a la trascendencia.

El «humanismo cerrado» a la trascendencia se manifestaba como una consecuencia del concepto filosófico de «humanismo ateo» heredado de Feuerbach, Marx y Nietzsche. Este contexto intelectual fue el caldo de cultivo del existencialismo. Y el principal exponente intelectual de esta corriente filosófica fue Sartre cuando en 1946 anunciaba que «*el existencialismo es un humanismo*»¹⁰.

En el ámbito del «humanismo abierto» a la trascendencia surgió el concepto filosófico de «humanismo cristiano». Aunque como tal concepto filosófico surgió en el debate intelectual del siglo XX; sin embargo, los contenidos filosóficos en los que se apoyaba estaban «presentes ya en la tradición judeo-cristiana»¹¹. Estos contenidos filosóficos se podrían enunciar en dos principios fundamentales:

El primero es la afirmación de que el mundo no es increado, ni tampoco se ha autocreado. El mundo no es el absoluto, sino que procede de Dios por creación. El segundo es la concepción del hombre como imagen de Dios. El sentido de la vida humana, su origen y su destino, está en Dios. Principio que, al igual que el anterior, lleva al rechazo de la visión materialista del mundo y del hombre¹².

Entre los intelectuales que sostienen este «humanismo abierto» a la trascendencia destaca la figura de Charles Moeller que, como se dijo en las primeras líneas, publicó la que fue su primera obra el mismo año que Sartre publicaba la suya.

Del talante intelectual de Moeller destacan dos aspectos que son especialmente conocidos. El primero es su «*magnum opus*», *Literatura del siglo XX y cristianismo*. En dicha obra, Moeller dialoga con las obras literarias más importantes del siglo XX y las confronta con la antropología cristiana. Y el segundo aspecto es su participación en el Concilio Vaticano II. En dicho acontecimiento eclesial, Moeller puso al servicio de la Iglesia su trabajo intelectual como miembro de la

¹⁰ SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, 5.

¹¹ GARCÍA CUADRADO, J. A., «Humanismo», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 538.

¹² FORMENT, E., «La filosofía neoescolástica en la primera mitad del siglo XX», en GARRIDO, M. y otros, *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2019, 166.

squadra belga. Estos dos aspectos condensan, de algún modo, la entera obra de Moeller y permiten descubrir un *bilo conductor* en su pensamiento.

A primera vista, este *bilo conductor* es claramente *teológico* porque Moeller busca la verdad mediante la razón iluminada por la fe. En este sentido, el objetivo principal de la entera obra de Moeller coincide con el objetivo principal del Concilio Vaticano II: dialogar con el mundo contemporáneo para anunciarle a Cristo, Luz de pueblos [*Lumen gentium*]. Ahora bien, para llevar a cabo ese objetivo principal, Moeller no solo realiza un trabajo *teológico*, sino que ese empeño intelectual se apoya en una base *filosófica* que tiene por fundamento el tema del «humanismo».

La investigación filosófica que culminó con la presentación de la tesis de doctorado titulada «El humanismo cristiano en Charles Moeller» sostenía como hipótesis la posibilidad de descubrir, por un lado, un *bilo conductor filosófico* en el pensamiento de Moeller; y, por otro lado, que la propuesta de «humanismo cristiano» de Moeller es una respuesta al concepto filosófico de «humanismo ateo» forjado en siglo XIX y radicalizado durante la primera mitad del siglo XX.

El interés de dicha investigación filosófica radicaba en que, hasta ese momento, no se había elaborado ningún estudio filosófico sobre el pensamiento de Moeller que considere toda su obra escrita¹³.

La tesis de doctorado se desarrolló en seis capítulos y tuvo el propósito de «esbozar una filosofía del hombre»¹⁴ que tuviera por base las obras maestras de la literatura.

En el capítulo 1 se presentó un perfil biográfico y la entera obra de Moeller. En dicho capítulo se bosquejé el *bilo conductor filosófico* del pensamiento de Moeller manifestado en estas tres «líneas de pensamiento»: 1) Antropología cristiana y fenomenología del diálogo; 2) La literatura en su valor de testimonio de la condición humana tanto individual como colectiva; y, 3) El ateísmo y los grandes problemas del hombre.

¹³ La mayor parte de las publicaciones de Moeller fueron publicadas originariamente en francés. De muchas de ellas se han publicado traducciones en distintos idiomas, entre ellos, en español. En el presente extracto se citan las publicaciones que han sido traducidas al español y cuando no existe una traducción publicada me responsabilizo de dicha traducción. Se conservan en ambas circunstancias las cursivas de Moeller. Algo parecido sucede con obras de otros autores: se conservan las cursivas y cuando no existe una traducción española soy responsable de la traducción.

¹⁴ HyS, 53.

En el capítulo 2 se presentó un análisis filosófico del «humanismo» en el contexto intelectual del siglo XX. Es precisamente en dicho siglo cuando el debate filosófico sobre este tema adquiere relevancia y Moeller se pronuncia al respecto.

En los siguientes capítulos de la tesis se detalló la propuesta de «humanismo cristiano» de Moeller. El esquema general de división de los capítulos fue tomado de la división hecha por Moeller en su primera obra. Dicha estructura señala un «método» o «senda» compuesta de cuatro «etapas» o «partes». Las tres primeras «etapas» manifiestan los tres *tipos fundamentales* de la cultura occidental y la última «etapa» manifiesta la *síntesis cristiana*.

Moeller busca los «valores humanos» presentes en los testimonios literarios y afirma que los testimonios literarios se podrían «dividir» en tres *tipos fundamentales* de la cultura occidental. Para hacer esta «división» Moeller considera el cristianismo como línea divisoria. Así, antes de Cristo estaría el *clasicismo precristiano* que en general no es ni clásico ni romántico. Después de Cristo se produciría una antinomia que da lugar al *clasicismo después de Cristo* y a la *aspiración romántica a lo absoluto*. Estos tres *tipos fundamentales* tienen en común el desconocimiento (en el primer caso) o el rechazo (en el caso de los dos siguientes) de los «valores cristianos». A estos tres *tipos fundamentales* se dedicaron en la investigación los capítulos 3, 4 y 5, respectivamente.

El capítulo 6 estuvo dedicado a la «solución» de la antinomia *clásico-romántico*. Empleando el mismo método, Moeller muestra cómo los testimonios literarios «abiertos» a los «valores cristianos» manifiestan un desarrollo pleno y auténtico de los «valores humanos» y, sobre todo, ofrecen una respuesta razonable a los interrogantes que proceden de los tres aspectos del problema existencial de la condición humana: el mal, el sufrimiento y la muerte.

El presente extracto recoge y adapta el segundo epígrafe del capítulo 2 de la tesis porque el concepto filosófico de «humanismo» en el contexto intelectual del siglo XX brinda las herramientas filosóficas necesarias para comprender la propuesta de Moeller. Esta publicación presenta un *status quaestionis* del «humanismo» como concepto filosófico y, por ende, del pensamiento de Moeller sobre esta cuestión.

Índice de la Tesis

ÍNDICE	5
ABREVIATURAS	11
<i>Obras clave</i> de Charles Moeller	11
Otras abreviaturas	12
INTRODUCCIÓN	13
Capítulo 1	
CHARLES MOELLER: VIDA Y OBRAS	19
1. PERFIL BIOGRÁFICO	20
2. OBRA	31
2.1. Antropología cristiana y fenomenología del diálogo	34
2.1.1. Descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional [DdlydI]	36
2.1.2. Bible et humanisme [B&H]	36
2.1.3. Mentalidad moderna y Evangelización [MMyE]	37
2.1.4. ¿Se puede ser en el siglo XX un «hombre de la Biblia»?	37
2.1.5. Simone de Beauvoir und die Situation der Frau	37
2.1.6. Le chálcedonisme et le néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle	37
2.1.7. El hombre moderno ante la salvación [HMS]	38
2.1.8. El desarrollo de la cultura [DdIC]	38
2.1.9. L'elaboration du schema XIII. L'Église dans le monde de ce temps [LESXIII]	39
2.1.10. Fe cristiana y cultura contemporánea [FCyCC]	39
2.1.11. Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi	39
2.1.12. Collection Irénikon	39
2.1.13. Unam Sanctam	40
2.1.14. Por qué me hice sacerdote [PQS]	41
2.2. La literatura en su valor de testimonio de la condición humana tanto individual como colectiva	41
2.2.1. Un d'íptico: HyS / SGyPC	43

2.2.2.	<i>Un Magnum Opus</i>	45
2.2.3.	Reflexión sobre el hombre desde la literatura contemporánea: LVdCL; ATLSXX; IHLC	47
2.3.	El ateísmo y los grandes problemas del hombre	48
2.3.1.	Au seuil du christianisme [Int-ASdC y MB-LDUN]	49
2.3.2.	Humanismo y existencialismo [HyE]	49
2.3.3.	Textos inéditos de Unamuno	49
2.3.4.	L'athéisme est-il ouvert au dialogue?	50
2.3.5.	La moral atea de Albert Camus	50
2.3.6.	Religion and the Importance of the Humanist Approach	50
2.3.7.	Quelques aspects de L'itinéraire Spirituel d'Unamuno	50
2.3.8.	Aspectos del ateísmo en la literatura contemporánea [AALC]	50
2.4.	Publicaciones en revistas	51
2.4.1.	Revue Nouvelle	51
2.4.2.	Lumen Vitae	53
2.4.3.	Revue Philosophique de Louvain	55
2.4.4.	Irénikon	55
2.4.5.	Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises	56
2.4.6.	Collectanea Mechliniensia: commentarius scientiarum eccle- siasticarum	57
2.4.7.	Les questions liturgiques et paroissiales	58
2.4.8.	Convivium	59
2.4.9.	Dietsche Warande en Belfort	59
2.4.10.	El Ciervo	59
2.4.11.	La documentation catholique	59
2.4.12.	Revue d'histoire ecclésiastique	60
2.4.13.	West-Vlaanderen	60
2.4.14.	Cahiers Sioniens	60
2.4.15.	Comparative Literature Studies	61
2.4.16.	Cross Currents	61
2.4.17.	Ephemerides Theologicae Lovanienses	61
2.4.18.	La Maison-Dieu	61
2.4.19.	Oecumenica	61
2.4.20.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques	61
2.4.21.	Revue Générale Belge	62
2.4.22.	Seminarium	62
2.4.23.	Streven	62
2.4.24.	The Ecumenical Review	62
2.4.25.	Unidad Cristiana	62
2.4.26.	Verbum Caro	63
2.4.27.	Vie Intellectuelle	63
2.4.28.	W Drodze	63

Capítulo 2

EL CONCEPTO DE «HUMANISMO»	65
1. EL «HUMANISMO» COMO CATEGORÍA HISTORIOGRÁFICA	66
2. EL «HUMANISMO» COMO CONCEPTO FILOSÓFICO	67
2.1. La herencia de «dos siglos de luz»: del racionalismo materialista al «humanismo ateo»	71
2.1.1. El «humanismo racionalista»	71
2.1.2. El surgimiento del «humanismo ateo»	74
2.2. Crisis de la modernidad y de la cultura. La búsqueda de un «nuevo humanismo»	79
2.2.1. Un «humanismo cerrado» a la trascendencia	81
2.2.2. Un «humanismo abierto» a la trascendencia	85
2.2.2.1. Espiritualismo francés	86
2.2.2.2. El personalismo	88
2.2.2.3. Neotomismo o Neoescolástica	89
2.2.2.4. Existencialismo espiritual	92
2.3. Humanismo y existencialismo	93
2.4. La propuesta de «humanismo cristiano» de Charles Moeller	100
2.4.1. La noción de «valor»	102
2.4.2. «Valores cristianos» en la literatura	106
2.4.3. La noción de «naturaleza humana» después de Cristo	108
2.4.4. La noción de «condición humana»	112

Capítulo 3

EL CLASICISMO PRECRISTIANO	117
1. CUESTIONES PRELIMINARES	117
1.1. Justificación filosófica del título: «clasicismo precristiano»	118
1.2. Relación entre los «valores greco-latinos» y los «valores cristianos»	122
2. EL DESARROLLO DE LOS VALORES HUMANOS SEGÚN EL «CLASICISMO PRECRISTIANO»	126
2.1. El problema del mal	126
2.1.1. Elemento mitológico en los testimonios literarios griegos	129
2.1.2. Elemento psicológico en los testimonios literarios griegos	131
2.2. El problema del sufrimiento	136
2.2.1. Panorama general del sufrimiento humano en la Ilíada y en la Odisea	136
2.2.2. Esquilo: más allá de las apariencias	140
2.2.3. Tres estadios de la paradoja del «justo sufriente»	142
2.2.4. El «valor» del sufrimiento en Homero y en los trágicos griegos	145
2.2.4.1. El «valor» instructor del sufrimiento	145
2.2.4.2. El «valor» de vida más que la muerte	146
2.2.4.3. El «valor» de la hospitalidad con los que sufren	148
2.3. El problema de la muerte	150
2.3.1. Concepción «humanista» ante la muerte	151

2.3.2. Concepción «antihumanista» ante la muerte	155
2.3.3. Cicerón y Virgilio: una especie de «síntesis» ante el problema de la muerte	157

Capítulo 4

CLASICISMO DESPUÉS DE CRISTO 163

1. SABIDURÍA «PASIVA» DEL «HOMBRE HONRADO»: CONOCER LA PROPIA LIMITACIÓN 165	165
1.1. Montaigne: El «arte individual de vivir» ante el problema de la muerte 165	165
1.2. Camus: La «dicha» ante el problema del sufrimiento 172	172
2. SABIDURÍA «ACTIVA» DEL «HOMBRE HONRADO»: ACTUAR ACTIVAMENTE EN LA SOCIEDAD 180	180
2.1. Goethe: el paso a lo «objetivo» 180	180
2.2. Gide: El «bien» ante el problema del mal 185	185
3. CUANDO LA SABIDURÍA SE MARCHITA Y SE TORNA BURGUESA 192	192

Capítulo 5

LA ASPIRACIÓN ROMÁNTICA A LO ABSOLUTO 197

1. EL SUPERHOMBRE [ÜBERMENSCH] DE NIETZSCHE: UNA EXALTACIÓN FRENÉTICA 199	199
2. UN UNIVERSO QUE QUIERE SER DIOS SIN DIOS: LA NEGACIÓN DEL MISTERIO DEL AMOR 206	206
2.1. Huxley: «Tú eres idéntico al Absoluto» 206	206
2.2. Weil: el « <i>amor fati</i> » y la unión con lo divino 213	213
3. LA VIDA BAJO EL SIGNO DE LA AMENAZA: «ESPERANZA DE NADA» 218	218
3.1. El «valor específico del arte» 220	220
3.2. La «noción» del hombre, más allá de las culturas 222	222
3.3. La «muerte del hombre» como consecuencia de la «muerte de Dios» 229	229
4. DESPUÉS DE ANUNCIAR «LA MUERTE DE DIOS», VIENE EL ANUNCIO DE «LA MUERTE DEL HOMBRE» 232	232

Capítulo 6

EL DESARROLLO DE LOS «VALORES HUMANOS» AQUÍ ABAJO CUANDO ESTÁN «ABIERTOS» A LOS «VALORES CRISTIANOS» 237

1. DILATACIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE 238	238
1.1. Racine: el conocimiento del mal y el amor como absoluto 241	241
1.2. Dostoyevski: el vértigo de la libertad 245	245
1.3. El camino de la fe 251	251
2. LA «ELEVACIÓN DEL HOMBRE» POR EL SUFRIMIENTO 253	253
2.1. Shakespeare: el verdadero rostro del hombre se transfigura en y por el sufrimiento 253	253
2.2. El hombre que asume el sufrimiento con alegría y caridad 259	259

ÍNDICE DE LA TESIS

3. UN HUMANISMO DE LA VIDA	264
3.1. Cervantes: la muerte cristiana de Don Quijote	265
3.2. Péguy: la esperanza de la resurrección	268
CONCLUSIONES	279
BIBLIOGRAFÍA	283
1. FUENTES	283
1.1. Libros	283
1.2. Capítulos en obras colectivas	284
1.3. Publicaciones en revistas	287
2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	292
3. BIBLIOGRAFÍA LITERARIA	300

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

1.1. Libros

- MOELLER, C., *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*, Casterman, Tournai, 1946 (*Humanismo y santidad. Testimonios de la literatura occidental*. Traducción de María Dolores Raich Ullán, Juventud, Barcelona, 1960).
- *Humanismo y existencialismo*, Ediciones Humanismo [n. 3], Buenos Aires, 1959.
- *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünüñ Bilinmemesi*. Traducción de Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1969.
- *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Casterman, Tournai, 1968.
- *L'homme moderne devant le salut*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1965 (*El hombre moderno ante la salvación*. Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona, 1969).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme I*, Casterman, Tournai, 1953 (*Literatura del siglo XX y cristianismo I*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1981).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme II*, Casterman, Tournai, 1953 (*Literatura del siglo XX y cristianismo II*. Traducción de José Pérez Riesgo y Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1971).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme III*, Casterman, Tournai, 1957 (*Literatura del siglo XX y cristianismo III*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme IV*, Casterman, Tournai, 1960 (*Literatura del siglo XX y cristianismo IV*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1964).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme V*, Casterman, Tournai, 1975 (*Literatura del siglo XX y cristianismo V*. Traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1978).
- *Littérature du XXe siècle et christianisme VI*, Artel, Paris, 1993 (*Literatura del siglo XX y cristianismo IV*. Traducción de Soledad García Mouton y Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1995).

- *Mentalité moderne et Évangélisation. Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Église*, Éditions de Lumen Vitae, Bruxelles, 1955 (*Mentalidad moderna y Evangelización*. Traducción de Enrique Martí Lloret, Herder, Barcelona, 1964).
- *Sagesse grecque et paradoxe chrétien. Témoignages littéraires*, Casterman, Tournai, 1948 (*Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Traducción de María Dolores Raich Ullán, Encuentro, Madrid, 2008).
- *Simone de Beauvoir und die Situation der Frau* [Dortmunder Vorträge, n. 23], Kulturamt der Stadt, Dortmund, 1959.

1.2. Capítulos en obras colectivas

- MOELLER, C., «Arte y trabajo en la literatura del siglo XX», en MUÑOZ-ALONSO, A. (ed.), *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, Servicio Español del Profesorado del Movimiento, Madrid, 1963, 15-30.
- «Aspectos del ateísmo en la literatura contemporánea», en GIRARDI, G. (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, I-II, Cristiandad, Madrid, 1971, 577-675.
- «Bible et humanisme», en JACQUES, V. y otros, *La Bible et le prêtre*, Études de pastorale 5, Nauwelaerts, Louvain, 1951, 241-294.
- «Conclusion Générale. En marge de la Constitution *Gaudium et spes*. Perspectives Œcuméniques Postconciliaires», en CONGAR, Y. y PEUCHMAURD, M. (eds.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, III, Unam Sanctam 65c, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, 167-187.
- «Conclusión: Infaillibilité et Vérite», en ROUSSEAU, O. y otros, *L'infaillibilité de l'Église: journées œcuméniques de Chevetogne, 25-29 septembre 1961*, Colección Irénikon, Chevetogne, 1963, 223-255 («Conclusión: Infalibilidad y Verdad», en ROUSSEAU, O. y otros, *La infalibilidad de la Iglesia: Encuentros Ecuménicos de Chevetogne, 1961*. Traducción de Andrés Rodríguez Resina, Estela, Barcelona, 1964, 189-215).
- «El desarrollo de la cultura», en BARAÚNA, G. (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la Constitución «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid, 1967, 425-482.
- «Fede cristiana e cultura contemporanea», en KÖNIG, F. y otros, *Fede e mondo moderno*, Libreria editrice dell'Università gregoriana, Roma, 1969 («Fe cristiana y cultura contemporánea», en MOELLER, C. y COLOMBO, C., *Cultura y fe cristiana*. Traducción de J. J. Ferrero y J. J. Salinas, Paulinas, Bilbao, 1969).
- «Imágenes del hombre en la Literatura Contemporánea», en MUÑOZ-ALONSO, A. (ed.), *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, Servicio Español del Profesorado del Movimiento, Madrid, 1963, 31-47.
- «Introduction», en MOELLER, C. y otros, *Au seuil du christianisme: Platón, S. Agustín, Pascal, Newman, Blondel*, Les Éd. Universitaires-Lumen Vitae, Paris-Bruxelles, 1952, IX-XVI.
- «L'athéisme est-il ouvert au dialogue?», en VEUILLOT, P. y otros (eds.), *L'athéisme: tentation du monde, réveil des chrétiens?*, Parole et mission 6, Cerf, Paris, 1963, 199-202.

- «La Collégialité au Concile de Constance», en CONGAR, Y. y otros, *La Collégialité Épiscopale: histoire et théologie*, Unam Sanctam 52, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, 131-149.
- «La découverte de l'immatériel et de l'irrationnel», en VAN STEENBERGHEN, F. y otros, *L'homme Nouveau: Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre*, Études de pastorale 1, Nauwelaerts, Louvain, 1947, 97-158 («Descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional»), en VAN STEENBERGHEN, F. y otros, *El hombre nuevo: Examen de algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra*, Biblioteca de Estudios Pastorales. Traducción de Gabriel Manterola, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1953, 73-118).
- «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, I, Echter-Verlag, Würzburg, 1962, 637-720.
- «Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution», en BARAÚNA, G. (dir.) y CONGAR, Y. (ed.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, II, Unam Sanctam 51b, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, 85-120 («Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione»), en BARAÚNA, G. (dir.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Vallecchi, Firenze, 1965, 155-189).
- «Le texte du chapitre II dans la seconde période du Concile (Sessions II, III et IV)», en DUPUY, B. (dir.), *La Révélation Divine*, I, Unam Sanctam 70a, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, 305-344 («El texto del capítulo II durante el segundo periodo del Concilio (Sesiones II, III et IV)»), en DUPUY, B. (dir.), *La Revelación Divina*, I, Taurus, Madrid, 1970, 369-420).
- «Les schismes à l'époque des premiers Conciles», en BEAUDUIN, L. (ed.), *1054-1954. L'Église et les Églises*, I, Colección Irénikon, Chevetogne, 1954, 241-260.
- «Liberté et vérité dans la critique littéraire», en VAN WAEYENBERGH, H. y otros, *Liberté et Vérité*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1954, 135-167.
- «Maurice Blondel: La dialectique de l'Unique nécessaire», en MOELLER, C. y otros, *Au seuil du christianisme: Platón, S. Agustín, Pascal, Newman, Blondel*, Paris-Les Éd. Universitaires-Lumen Vitae, Bruxelles, 1952, 97-153.
- «Peut-on au XX^e siècle, être un 'homme de la Bible'?», en MARTIMORT, A.G. y otros, *Parole de Dieu et liturgie: 3e. Congrès National du C.P.L. Strasbourg*, Du Cerf, Paris, 1958, 215-277 («¿Se puede ser en el siglo XX un 'hombre de la Biblia'?»), en MARTIMORT, A.G. y otros, *Palabra de Dios y liturgia. Congreso Estrasburgo*. Traducción de Luis Rubio, Sígueme, Salamanca, 1966, 177-227).
- «Pourquoi je me suis fait prêtre», en VAN CANGH, J.M. (ed.), *In memoriam Mgr Charles Moeller*, Louvain-la-Neuve, Louvain, 1987, 7-18 («Charles Moeller»), en SANS, J. y SANS, R. (eds.), *Por qué me hice sacerdote*, Sígueme, Salamanca, 1965, 359-376).
- «Presentación», en FULLAT, O., *La moral atea de Albert Camus*, Pubul, Barcelona, 1963, V-VI.

- «Quelques aspects de L'itineraire Spirituel d'Unamuno», en GULLÓN, R. y otros, *Unamuno a los cien años: Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967, 69-101.
- «Religion and the Importance of the Humanist Approach», en PELIKAN, J. y otros, *Religion and the University*, University of Toronto Press, Toronto, 1964, 65-109.
- «Textes inédits de Miguel de Unamuno», en VAN WAEYENBERGH, H. y otros, *Scriinium Lovaniense: mélanges historiques, historische opstellen Étienne van Cauwenbergh*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961, 573-595 (*Textos inéditos de Unamuno*. Traducción de Alberto Colao, Athenas Ediciones, Cartagena, 1965).
- y PHILIPS, G., *Grâce et œcuménisme*, Colección Irénikon, Chevetogne, 1957 (MOELLER, C.; y, PHILIPS, G., *The Theology of grace and the Ecumenical Movement*. Traducción al inglés de R. A. Wilson, St. Anthony Guild Press, New Jersey, 1961).

1.3. Publicaciones en revistas

- MOELLER, C., «¿En qué punto de su evolución está Alberto Camus?», *Convivium* 8 (1959) 21-40.
- «'Schema XIII' et l'atheisme», *La documentation catholique* 63 (1966) 2011-2013.
- «1954, Année Mariale», *Revue nouvelle* 19 (1954) 3-9.
- «A la veille de l'Assemblée d'Upsal», *Irénikon* 41 (1968) 164-224.
- «Albert Camus of de wanhopige eerlijkheid», *Dietsche Warande en Belfort* 97 n. 5 (1952) 258-269.
- «Albert Camus of de wanhopige eerlijkheid (vervolg)», *Dietsche Warande en Belfort* 97 n. 6 (1952) 336-345.
- «Albert Camus: the question of hope», *Cross Currents* 8 (1958) 172-184.
- «Art et travail dans le roman européen du XX^e siècle», *Revue nouvelle* 45 (1967) 358-369.
- «Aspectos del hombre en la literatura moderna», *El Ciervo* 10 n. 100 (1961) 13.
- «Bible et Œcuménisme», *Irénikon* 23 (1950) 164-188.
- «Buscad y hallaréis: respuestas sobre la fe», *El Ciervo* 9 n. 81 (1960) 9.
- «Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcuménique», *Verbum Caro* 41 (1957) 9-23.
- «Charles du Bos ou d'un romanticisme européen», *Revue Générale Belge* 89 (1953) 210-219.
- «Concilio y Ecumenismo», *Convivium* 21 (1966) 219-231.
- «Dante Morando, Saggi su l'Esistenzialismo teologico», *Revue Philosophique de Louvain* 17 (1950) 152.
- «De la littérature existentialiste à l'exploration du monde», *Revue nouvelle* 20 (1954) 588-601.
- «Discours de Mgr Charles Moeller. Séance publique du 7 novembre 1970. Réception de M. Marcel Lobet et de Mgr Charles Moeller», *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises* 48 n. 3-4 (1970) 192-227.

- «Du Protestantisme à l'Église», *Revue nouvelle* 21 (1955) 104-108.
- «En lisant les 'carnets' de Saint-Exupéry», *Revue nouvelle* 19 (1954) 641-648.
- «En marge du Concile: La mission de l'Église dans le monde scientifique et culturelle», *Oecumenica* (1969) 305-320.
- «En marge du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoie (451-1951)», *Collectanea Mechliniensia: commentarius scientiarum ecclesiasticarum* 21 (1951) 211-221.
- «En marge du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoie (451-1951) (Suite)», *Collectanea Mechliniensia: commentarius scientiarum ecclesiasticarum* 21 (1951) 485-493.
- «En marge du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoie (451-1951). Quelques réflexions sur la dévotion au Sacré-Cœur», *Collectanea Mechliniensia: commentarius scientiarum ecclesiasticarum* 22 (1952) 235-252.
- «Enrico Castelli, Existentialisme théologique», *Revue Philosophique de Louvain* 12 (1948) 517-518.
- «Enrico Castelli, Le temps harcelant», *Revue Philosophique de Louvain*, 27 (1952) 501-502.
- «Et le Verbe s'est fait chair: Pour le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine et la fête de Noël», *Vie Intellectuelle* 12 (1951) 4-25.
- «Existentialisme en moderne letterkunde», *West-Vlaanderen* 5 (1956) 306-311.
- «Existentialisme et pensée Chrétienne», *Revue nouvelle* 13 (1951) 570-581.
- «Fondements doctrinaux de l'initiation à la prière et à la liturgie», *Lumen Vitae* 7 (1952) 9-13.
- «G. Thils, Transcendance ou Incarnation? Essai sur la conception du Christianisme», *Revue Philosophique de Louvain* 23 (1951) 481-482.
- «Hugh Ross Williamson, The arrow and the sword», *Revue Philosophique de Louvain* 18 (1950) 297.
- «Image de l'homme dans la littérature moderne», *Revue nouvelle* 41 (1965) 337-351.
- «Influence du collègue sur la vie religieuse», *Lumen Vitae* 3 (1948) 205-216.
- «Jesus Christ, God's dialogue with mankind», *The Ecumenical Review* 26 (1974) 380-393.
- «Jésus-Christ dans la mentalité moderne», *Lumen Vitae* 7 (1952) 549-567.
- «Jeunesse 1957: En marge des romans de Françoise Sagan», *Revue nouvelle* 26 (1957) 518-537.
- «Jubilé et enseignement de la religion en 1951», *Lumen Vitae* 5 (1950) 671-676.
- «Julien Green et 'Le Malfaiteur'», *Revue nouvelle* 25 (1957) 679-683.
- «Kościół a Żydzi», *W Drodze* 2-3 (1976) 73-90.
- «Kunst en arbeid in de buitenlandse roman van de twintigste eeuw», *West-Vlaanderen* 11 (1962) 140-150.
- «L'Église dans le monde de ce temps. La Constitution Pastorale 'Gaudium et Spes'», *Lumen Vitae* 21 (1966) 193-208.
- «L'Église dans le monde de d'aujourd'hui», *La documentation catholique* 63 (1966) 1485-1507.

- «L'homme d'aujourd'hui devant la piété biblique et liturgique», *Les questions liturgiques et paroissiales* 40 (1959) 289-306.
- «La Asamblea de Upsala: el acontecimiento ecuménico más importante del año», *Unidad Cristiana* 18 n. 2 (1968) 42.
- «La Bible et l'homme moderne», *Lumen Vitae* 10 (1955) 63-76.
- «La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'œcuménisme», *Lumen Vitae* 21 (1966) 424-446.
- «La grâce et la justification», *Lumen Vitae* 19 (1964) 532-544.
- «La Vierge Marie dans la mentalité contemporaine», *Lumen Vitae* 8 (1953) 184-214.
- «Le cinquième Concile Œcuménique et le Magistère Ordinaire au VI^e siècle», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1951) 413-423.
- «Le Mouvement œcuménique dans le monde non-catholique», *Seminarium* 3 (1968) 360-399.
- «Le roman posthume de Malègue: 'Pierres Noires-Les classes moyennes du salut'», *Revue nouvelle* 30 (1959) 15-27.
- «Le sens de Dieu dans la littérature contemporaine», *Lumen Vitae* 7 (1952) 367-384.
- «Les Choristes du Mont-César et le mouvement liturgique», *Revue nouvelle* 26 (1957) 85-88.
- «Les chrétiens ont-ils encore la foi», *Revue Nouvelle* 11 (1950) 113-121.
- «Les cours de littérature et d'histoire dans le climat chrétien», *Lumen Vitae* 5 (1950) 200-208.
- «Les idées: A propos de 'Croissez et multipliez' de Gabriel Marcel», *Revue nouvelle* 23 (1956) 543-548.
- «Les idées: Des 'Mandarins' à 'Living Room'», *Revue nouvelle* 21 (1955) 181-185.
- «Les idées: Montherlant et le drame de Port Royal», *Revue nouvelle* 21 (1955) 415-420.
- «Les lettres: Où en est Albert Camus?», *Revue nouvelle* 27 (1958) 79-85.
- «Les lettres: Thierry Maulnier et 'La maison de la nuit'», *Revue nouvelle* 21 (1955) 647-653.
- «Les lettres: Un grand disparu: Thomas Mann», *Revue nouvelle* 22 (1955) 353-357.
- «Les livres: 'L'Été' d' Albert Camus», *Revue nouvelle* 20 (1954) 127-130.
- «Les livres: Simone de Beauvoir et les 'Mémoires d'une jeune fille rangée'», *Revue nouvelle* 29 (1959) 432-436.
- «Liturgie et Œcuménisme», *Les questions liturgiques et paroissiales* 32 (1951) 166-170.
- «Louis J. A. Mercier, American Humanism and the New Age», *Revue Philosophique de Louvain* 12 (1948) 506-507.
- «Neuf siècles de schisme byzantin (1954-1954)», *Revue nouvelle* 19 (1954) 88-92.
- «Orientations doctrinales et perspectives catéchétiques», *Lumen Vitae* 8 (1953) 377-409.

- «Orientations pour l'enseignement et la prédication», *Lumen Vitae* 8 (1953) 228-253.
- «Paul Claudel en de Kruisboom», *Streven* 8 n. 7 (1954-1955) 1-11.
- «Perspectives postconciliaires en théologie et en catéchèse», *Lumen Vitae* 21 (1966) 665-682.
- «Pierres d'attente et obstacles au 'Kèrugma' chrétien, au XX^e siècle», *Lumen Vitae* 1 (1946) 222-241.
- «Prêcher la Pénitence», *La Maison-Dieu* 55 (1958) 108-140.
- «Présence de Valéry Larbaud», *Revue nouvelle* 25 (1957) 490-497.
- «Religion et littérature: Esquisse d'une méthode de lecture», *Comparative Literature Studies*, 2 n. 48 (1965) 323-334.
- «Sain-John Perse, Prix Nobel», *Revue nouvelle* 32 (1960) 593-600.
- «Satan (Collection: Les Etudes carmélitaines)», *Revue Philosophique de Louvain* 12 (1948) 518-519.
- «Signification liturgique du Concile de Chalcédoine (451-1951)», *Les questions liturgiques et paroissiales* 33 (1952) 17-24.
- «Simone de Beauvoir et la 'situation' de la femme», *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises* 52 n. 1 (1974) 20-46.
- «Simone Weil devant l'Église et l'Ancien Testament», *Cahiers Sioniens* 2 (1952) 17-29.
- «Textes 'Monophysites' de Léonce de Jérusalem», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 27 (1951) 467-482.
- «Thèmes théologiques dans la littérature contemporaine», *Collectanea Mechliniensia: commentarius scientiarum ecclesiasticarum* 17 (1947) 377-401.
- «Théologie de la Grâce et Œcuménisme», *Irénikon* 28 (1955) 19-56.
- «Théologie de la Parole et Œcuménisme», *Irénikon* 24 (1951) 313-343.
- «Tradition et Œcuménisme», *Irénikon* 25 (1952) 337-370.
- «Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcédoine», *Revue d'histoire ecclésiastique* 46 (1951) 683-688.
- «Un représentant néo-chalcédonien au début du VI^e siècle en Orient. Nephalius d'Alexandrie», *Revue d'histoire ecclésiastique* 40 (1944-1945) 73-140.
- *Du nouveau sur Valery Larbaud?... [en línea]*, Bruxelles 1982, en arllfb.be (2020, 20 de abril), <https://www.arllfb.be/ebibliotheque/communications/moeller14111981.pdf>
- *Une Europe de l'ironie? [en línea]*, Bruxelles 1982, en arllfb.be (2020, 20 de abril), <https://www.arllfb.be/ebibliotheque/communications/moeller09101982.pdf>

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- «Charles Moeller», en arllfb.be (2020, 20 de abril), <https://www.arllfb.be/composition/membres/moeller.html>
- «CLG – Centre Lumen Gentium», en UCLouvain (2020, 20 de abril), <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/clg.html>

- «Fonds 06 – Archives de Charles Moeller concernant Vatican II», en *Catalogue en ligne des fonds et collections conservés aux Archives de l'Université catholique de Louvain* (2020, 20 de abril), <https://archives.uclouvain.be/atom/index.php/archives-de-charles-moeller-concernant-vatican-ii>
- «Moeller Charles», en *Catalogue en ligne des fonds et collections conservés aux Archives de l'Université catholique de Louvain* (2020, 20 de abril), <https://archives.uclouvain.be/atom/index.php/moeller-charles>
- «Prix Emmanuel Vossaert», en [arllfb.be](https://www.arllfb.be/prixlitteraires/prixvossaert.html) (2020, 20 de abril), <https://www.arllfb.be/prixlitteraires/prixvossaert.html>
- ALBÉRÈS, R.-M., *Jean-Paul Sartre*, Éditions universitaires, Paris, 1964.
- ANTAL, F., *Clasicismo y romanticismo*, Corazón, Madrid, 1978.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2014.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.
- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- BASTIDE, G., *De la condition humaine: essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939.
- BIANCHI, A. (ed.), *Il Concilio Vaticano II crocevia dell'umanesimo contemporáneo*, Vita e Pensiero, Milano, 2015.
- BOSSCHAERT, D., «A Great Deal of Controversy? A Case Study of Dondeyne, Grégoire, and Moeller Integrating Phenomenology and Existentialism in Louvain Neo-Thomism», en HEYNICKX, R. y SYMONS, S. (eds.), *So What's New About Scholasticism?*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2018, 131-157.
- BOSSCHAERT, D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II: Louvain theologians preparing the path for Gaudium et spes (1942-1965)*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, 2019.
- BOUYER, L., *Du protestantisme a l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959.
- BRAGUE, R., *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, Encuentro, Madrid, 2016.
- BRUCHER, R., «Charles Moeller», en BRUCHER, R. (dir.), *Bibliographie des écrivains français de Belgique 1881-1960*, IV, Palais des Académies, Bruxelles, 1972, 291-294.
- BURGOS, J. M., *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid, 2000.
- CANTO-SPERBER, M. (dir.), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- CENTRE INTERNATIONAL D'ETUDES DE LA FORMATION RELIGIEUSE (ed.), *Lumen Vitae*, Tables I-X (1946-1955), Bruxelles, 1955.
- COLLENBERG, B., «Klassizismus», en PRECHTL, P. y BURKARD, F.P. (eds.), *Metzler Lexikon Philosophie*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, 292-293.
- COLLEYE, F., *Charles Moeller et l'arbre de la croix. Crise de l'Église et désarroi du monde. La vie d'un théologien du XX^{ème} siècle*, Publibook, Paris, 2007.

- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Herder, Barcelona, 1990.
- COMELLAS, J., «Guerra Mundial, Segunda» en *Gran Enciclopedia Rialp* 11 (1979) 441-449.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973-1980.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 2000.
- COX, H., *Las fiestas de locos: ensayo sobre el talante festivo y la fantasía*, Taurus, Madrid, 1983.
- CRUZ, A., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 2012.
- DE RAEYMAEKER, L., *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952.
- DECERF, P., «Charles Moeller, Sagesse grecque et Paradoxe chrétien», *Revue Philosophique de Louvain* 11 (1948) 395-397.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- DUBOIS, J., «Charles Moeller, Sagesse grecque et Paradoxe chrétien», *La Vie Spirituelle* 81 (1949) 551-552.
- FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2012.
- FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía, IV: Filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid, 2004.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2009.
- FERRER, U., «Valor», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 1130-1133.
- FLAMARIQUE, L., «Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI», *Pensamiento y Cultura* 11 n.1 (2008) 95-112.
- FLAMARIQUE, L., «La Tesis del Final de la Modernidad y las tendencias de la Filosofía Contemporánea», *Acta Philosophica* 19 (2010) 59-82.
- FORMENT, E., «La filosofía neoescolástica en la primera mitad del siglo XX», en GARRIDO, M., VALDÉS, L. y ARENAS, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2019, 165-177.
- FOULQUIÉ, P. (dir.), *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967.
- FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?: introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966.
- FRONTERA, P., «Actualidad de Albert Camus: La Peste», *Razón y Fe*, 284 n. 1452 (2021) 23-32.
- FRONTERA, P., «Increencia religiosa y literatura: las novelas de Graham Greene», *Razón y Fe* 285 n. 1455 (2022) 79-89.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., «Humanismo», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 536-542.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», *Espíritu* 65 (2016) 407-432.

- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- GARCÍA CUADRADO, J. A. y BATALLAS VEGA, B., «Cristianismo y Literatura: La idea de humanismo en Charles Moeller», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8 n. 10 (2019) 1-32.
- GARRIDO, M., VALDÉS, L. y ARENAS, L. (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2019.
- GÉLAMUR, J. (dir.), «L'Église dans le monde», *La documentation catholique* 63 (1966) 572.
- GÉLAMUR, J. (dir.), «L'Institut œcuménique de recherches théologiques», *La documentation catholique* 63 (1966) 561-562.
- GÉLAMUR, J. (dir.), «La Conférence 'Église et société' du Conseil œcuménique des Églises», *La documentation catholique* 63 (1966) 1485.
- GELLIUS, A., *Noctium Atticarum*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1515.
- GILSON, E., *Dante y la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- GILSON, E., *La filosofía au moyen age: des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*, Payot, Paris, 1952.
- GIRARD, R., «Dionysus versus Crucified», *MLN* 99 n. 4 (1984) 816-835.
- GIRARDI, G. (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, I-I, Cristiandad, Madrid, 1971.
- GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 786-791.
- GREEN, J., «Entretiens avec André Gide», *Table ronde* 40 (avril 1951) 33-47.
- GROOTAERS, J., «Charles Moeller, 1912-1986», en BRIA, I. y HELLER, D. (eds.), *Ecumenical Pilgrims*, WCC Publications, Geneva, 1995, 152-156.
- GULLÓN, R. y otros, *Unamuno a los cien años: Estudios y Discursos Salmantinos en su I Centenario*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1947 (HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000).
- HERMANS, F., *Historia doctrinal del Humanismo Cristiano*, I, Fomento de Cultura, Valencia, 1962.
- HERRANZ, J., *En las afueras de Jericó. Recuerdos de los años con san Josemaría y Juan Pablo II*, Rialp, Madrid, 2007.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, II: *Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Herder, Barcelona, 2011.
- HORIA, V., *Introducción a la literatura del siglo XX*, Gredos, Madrid, 1976.
- HOUSSIAU, A., «In memoriam Mgr Charles Moeller», *Revue Théologique de Louvain* 17 (1986) 253-257.
- IGLESIA CATÓLICA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 2015.
- JAEGER, W., *Humanismo y teología*, Rialp, Madrid, 1964.
- JOHNSON, P., *Héroes*, Ediciones B, Barcelona, 2009.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, San Pablo, Madrid, 1998.

- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004.
- KEERSMAEKERS, G., «Een bemoedigende terugblik», *Vlaanderen* 37 (1988) 161.
- KESTEMAN, M., «Témoins du catholicisme en Belgique. Au carrefour des lettres et de l'Eglise: Mgr. Charles Moeller», *Foi et Temps* 6 (1983) 511-524.
- KOLENDA, K., «Humanism», en AUDI, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- LABATE, A., «Nefalio», en DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patrístico de la Antigüedad*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, 1506.
- LACROIX, J., «Charles Moeller», en ACADÉMIE ROYALE DE LANGUE ET DE LITTÉRATURE FRANÇAISES DE BELGIQUE (ed.), *Alphabet illustré de l'Académie*, Bruxelles 1995, 190-191.
- LATREILLE, A., *La Segunda Guerra mundial*, II, Guadarrama, Madrid, 1968.
- LAZZARINI, L., «Classicismo», en MELCHIORRE, V. (dir.), *Enciclopedia Filosofica*, II, Bompiani, Milano, 2006, 1958-1960.
- LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, Aubier-Montaigne, Paris, 1934.
- LEÓN XIII, «Aeterni Patris», *Acta Sanctae Sedis* 12 (1879) 97-115.
- LILAR, S., «Réception de Mgr Charles Moeller. Séance publique du 7 novembre 1970», *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises* 48 n. 3-4 (1970) 177-191.
- LORDA, J. L., *Antropología Teológica*, Eunsá, Pamplona, 2009.
- MARCEL, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1956 (MARCEL, G., *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, 1959).
- MARCEL, G., *L'homme problématique: position et approches concrètes du mystère ontologique*, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1998.
- MARCHÁN, S., *La disolución del clasicismo y la construcción de lo moderno*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2010.
- MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 1999.
- MARITAIN, R., *Las grandes amistades*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1954.
- MEHL, R., «En marge de la Conférence de Mgr Moeller», *La documentation catholique* 63 (1966) 1507-1511.
- MONASTÈRE DE CHEVETOGNE (ed.), «Deux de Chevetogne se sont endormis dans le Seigneur: Dom Jean Gribomont et Mgr Charles Moeller», *Irénikon* 59 (1986) 160.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra; Más allá del bien y del mal; La genealogía de la moral; El crepúsculo de los ídolos; El anticristo*, Gredos, Madrid, 2009.
- NIETZSCHE, F., *De mi vida; El nacimiento de la tragedia; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2009.
- NIETZSCHE, F., *Obras completas de Federico Nietzsche, IX: La voluntad de dominio: ensayo de una transmutación de todos los valores: (estudios y fragmentos)*, Aguilar, Buenos Aires, 1951.
- OCÁRIZ, F., *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Palabra, Madrid, 1975.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*, Encuentro, Madrid, 2001.

- ORTEGA, F., «Reflexiones acerca del humanismo cristiano», *Revista Teología* 57 n. 131 (2020) 37-57.
- PINTOR-RAMOS, A., «Humanismo», en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario del Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, 627-633.
- PIÑÓN GAITÁN, J. F., «Feuerbach: Dios como esencia del hombre (*Homo hominis Deus*)», *Andamios* 11 (2013) 191-214.
- PRIETO, C., *De la URSS a Rusia: tres décadas de experiencias y observaciones de un testigo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- PRIETO, J. M., «Humanismo: I. Filosofía», en *Gran Enciclopedia Rialp* 12 (1979) 220-222.
- REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico, II: Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 1992.
- REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico, III: Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1988.
- RICOEUR, P., «‘Morale sans péché’ o péché sans moralisme?», *Esprit* 22 (aout-septembre 1954) 294-312.
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno, México, 1990.
- RIPALDA, J. M., *Fin del clasicismo: a vueltas con Hegel*, Trotta, Madrid, 1992.
- ROSSI MONTI, M., «Classico», en MELCHIORRE, V. (dir.), *Enciclopedia Filosofica*, II, Bompiani, Milano, 2006, 1960-1961.
- ROYO, M., *20 Novelas del siglo XX: La condición humana en la mejor literatura del siglo*, Cultiva Libros, Madrid, 2017.
- SÁNCHEZ, R., «Bélgica», en *Gran Enciclopedia Rialp* 3 (1979) 849-863.
- SARTRE, J-P., *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1968 (SARTRE, J-P., *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, I, II y III, Iberoamericana, Buenos Aires, 1961).
- SARTRE, J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1970 (SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989).
- SARTRE, J-P., *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- SCHÖNDORF, H., «Valor», en BRUGGER, W. y SCHÖNDORF, H., *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 2014, 520-521.
- SERTILLANGES, A.-D., *El cristianismo y las filosofías*, II, Gredos, Madrid, 1966.
- SIMONETTI, M., «Neocalcedonismo», en DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario Patristico de la Antigüedad*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, 1507-1508.
- SION, G., «Adieu à Charles Moeller», *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises* 44 n. 2 (1986) 127-129.
- SMEETS, A., «Literatuur en christendom», *West-Vlaanderen* 6 (1957) 246-250.
- SOETENS, C., «La contribution de Charles Moeller au Concile Vatican II d'après ses papiers conciliaires», en DONNELLY, D. y otros, *The belgian contribution to the Second Vatican Council: International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (september 12-16, 2005)*, Peeters, Leuven, 2008, 495-528.
- SOETENS, C., *Concile Vatican II et Église contemporaine: Archives de Louvain-la-Neuve, I: Inventaire de fonds Ch. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart*, Publications de la Faculté de Théologie, Louvain, 1989.

- STEVCHI, A., *De Perenni philosophia, libri decem; De Mundi exitio; De Eugubij, urbis suae nomine, Tractatus*, via Iacobea: apud Michaëlem Sonnum, 1578.
- TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.
- TAUSCH, H., «Klassizismus, Literaturtheorien des», en NÜNNING, A. (ed.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, 352-355.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M.*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886-1969.
- TORDEUR, J. y COLLEYE, F., «Moeller, Charles», en ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE (ed.), *Nouvelle Biographie Nationale*, VII, Bruxelles, 2003, 260-263.
- UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS (ed.), «Décès.-Mgr Charles Moeller», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62 (1986) 457.
- UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS (ed.), «II-Bibliographie», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946) 363*.
- URABAYEN, J., «El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto», *Revista Estudios de Filosofía* 41 (2010) 35-59.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1996.
- VAN CANGH, J.M. (ed.), *In memoriam Mgr Charles Moeller*, Louvain-la-Neuve, Louvain, 1987.
- VAN DEN BOSCH, P., *Les enfants de l'absurde*, Opéra, Paris, 1956.
- VAN STEENBERGHEN, F., «Introducción», en VAN STEENBERGHEN, F. y otros, *El hombre nuevo: Examen de algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra*, Biblioteca de Estudios Pastorales, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1953, 5-14.
- WICKS, J., «De Revelatione under Revision (March-April 1964): Contribution of C. Moeller and Other Belgian Theologians», en DONNELLY, D. y otros, *The belgian contribution to the Second Vatican Council: International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (september 12-16, 2005)*, Peeters, Leuven, 2008, 461-494.
- WILLAME, A. y DERAUW, C., *Archives de Charles Moeller* [en línea], Louvain, 2017, en archives.uclouvain.be (2020, 20 de abril), <https://archives.uclouvain.be/atom/downloads/archives-de-charles-moeller.pdf>

3. BIBLIOGRAFÍA LITERARIA

- BÉGUIN, A., *L'Ève de Péguy: essai de lecture commentée, suivi de documents inédits*, La-bergerie, Paris, 1948.
- CAMUS, A., en *Nouvelles Littéraires*, n. 1236, 10 de mayo de 1951.
- CAMUS, A., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 2006.
- CERVANTES, M., *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1975.
- CICERO, M. T., *De Re Publica*, C. Winter, Heidelberg, 1984.

- CLAUDEL, P., *La ville*, Mercure de France, Paris, 1967.
- DOSTOYEVSKI, F., *Obras completas*, Aguilar, Valencia, 1964.
- DU BOS, C., *Commentaires*, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1946.
- DU BOS, C., en *Nouvelles littéraires*, n. 1225, 22 de febrero de 1951.
- ESQUILO, *Aeschylus*, I-II, Harvard University Press, London, 1926.
- ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 2012.
- EURÍPIDES, *Euripidis fabulae*, I: *Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*, Clarendon Press, Oxonii, 1991.
- EURÍPIDES, *Euripidis fabulae*, III: *Helena, Phoenissae, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*, Clarendon Press, Oxonii, 1969.
- GERBER, D. (ed.), *Greek elegiac poetry: from the seventh to the fifth centuries BC*, Harvard University Press, London, 1999.
- GIDE, A., *Journal 1889-1939*, Gallimard, Paris, 1948.
- GIDE, A., *Journal 1942-1949*, Gallimard, Paris, 1950.
- GOETHE, J., *Faust*, Reclam, Stuttgart, 1986.
- GOETHE, J., *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1973.
- HOMERO, *Ilíada*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991-2013.
- HOMERO, *Odyssea*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017.
- HUXLEY, A., *Obras Completas*, III, Plaza & Janes, Barcelona, 1955-1969.
- HUXLEY, A., *The perennial philosophy*, Chatto & Windus, London, 1946.
- JOUAN, F. y VAN LOOY, H. (eds.), *Euripide. VIII, 2, Fragments. Bellérophon-Protésilas*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.
- LE FORT, G., *La corona de los ángeles*, Encuentro, Madrid, 1998.
- MALRAUX, A., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1989-2010.
- MONTAIGNE, M., *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1967.
- PÉGUY, C., *Clio*, Gallimard, Paris, 1943.
- PÉGUY, C., *Note conjointe*, Gallimard, Poitiers, 1946.
- PÉGUY, C., *Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, Paris, 2000.
- PÍNDARO, *Pindare II, Pythiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- RACINE, J., *Oeuvres complètes, Théâtre-Poésie*, Gallimard, Paris, 1999.
- ROLLAND, R., *Péguy*, Albin Michel, Paris, 1944.
- SAGAN, F., *La chamade*, Renè Julliard, Paris, 1965.
- SAGAN, F., *Les merveilleux nuages*, Renè Julliard, Paris, 1961.
- SAGAN, F., *Un certain sourire*, Club des Éditeurs, Paris, 1958.
- SHAKESPEARE, W., *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993.
- SÓFOCLES, *Sophocles*, I, William Heinemann Ltd., London-New York, 1912.
- VIRGILIO, P., *Bucolica; Georgica*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2013.
- WEIL, S., *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950.
- WEIL, S., *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999.

Abreviaturas de las *Obras clave* de Charles Moeller

AALC	Aspectos del ateísmo en la literatura contemporánea.
ATLsXX	Arte y trabajo en la literatura del siglo XX.
B&H	Bible et humanisme.
DdIydI	Descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional.
DdlC	El desarrollo de la cultura.
EdMcTGS	L'Église dans le monde de ce temps. La Constitution Pastorale <i>Gaudium et Spes</i> [<i>Lumen Vitae</i>].
FCyCC	Fe cristiana y cultura contemporánea.
HMS	El hombre moderno ante la salvación.
HyE	Humanismo y existencialismo.
HyS	Humanismo y santidad.
IHLC	Imágenes del hombre en la literatura contemporánea.
Int-ASdC	«Introduction» de <i>Au seuil du christianisme</i> .
LESXIII	L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps.
LsXXyC-I	Literatura del siglo XX y cristianismo I.
LsXXyC-II	Literatura del siglo XX y cristianismo II.
LsXXyC-III	Literatura del siglo XX y cristianismo III.
LsXXyC-IV	Literatura del siglo XX y cristianismo IV.
LsXXyC-V	Literatura del siglo XX y cristianismo V.
LsXXyC-VI	Literatura del siglo XX y cristianismo VI.
LVdCL	Liberté et vérité dans la critique littéraire.
MB-LDUN	Maurice Blondel: La dialectique de l'Unique nécessaire.
MMyE	Mentalidad moderna y Evangelización.
PdA&O	Pierres d'attente et obstacles au 'Kèrugma' chrétien, au XX ^e siècle [<i>Lumen Vitae</i>].
PLP	Prêcher la Pénitence [<i>La Maison-Dieu</i>].
PQS	«Charles Moeller», en SANS, J. y SANS, R. (eds.), <i>Por qué me hice sacerdote</i> .
SGyPC	Sabiduría griega y paradoja cristiana.
TG&Æ	Théologie de la Grâce et Œcuménisme [<i>Irénikon</i>].
TTLC	Thèmes théologiques dans la littérature contemporaine [<i>Collectanea Mechliniensia</i>].

El «Humanismo» como concepto filosófico

El concepto filosófico de «humanismo» ha sido uno de los caballos de batalla en el pensamiento contemporáneo¹. Entre la primera y segunda mitad del siglo XX², esto se palpó con especial evidencia.

De entrada se podría decir que el «humanismo» es «la actitud consistente en centrar el interés en el hombre o lo humano»³. Generalmente se suelen distinguir dos acepciones para referirse a la palabra «humanismo». La primera acepción se refiere a una categoría historiográfica que designa las corrientes culturales, sobre todo literarias, que dieron origen al Renacimiento en los países europeos durante los siglos XV y XVI⁴. La segunda acepción se refiere «a cualquier teoría o doctrina de intención filosófica que intente aclarar la significación del hombre dentro del mundo, sus valores y formular un ideal en función de estos valores y de esa significación»⁵. Estas dos acepciones están relacionadas entre sí porque la acepción historiográfica, aunque es anterior a

¹ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, II, Ariel, Barcelona, 2009, 1703.

² Es significativo que en el ámbito filosófico se sitúe el comienzo de la segunda mitad del siglo XX en el año 1946 por la publicación de *El existencialismo es un humanismo* de Sartre. Cfr. GARRIDO, M. y otros, *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2019, 235-238.

³ FOULQUIÉ, P. (dir.), *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967, 482.

⁴ Niethammer utilizó por primera vez el término «humanismo» en 1808 en su libro *Der Streit des Philantropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*. Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, II, Herder, Barcelona, 1992, 26; PRIETO, J. M., «Humanismo: I. Filosofía», en *Gran Enciclopedia Rialp* 12 (1979) 220; GARCÍA CUADRADO, J. A., «Humanismo», 536; FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, II, 1700.

⁵ PRIETO, J. M., «Humanismo: I. Filosofía», 221. Cfr. PINTOR-RAMOS, A., «Humanismo», en MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario del Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, 633; KOLENDA, K., «Humanism», en AUDI, R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 340.

la acepción filosófica-sistemática, se presenta como un ejemplo representativo de esta.

Apoyados en la obra de Moeller es preciso hacer dos consideraciones importantes sobre el concepto filosófico de «humanismo».

La primera consideración versa sobre la relación entre el concepto filosófico de «humanismo» y la «antropología». Kant respondía a la pregunta ¿qué se entiende por «antropología»? diciendo que la «antropología» es «una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada»⁶. Esta definición corre el riesgo de ser ambigua e imprecisa porque muchas ciencias tienen por objeto de estudio al hombre, pero, sobre todo, porque en el ámbito filosófico «el conocimiento del hombre» ha sido entendido de diversas maneras según los distintos filósofos. Por ejemplo, lo que afirmaba Descartes sobre el hombre es distinto a lo que afirmaba Aristóteles. Por ese motivo, para evitar la ambigüedad del término «antropología» sería mejor hablar de «filosofía del hombre» entendida como «un estudio sistemático del hombre por sus causas últimas y principios esenciales del ser y obrar humanos»⁷, de tal manera que se aprecie más explícitamente «el carácter filosófico de la reflexión sobre el hombre»⁸. Y, en este sentido, habría que decir que el concepto filosófico de «humanismo» depende de la «filosofía del hombre» que lo sostenga.

La segunda consideración a tener en cuenta es que, a lo largo de la historia, han surgido distintos planteamientos al reflexionar filosóficamente sobre el hombre. Por eso no hay que olvidar que «la historia de la filosofía –como toda historia– es un proceso sucesivo sin solución de continuidad alguna. Todo corte, toda segmentación o delimitación de su curso es, en cierto sentido, arbitrario, y procede de exigencias heurísticas y pedagógicas. Para conocer y comprender, necesitamos demarcar y circunscribir nuestro objeto»⁹. Por este motivo se entiende que al abordar el concepto filosófico de «humanismo», algunos autores –Moeller entre ellos–, hablen del «humanismo del Renacimiento», del «humanismo ilustrado», del «humanismo del siglo XVIII», etc. Con estas expresiones se refieren a los sistemas filosóficos que, aunque no hablaron *stricto sensu* del «humanismo», si presentaron una cierta reflexión fi-

⁶ KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004, 17.

⁷ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2011, 24.

⁸ *Ibid.*, 25.

⁹ CRUZ, A., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2007, 9.

losófica sobre el hombre, que da pie a considerar lo que sería el «humanismo» según dichos sistemas de pensamiento. Por eso también, cuando se emplean estas expresiones no se pretende abarcar un período histórico absolutamente demarcado. Y es que, la diferenciación de etapas por siglos, por ejemplo, no significa «el agotamiento de un período y comienzo de otro. (...) En la historia no hay cortes: nada empieza absolutamente, ni nada termina absolutamente. En los tiempos fronterizos, en los momentos de tránsito, final y principio se funden: lo que puede considerarse término, también puede considerarse punto de arranque»¹⁰.

Así pues, al profundizar en el pensamiento de Moeller se ven claramente aplicadas estas dos consideraciones. En HyS afirma que:

Tras la época romántica de la búsqueda inquieta, tras las décadas del análisis, nos hace falta una nueva edad clásica que construya a grandes trazos, simples y nítidos, la nueva imagen del hombre, tal como la cinceló el siglo XIX y la ha dado dolorosamente a luz este «Infierno» que ha constituido la primera mitad del siglo XX¹¹.

Por un lado, nuestro autor habla de esta «nueva imagen del hombre» refiriéndose a la «filosofía del hombre» que hace posible lo que él entiende por «humanismo»: «el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo*»¹². Por otro lado, es consciente de que para captar en toda su hondura esta definición la debe confrontar con los distintos tipos de «humanismo» que se han presentado en la historia¹³. En este sentido, Moeller habla, por ejemplo, del «humanismo ilustrado», del «humanismo del siglo XVIII», del «humanismo greco-latino», del «humanismo del Renacimiento», etc. Moeller se refiere también a sistemas filosóficos concretos de los cuales deduce lo que sería su correspondiente «humanismo»; y así se refiere, por ejemplo, al «humanismo racionalista», al «humanismo materialista», al «humanismo irracional», etc.

En definitiva, Moeller explica que para captar plenamente el concepto filosófico de «humanismo» es necesario conocer «de donde venimos

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ HyS, 15.

¹² HyS, 30.

¹³ Moeller realiza esta confrontación sobre todo sirviéndose de la literatura.

nosotros»¹⁴. Se refiere así al siglo XX como heredero de los dos siglos precedentes que él los designa irónicamente como dos «siglos de ‘luz’»¹⁵. Habitualmente, se suele designar solo el siglo XVIII con esta expresión. Sin embargo, Moeller es audaz al unir los siglos XVIII y XIX con dicha expresión¹⁶. De esa manera muestra como la «luz» de dichos siglos se transformó en «una ‘penumbra’»¹⁷ cuando, en la primera mitad del siglo XX, acontecieron las dos cruentas guerras mundiales y una profunda crisis de los valores morales. Y es que para «Moeller, esta crisis cultural representaba una etapa más de la crisis de la modernidad que se venía fraguando desde el siglo XVIII, en donde se palpaba dramáticamente la escisión entre cristianismo y mundo secularizado»¹⁸.

En este sentido, durante las primeras décadas del siglo XX, parecía que todo humanismo era esencialmente un «humanismo ateo». Sin embargo, para el cristianismo la reivindicación de la grandeza de lo humano no supone en modo alguno la negación de Dios. Antes bien, el cristianismo afirma que Dios es el fundamento de la grandeza y dignidad humana¹⁹. Por eso, a partir de 1925 se empezó a hablar de un «humanismo cristiano»²⁰ frente a un «humanismo ateo» que a la postre se mostró «antihumano»²¹, como bien se pudo comprobar al finalizar la primera mitad del siglo XX. Finalmente, no hay que olvidar que durante la segunda mitad del siglo XX tuvo lugar el Concilio Vaticano II donde tuvo especial relevancia el trabajo intelectual de Moeller. En los documentos conciliares, especialmente en *Gaudium et Spes*, se trató explícitamente sobre el «humanismo».

Para abordar el *status quaestionis* del «humanismo» como concepto filosófico y, por ende, del pensamiento de Moeller sobre esta cuestión se divide esta exposición en cuatro epígrafes. En el primero se aborda la herencia recibida de los siglos XVIII y XIX, que es cuando se fragua el concepto filosófico de

¹⁴ DdIydI, 76.

¹⁵ DdIydI, 73.

¹⁶ Se ve aquí también lo expresado anteriormente sobre la demarcación cronológica en la historia de la filosofía. Moeller se refiere a los siglos XVIII y XIX en una continuidad.

¹⁷ DdIydI, 73.

¹⁸ GARCÍA CUADRADO, J. A. y BATALLAS VEGA, B., «Cristianismo y Literatura: La idea de humanismo en Charles Moeller», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8 n. 10 (2019) 2.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. LESXIII, 28.

²¹ Cfr. DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 2012, 17-20; BRAGUE, R., *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, Encuentro, Madrid, 2016, 261-273.

«humanismo» y se ponen las bases para el debate filosófico sobre esta cuestión en el siglo XX. En el segundo epígrafe se presentan las dos grandes respuestas, ante la crisis de la modernidad y de la cultura, que tienen que ver con la búsqueda de un «nuevo humanismo». En el tercer epígrafe se explica el existencialismo como una de las «pierres d'attente»²² que Moeller emplea en su propuesta de «humanismo cristiano». Y, finalmente, en el último epígrafe se presenta de modo general la propuesta de nuestro autor.

1. LA HERENCIA DE «DOS SIGLOS DE LUZ»: DEL RACIONALISMO MATERIALISTA AL «HUMANISMO ATEO»

Moeller afirma que la cultura de los siglos XVIII y XIX se inspira en el racionalismo materialista²³. Al analizar el concepto filosófico de «humanismo» se observa que tanto el racionalismo como el materialismo han influido considerablemente en su origen como tal concepto filosófico. Lo que afirma nuestro autor es que existe una continuidad entre ambos sistemas filosóficos. Por ello, es preciso no perder de vista la consideración realizada antes sobre la delimitación cronológica en la historia de la filosofía, ya que de lo contrario se podría correr el riesgo de encuadrar el planteamiento de Moeller limitando: el racionalismo en el siglo XVIII y el materialismo en el siglo XIX. Lo que presenta Moeller es precisamente una continuidad racionalista y materialista llevada a cabo en dichos «dos siglos de luz», como él los califica de modo sugestivo.

Nuestro autor afirma que «el racionalismo materialista es un fruto lejano del Renacimiento»²⁴. Podríamos decir, por tanto, que dicho racionalismo materialista, por un lado, es una consecuencia –un «efecto»– del «humanismo del Renacimiento»; y, por otro lado, es el precedente inmediato –una «causa»– del «humanismo ateo», como se mostrará a continuación.

²² Esta expresión muy recurrente en los escritos de Moeller se ha traducido como «puntos de arranque» o «eslabones de unión». Moeller se servía de la imagen de aquellas piedras que quedan al final de una pared y están «esperando» vincularse con una construcción posterior para exponer lo que podrían ser eslabones de unión o puentes en el diálogo sobre el «humanismo cristiano». Cfr. HMS, 11; MMyE, 253, 271; PdA&O, 222-241.

²³ Cfr. DdlydI, 73.

²⁴ DdlydI, 76. Yendo mas allá podríamos decir que las raíces filosóficas del racionalismo y del materialismo están en el nominalismo y en el empirismo respectivamente.

1.1. *El «humanismo racionalista»*

Según Moeller, «el humanismo del siglo XVIII queda en la misma línea del individualismo ‘genial’»²⁵ propia del «humanismo del Renacimiento»²⁶ que se basaba en un antropocentrismo «esencialmente individualista»²⁷. Y es que el «humanismo del Renacimiento» considera que:

El hombre ya no tiene la sensación de *dominado* y *rebasado*; se descubre como el centro del mundo. Fuerte por su juventud (el Renacimiento es un período de adolescencia), se lanza a la conquista del mundo. Su impulso es desmedido: presenta esa nota de «énfasis» tan característica del estilo barroco, y que tan lejos está del verdadero espíritu griego, que los hombres del Renacimiento pretendían resucitar²⁸.

Nuestro autor considera que el «humanismo del Renacimiento» está en la raíz del «humanismo racionalista», el cual se basa en el racionalismo «comenzado» por la filosofía de Descartes y «culminado» por la filosofía de Hegel²⁹. Si bien es cierto que, propiamente hablando el idealismo se distingue conceptualmente del racionalismo, es claro que los presupuestos que sostienen el idealismo son los cartesianos. Como afirma Ocáriz, «el idealismo, en sus diversas formas, es la *reducción* del *dualismo* cartesiano materia-espíritu al *monismo* de afirmar que la materia es manifestación, producción, etc., del espíritu»³⁰.

Moeller explica que, en el racionalismo, «el hombre es reducido al pensamiento conceptual: es una máquina de pensar, un ‘átomo’ pensante»³¹ en el que el lazo de la «inteligencia con la sensibilidad es ignorado o reducido a sincronismos accidentales»³². El racionalismo reduce la potencia racional del hombre a la sola «razón discursiva (matemática y geométrica, inductiva

²⁵ DdIydI, 77-78.

²⁶ Moeller emplea esta expresión refiriéndose no a la categoría historiográfica sino a la filosófica.

²⁷ DdIydI, 77.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Muchos autores –Moeller entre ellos–, consideran que existe un nexo en la filosofía moderna que comienza con Descartes, padre del racionalismo, y culmina con Hegel, padre del idealismo. Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, II, Herder, Barcelona, 2011, 23.

³⁰ OCÁRIZ, F., *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Palabra, Madrid, 1975, 24.

³¹ DdIydI, 78.

³² *Ibidem*.

y deductiva)»³³. Esta exaltación de la potencia racional del hombre es llevada a su culmen en el idealismo hegeliano que concebía la razón «como la facultad discursiva de organizar lo real, de preveer su evolución y sus leyes, de adaptarse a ellas y de dirigirlas»³⁴. En este sentido, Moeller afirma de modo contundente: «tal es el hombre según el humanismo racionalista: encerrado en sí mismo, átomo inteligente que no entra en contacto más que extrínsecamente con los otros, él es como una llama pura y desencarnada, enganchada a un cuerpo, destinada a hacer gradualmente traslúcido a todo el universo»³⁵. Por eso concluye diciendo: «la filosofía característica en este sentido, es el idealismo hegeliano»³⁶.

Si así es considerada la razón según el racionalismo es preciso tener en cuenta cómo es considerada la voluntad. Moeller explica que, en el racionalismo:

La voluntad como facultad de elección es negada; el determinismo es la única explicación de los actos humanos. La libertad no es más que la ignorancia de las causas verdaderas que nos impulsan a obrar. No hay nada imprevisto en el desarrollo de los actos humanos. (...) Se puede en cierto sentido decir que «nada sucede» verdaderamente aquí abajo, es decir, que nada inesperado, nada totalmente nuevo ve la luz. Todo está realizado de antemano³⁷.

Con estos presupuestos,

el hombre cree que la época bárbara ha pasado definitivamente, que se le ha dejado atrás en el tiempo y en el espacio (el humanismo racionalista concibe el progreso como una sucesión de puntos cada vez más distantes de un punto inicial de barbarie, sobre una *horizontal*). Cree haberse adueñado de la naturaleza y de haberla degollado para el bien. En todo caso, espera poseer los medios para un día completar esta dominación³⁸.

En este contexto surge «la creencia optimista del humanismo racionalista en el progreso»³⁹ que afirmaba que «el progreso constante de la razón en el

³³ DdIydI, 73.

³⁴ DdIydI, 77-78.

³⁵ DdIydI, 79.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ DdIydI, 78.

³⁸ DdIydI, 79.

³⁹ DdIydI, 94.

hombre le permitirá prever cada vez mejor el desarrollo de la historia»⁴⁰. El anhelo cartesiano, expresado en la sexta parte del *Discurso del método*: «hacer-nos como amos y dueños de la naturaleza»⁴¹, cobró especial relevancia en el positivismo del siglo XIX. En este sentido, explica Moeller que, al convertir el vínculo del hombre con la naturaleza en un vínculo de dominación⁴², «el hombre por los progresos de la técnica, hace servir a la naturaleza para sus necesidades. El mismo no es una parte de la naturaleza; es exterior a la naturaleza, la mira desde arriba, la domina»⁴³.

En definitiva, Moeller nos hace caer en la cuenta de dos graves problemas que se esconden detrás de este «humanismo racionalista».

El primero estriba en la reducción del hombre al puro pensamiento: «este *homo rationalis*, desencarnado, no tiene más que relaciones extrínsecas con el universo material y humano»⁴⁴. El racionalismo hace olvidar al hombre sus verdaderos orígenes: «de aquí arranca el error de considerar la materia y el espíritu como *opuestos*, como ‘dos mundos’ que nada tienen en común, en lugar de verlos como dos grados distintos de participación del ser. Con esto, se originó un *dualismo* ‘ontológico’: se ha perdido de vista lo que de común hay en todo: el ser»⁴⁵. Por eso explica Moeller que:

Lo mismo que este humanismo desconoce que la razón está enraizada en lo sensible así como también la posibilidad de actos verdaderamente libres, finge olvidarse de «la fiera que duerme en el hombre». Si bien conoce la existencia de malas pasiones dentro de sí mismo, está también persuadido de que es posible disminuirlas y aun eliminarlas completamente por los progresos de la instrucción. Ha ignorado los retornos a la barbarie, siempre probables, aun en el seno de la civilización más racionalista⁴⁶.

⁴⁰ DdIydI, 78.

⁴¹ DESCARTES, R., *Discurso del método*, Colihue, Buenos Aires, 2009, 108-109.

⁴² En este sentido, «el proyecto del dominio de la naturaleza es el trasfondo sobre el cual aparece por vez primera el sustantivo ‘humanismo’, en la primera mitad del siglo XIX, para invadir todo el ámbito del pensamiento». BRAGUE, R., *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*, 161.

⁴³ DdIydI, 79.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ OCÁRIZ, F., *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, 10.

⁴⁶ DdIydI, 78-79. Moeller es honrado al decir que su presentación sobre el humanismo racionalista por ser esquemática «deja de lado a los pensadores que negarían semejante simplificación del hombre. [Dicha presentación] prescinde, por ejemplo, del fenómeno romántico, reacción contra este mundo demasiado luminoso y demasiado simple. Sobre todo, parece presentar bajo una luz

El segundo problema que esconde el «humanismo racionalista» es que hizo desaparecer completamente:

El sentimiento de que el ser humano participa misteriosamente en las grandes fuerzas de la naturaleza material, de que es a la vez dominador y *dominado* (...) De ahí que el sentido de misterio inherente al mundo material, el simbolismo que podría aplicársele, la significación esotérica de la creación, el sentimiento de que ella es como un libro donde el hombre lee una parte de su destino, se haya perdido completamente. En una palabra, se ha borrado el sentimiento de «lazo sagrado» entre el hombre y las cosas. El carácter «sagrado», aterrador y atrayente, de la creación, se pasa en silencio⁴⁷.

Por ello Moeller plantea esta apremiante cuestión: «No siendo el hombre ya dominado, ni rodeado por nada, se siente en una peligrosa soledad donde le sostiene sólo la llama viva de la razón. ¿Habrà que extrañarse de que en este clima racionalista no haya podido desarrollarse el sentimiento de lo divino?»⁴⁸. Esta pregunta retórica abre las puertas a la cuestión que se tratará en el siguiente subepígrafe.

1.2. *El surgimiento del «humanismo ateo»*

Moeller señala que el «humanismo racionalista» niega resueltamente el lazo del hombre con las realidades trascendentales. Y es que para el «humanismo racionalista»:

No existe Dios, porque no existe lo inmaterial, o, por lo menos nada se puede afirmar con seguridad. Si todavía existen realidades que dominan al hombre y a veces le aplastan, se espera vencerlas en un porvenir cercano. Dios es una hipótesis que siempre retrocede y pierde poco a poco su proba-

demasiado desfavorable las tentativas de los dos siglos que nos han precedido. Habría que recordar las verdades esenciales que fueron adquiridas por estos siglos: el método científico, cierta insistencia sobre la autonomía del espíritu, ciertas exigencias legítimas de conceptualización y aun otras cosas que no se pueden mencionar aquí. Y no hay que despreciar el gran ideal optimista que anima a la Humanidad durante estos siglos: los que vivieron este sueño eran 'hermanos humanos'; un espíritu de verdad se ocultaba en sus esfuerzos». DdIydI, 83.

⁴⁷ DdIydI, 79-80.

⁴⁸ DdIydI, 80.

bilidad: pronto se podrá prescindir de El. La hipótesis «Dios» se encogerá siempre como piel de zapa. En cuanto a las desdichas, que son piedra de escándalo en una sociedad bien organizada, desaparecerán⁴⁹.

Por eso, Moeller afirma que «lo que falta al humanismo racionalista es el sentido del *destino*, esa realidad imperiosa, impersonal que se instala en centro de la vida y golpea a los seres humanos»⁵⁰.

Al respecto son interesantes unas palabras de Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et Ratio*, con las que recapitulamos lo dicho hasta aquí y comenzamos a tratar esta segunda cuestión. En dicha encíclica se afirma que:

Buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado [siglo XIX], este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad⁵¹.

Pues bien, teniendo como marco de referencia estas palabras, es preciso considerar que poco después de la muerte de Hegel [1831],

el numeroso conjunto de sus discípulos se divide en dos ramas que difieren en gran medida por lo que respecta a las concepciones políticas y, sobre todo, en relación con la cuestión religiosa. (...) Precisamente de aquí surgen las dos concepciones divergentes de la derecha y la izquierda hegelianas. ¿Es compatible el cristianismo con la filosofía hegeliana? Éste es el problema fundamental que provoca los choques y la división entre los discípulos de Hegel⁵².

⁴⁹ DdIydI, 82.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, San Pablo, Madrid, 1998, n. 46.

⁵² REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona, 1988, 157.

Ante tal situación Colomer afirma que «el *hundimiento del idealismo hegeliano* constituye, sin lugar a dudas, el acontecimiento filosófico capital de la primera mitad del siglo XIX»⁵³.

En este contexto, Moeller califica al siglo XIX como «un siglo de ‘materialismo’»⁵⁴. El clima racionalista, que encontró su auge en el idealismo hegeliano, dio paso al materialismo y es entonces cuando surgió el concepto filosófico de «humanismo ateo». Es preciso, por ello, tener en cuenta las siguientes tres consideraciones.

En primer lugar, en el ámbito filosófico, el predominio de la izquierda hegeliana fue notable y en ella destacaron sobre todo dos personajes: Feuerbach y Marx. De ellos,

Ludwig Feuerbach (1804-1872) puede ser considerado con propiedad, el padre intelectual del humanismo ateo que «llevó la crítica de la religión ‘al hombre de la calle’ [...]. Feuerbach, además, asume y lleva a sus últimas consecuencias la crítica a la religión de la filosofía moderna de Spinoza a Hegel». La denominación de «humanismo ateo» sea quizás más correcta que la de «ateísmo antropológico» como también ha sido calificado. Feuerbach es principalmente un humanista y solo de manera derivada ateo. Más que negar la religión viene a crear una nueva religión: la del hombre mismo⁵⁵.

En segundo lugar, el materialismo de Karl Marx fue la «continuación racionalista» del planteamiento filosófico de Feuerbach. En este sentido, Ocáriz explica que Feuerbach representa «un intento de síntesis entre el materialismo y el idealismo nacidos del racionalismo»⁵⁶. Pues bien, en este contexto surge el «humanismo marxista» que es una variante más del «humanismo ateo». Por eso,

es importante señalar que ningún materialista (ni tampoco el marxismo, después) demuestran que sólo exista materia: simplemente lo dan por supuesto, a partir de la aceptación del dualismo cartesiano entre materia y espíritu, y de captar después lo absurdo de ese dualismo de dos universos (espiritual y

⁵³ COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Herder, Barcelona, 1990, 9.

⁵⁴ DdIydI, 74. Es preciso no perder de vista la consideración realizada antes sobre la continuidad de los siglos XVIII y XIX. Si Moeller se refiere al siglo XIX de este modo es para destacar el influjo que tuvo el materialismo en dicho siglo, pero siempre en continuidad con el racionalismo.

⁵⁵ GARCÍA CUADRADO, J. A., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», *Espíritu* 65 (2016) 408. El autor de este artículo cita a PINÓN GAITÁN, J. F., «Feuerbach: Dios como esencia del hombre (*Homo hominis Deus*)», *Andamios* 11 (2013) 194.

⁵⁶ OCÁRIZ, F., *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, 31.

material) que resultarían opuestos e incommunicables, al no ser convincentes los argumentos de Descartes para establecer la «comunicación» entre ellos. De ahí, *sin remontarse al inicio cartesiano*, que es la raíz del error (pérdida del ser...), *optan* por la materia en contra del espíritu, «inventando» diversas elucubraciones que permitiesen «pensar» que lo que llamábamos espiritual (conocimiento intelectual, etc.) no es más que producto de la materia⁵⁷.

En tercer lugar, entre los grandes impugnadores del sistema hegeliano se encontraban Schopenhauer y Kierkegaard⁵⁸. El primero de ellos influyó enormemente en Nietzsche. Es precisamente Nietzsche quien radicalizó el concepto de «humanismo ateo» con su sistema filosófico que declaraba la «muerte de Dios». A diferencia de Marx, Nietzsche no demostró ninguna admiración por Feuerbach. «Sin embargo, ha recibido, aunque no lo confiesa, más de esta filosofía de lo que él mismo cree por conducto de sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner»⁵⁹. Siguiendo a Schopenhauer, Nietzsche afirma que la razón es un mero instrumento ya que la irracionalidad es la clave del «superhombre». Como resultado de estos postulados, se desembocó «en una autofundación antropológica de carácter prometeico, que concluye en el nihilismo»⁶⁰.

En este sentido, es interesante el comentario que Moeller presenta respecto a una cita de Nietzsche. Moeller afirma:

He aquí otra declaración de Nietzsche: «Si no hacemos de la muerte de Dios un magnífico renunciamiento y una constante victoria, tendremos que pagar el precio de esa pérdida». Lo cual quiere decir: si, habiendo negado a Dios, no tratamos de ser Dios nosotros mismos, descenderemos al nivel de la bestia. Nuestro autor [Nietzsche] incluso agrega: «El que no halla su grandeza en Dios, *no la hallará jamás*. Debe negar su grandeza de hombre o bien crearla». Y eso le lleva a esa terrible y feroz declaración: «Hacen falta muchos nobles para que haya nobleza, o bien, como he dicho en parábola, es propio de la divinidad *que haya dioses, mas no Dios (Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott gibt)*». Así, pues, aunque Nietzsche es un ateo, no puede prescindir de Dios. Quiere referir al hombre todos los atributos de la divinidad. Comprendió que negar a Dios era obligarse a convertirse él mismo en Dios⁶¹.

⁵⁷ *Ibid.*, 15.

⁵⁸ Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 199.

⁵⁹ DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, 45.

⁶⁰ FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2012, 16.

⁶¹ HyS, 144. Cfr. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Gredos, Madrid, 2009, 245 [III parte, De viejas y nuevas tablas, n. 11].

Es, pues, éste el contexto racionalista y materialista en el que surgió el concepto filosófico de «humanismo ateo» que con su elaboración filosófica presentaba la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. Como afirma García Cuadrado, «para el humanismo ateo, la afirmación de valores no establecidos por el hombre limitaría la autonomía humana. Dios y la libertad humana parecen incompatibles entre sí. Esta parece ser la quintaesencia del humanismo ateo»⁶².

Antes de terminar este recorrido por estos «dos siglos de luz», es importante dar unas breves pinceladas sobre otras variantes de «humanismo ateo» que fueron expuestas por varios reduccionismos que surgieron en el siglo XIX. Estos sistemas de pensamiento presentan una visión reductiva del hombre pretendiendo definirlo sólo desde un aspecto de la existencia humana y perdiendo de vista una visión integral de la persona humana. De estos reduccionismos los que más influyeron en la posteridad fueron el historicismo y el positivismo.

El historicismo «reduce todo a historia, excluyendo totalmente las esencias inmutables y los principios absolutos»⁶³. El historicismo afirma que «el ser humano no sólo tiene historia, sino que ‘es’ sólo historia, y ello por ser ‘libertad’ y no solo por tenerla»⁶⁴. En este sentido se habla del espíritu del tiempo [*Zeitgeist*]. Según este planteamiento histórico científicista, la verdad dependería de la historia. Moeller señala con claridad dos aspectos de la dimensión histórica de la persona humana: «‘dominio’ del hombre sobre el tiempo, y también ‘pasividad’ frente a la mutación fundamental a que se ve sujeta toda la cultura humana»⁶⁵. El problema del historicismo estriba precisamente en reducir la persona humana a estos aspectos. Moeller explica que siendo verdaderos los mencionados aspectos de la dimensión histórica de la persona humana no son los únicos aspectos que la definen integralmente.

⁶² GARCÍA CUADRADO, J. A., «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo», 407. Aporta luces la conclusión de este artículo: «Maritain y Nédoncelle intuyen la raíz del problema teológico que se encuentra en la raíz del humanismo ateo, pero quizás no llegaron a advertir la fuente última de esa concepción: la teología luterana (...) en el campo luterano se extendió una concepción muy negativa del hombre, esencialmente mala y corrompida. Ante esta imagen del hombre se rebela Nietzsche, mientras que Feuerbach la intenta superar por caminos distintos: desgraciadamente el humanismo ateo estará persuadido de que la única manera de superar esa visión del hombre es eliminando a Dios». *Ibid.*, 429.

⁶³ DdIC, 452, nota, 70. Moeller cita aquí a Pellegrino.

⁶⁴ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, 197.

⁶⁵ FCyCC, 22-23.

El positivismo reduce todo conocimiento a la experiencia y al conocimiento empírico de los fenómenos naturales. Moeller explica que, con una visión positivista, un hombre «no sería más que el ‘resultante matemático’ de los condicionamientos y determinismos sociales y fisiológicos»⁶⁶. De ahí que, según los postulados positivistas, la metafísica y la teología serían sistemas de conocimiento imperfectos e inadecuados, porque no estarían basadas en el *factum*, que es la piedra angular de este sistema. Como un referente de esta posición se encuentra Charles Darwin (1809-1882), científico británico, que sentó las bases de la moderna teoría de la evolución, que plantea que todas las formas de vida se han desarrollado a través de un lento proceso de selección natural; su pensamiento tuvo una influencia decisiva para sentar las bases del positivismo. Otro representante significativo del positivismo es Auguste Comte (1798-1857) que sentó las bases del «mito del progreso».

Terminamos, pues, este recorrido por estos «dos siglos de luz»⁶⁷ con dos consideraciones de Moeller que manifiestan el estado de ánimo intelectual de finales del siglo XIX.

En primer lugar, en un clima racionalista y materialista, «de optimismo, de confianza desmesurada en las posibilidades del hombre»⁶⁸, los hombres del siglo XIX soñaban que existía entre los hombres un tipo de relación completamente extrínseca, basado solamente en «el espíritu, las conversaciones, los intercambios artísticos»⁶⁹. Por eso, ellos creían que por sí solas (dichas relaciones meramente extrínsecas) debían «bastar para establecer la ciudad armoniosa»⁷⁰. En este sentido, algunos intelectuales de aquella época, basados en el racionalismo

⁶⁶ IHLC, 36. Esta cita la traduzco de la edición francesa: «ne serait que la ‘résultante mathématique’ des conditionnements y déterminismes sociaux et physiologiques». MOELLER, C., «Image de l’homme dans la littérature moderne», *Revue nouvelle* 41 (1965) 340.

⁶⁷ Maritain, en su obra maestra, distingue tres aspectos o momentos, inseparablemente ligados, en lo que él llama la dialéctica de la cultura moderna. Es muy significativo, desde la perspectiva que hemos seguido hasta aquí, que este autor «englobe» también estos dos siglos: «En un segundo momento (siglos XVIII y XIX), se ve que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales tiene que tomar partido, necesariamente, contra ellas; se le pide entonces que libere al hombre de la superstición de las religiones reveladas y que abra a su bondad natural las perspectivas de una seguridad perfecta, debida al espíritu de riqueza que ha acumulado los bienes de la tierra. Es el momento del optimismo racionalista, el momento *burgués* de nuestra cultura, del que apenas estamos saliendo». MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 1999, 58-59.

⁶⁸ DdIydl, 77.

⁶⁹ DdIydl, 82.

⁷⁰ *Ibidem*.

materialista, «creían que no habría más guerras. Antes de 1914 se decía en Austria que ‘no habría más guerras que las coloniales’. Con esto se daba a entender que sólo las tribus estancadas en el oscurantismo harían aún la guerra»⁷¹. Por eso concluye Moeller diciendo que «no le hizo falta mucho tiempo a Péguy para descubrir la irrealidad fundamental de este sueño»⁷².

En segundo lugar, dos filósofos del siglo XIX: Kierkegaard, pero sobre todo Nietzsche, habían denunciado «con vehemencia, el racionalismo excesivo como inhumano»⁷³, anticipando así la crítica al racionalismo contemporáneo de la Escuela de Frankfurt. En este sentido, Moeller se refiere a Nietzsche como:

El hombre que, allá por los años 1880-1890, dijo que Europa iba a entrar en la edad clásica de la guerra, *que Rusia sería el gran peligro europeo*, que el porvenir sería testigo del desarrollo de una cultura no ya basada en los valores de la inteligencia, sino en la voluntad, el que predijo un nuevo humanismo, el del cuerpo sano, en el cual no serían los profesores (*Lehrer*), sino más bien los jefes enérgicos (*Führer*), los maestros de la juventud⁷⁴.

Con esta cita de Moeller hemos llegado finalmente al siglo XX, período decisivo en el que el racionalismo pudo ver su «completa derrota, porque precisamente las más ‘racionalistas’ filosofías políticas son las que han conducido a este desencadenamiento de la crueldad»⁷⁵: las dos guerras mundiales y sus consecuencias.

2. CRISIS DE LA MODERNIDAD Y DE LA CULTURA. LA BÚSQUEDA DE UN «NUEVO HUMANISMO»

Fazio afirma que:

El optimismo finisecular, que se mantendrá por inercia durante la *Belle époque* de principios del siglo XX, escondía en su seno una profunda contradicción. Por un lado, se profetizaba un porvenir feliz causado por el

⁷¹ DdIydI, 79.

⁷² DdIydI, 82. Cfr. LsXXyC-IV, 581.

⁷³ VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 330.

⁷⁴ HyS, 138.

⁷⁵ DdIydI, 87.

progreso de la ciencia y la universalización de la cultura occidental. Por el otro, influido por el evolucionismo y el materialismo cientista, se concebía al hombre como un elemento más del mundo natural. La Primera Guerra Mundial, en 1914, destruyó en parte la visión optimista del positivismo y del evolucionismo. Paralelamente, dadas la miseria y la crueldad de la guerra, el conflicto bélico pareció confirmar en algunos espíritus que los hombres eran sólo seres determinados por las leyes biológicas de la naturaleza⁷⁶.

En este sentido, Moeller explica que la guerra reveló una vez más «el misterio de la maldad, de la crueldad’ del hombre: la suma de los sufrimientos infligidos a los hombres por los hombres»⁷⁷. Por eso anima a todo filósofo a plantearse esta apremiante cuestión: «¿Cómo pueden los hombres llegar a eso?»⁷⁸. Y es que ante la tragedia de la guerra «es imposible creer en ninguna disminución de los instintos bárbaros del hombre»⁷⁹. Además, es preciso considerar que la Primera Guerra Mundial trajo consigo la «experiencia de un horror de dimensiones inimaginables por el desarrollo tecnológico que llega a los campos de batalla»⁸⁰.

En este contexto, durante las primeras décadas del siglo XX, «desde frentes variados surgen voces que hablan del malestar de la cultura, de la crisis de la modernidad»⁸¹. Por ejemplo, en la Escuela de Frankfurt que surgió en torno al Instituto de Investigaciones Sociales [*Institut für Sozialforschung*] sus dos máximos exponentes: M. Horkheimer y Th. W. Adorno elaboraron la «Dialéctica de la Ilustración». Con ella criticaban la racionalidad instrumental de las sociedades modernas. Estos intelectuales y también H. Marcuse «impresionados por la barbarie nazi, por la dictadura soviética y por la Segunda Guerra Mundial, no pudieron menos de preguntarse por qué la humanidad ilustrada, en vez de alcanzar etapas cada vez más humanas, había degenerado hacia monstruosos inhumanismos, como fueron los de la primera mitad del siglo XX»⁸².

⁷⁶ FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, 268-269.

⁷⁷ DdlydI, 87.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ FLAMARIQUE, L., «La Tesis del Final de la Modernidad y las tendencias de la Filosofía Contemporánea», *Acta Philosophica* 19 (2010) 61.

⁸¹ *Ibidem*. Al respecto, Flamarique afirma que «el discurso de la crisis de la cultura moderna aparece en filósofos como Nietzsche, Dilthey, Husserl y antes también Marx, en sociólogos como Simmel, Weber, o Durkheim, incluso en el naciente psicoanálisis de Freud». *Ibid.*, 60.

⁸² VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 331.

Refiriéndose a este contexto, Van Steenberghe en la presentación de *L'homme Nouveau: Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre* afirma:

Parece indiscutible que vivimos actualmente [1947] en una de esas horas históricas que indican un viraje en la marcha de la Humanidad. Ya en el curso de los años que precedieron a la gran tormenta de la Segunda Guerra Mundial, los espíritus más sagaces sentían la impresión de asistir a una rápida evolución de la humanidad, en su manera de pensar y de sentir, en sus costumbres de la vida individual y colectiva, y se ha visto la aparición de toda una literatura, cuyo principal objeto era la valoración y la búsqueda de un «nuevo humanismo». Limitémonos a recordar algunos títulos evocadores: *Le nouveau Moyen âge*, de Nicolas Berdiaeff (1930); *Pour un humanisme nouveau*, número especial de «Cahiers de Foi et Vie» (protestantes, 1930); *Fondaments d'une culture chrétienne*, de Henri Davenson (1934); *L'humanisme et l'humain*, del P. F. Charmot, S. J. (1934); *Destins de la Personne*, de Pierre-Henri Simon (1935); *La Condition humaine*, de André Malraux (1935); *L'homme, cet inconnu*, de Alexis Carrel (1936); *Humanisme intégral*, de Jacques Maritain (1936); *L'humanisme chrétien*, del canónigo Eugène Masure (1937); *Le sens chrétien de l'homme*, de Jean Mouroux (1943). (...) El año 1945 aparecieron dos obras de inspiración diferente, pero reveladoras ambas de una preocupación fundamentalmente idéntica: *A l'échelle humaine*, de Leon Blum, y *Le drame de l'humanisme athée*, del P. Henri de Lubac, S. J. En fin, más recientemente aún, el sacerdote Charles Moeller volvía a tratar la cuestión, desde un punto de vista más elevado, en su libro: *Humanisme et sainteté* (1946)⁸³.

Pues bien, ante la crisis de la modernidad y de la cultura, surgieron dos grandes respuestas que tenían en común, lo que Moeller explica como «el descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional»⁸⁴ que derivó en la búsqueda de un «nuevo humanismo» o el «humanismo del hombre nuevo»⁸⁵. Podríamos decir con Maritain que según las dos respuestas:

El humanismo (...) tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia

⁸³ VAN STEENBERGHEN, F., «Introducción», 6-7.

⁸⁴ DdIydI, 73. En este sentido, Moeller afirma que «si existe una cosa irracional, ésta es la guerra». DdIydI, 87.

⁸⁵ DdIydI, 94.

(«concentrando al mundo en el hombre» –como decía aproximadamente Scheler– y «dilatando al hombre en el mundo»); requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad. Así entendido, el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, tomadas ambas palabras como sinónimos⁸⁶.

Ahora bien, lo que diferenciaba a las dos grandes respuestas era su postura respecto a la trascendencia: la una se mostraba «abierta» en tanto que la otra «cerrada». De ahí que el concepto de «humanismo» que surgió de cada una de ellas fue muy distinto⁸⁷. En este sentido, decía Maritain que la palabra «humanismo» era un vocablo ambiguo. Por ello afirmaba que «quien lo pronuncia compromete de golpe toda una metafísica y que, según haya o no en el hombre algo que respire por encima del tiempo y una personalidad cuyas necesidades más profundas superen todo el orden del universo, tendrá resonancias bien diferentes la idea que se forje del humanismo»⁸⁸.

Al respecto, Moeller explica en una de las primeras conferencias en la Rotonde: «En filosofía se os ha hablado lo suficiente de las nociones de ‘cerrado’ y ‘abierto’ como para que podáis comprender fácilmente las palabras ‘humanismo abierto’. Esos vocablos han alcanzado un uso tan corriente que no es preciso ser bergsonianos o blondelianos para comprenderlos y utilizarlos»⁸⁹. Pues bien, nos adentramos en el estudio de estas dos respuestas acompañados por el pensamiento de Moeller que se nutrió de la respuesta «abierta» a la trascendencia y dialogó con la respuesta «cerrada» a la trascendencia; y, en este proceso surgió su propuesta de «humanismo cristiano».

2.1. *Un «humanismo cerrado» a la trascendencia*

Como se explicó arriba⁹⁰, el siglo XIX fue testigo del surgimiento del concepto filosófico de «humanismo ateo». Los tres pensadores que más influyeron para ello fueron Feuerbach, Marx y Nietzsche. Dicho «humanismo

⁸⁶ MARITAIN, J., *Humanismo integral*, 26-27.

⁸⁷ Sobre esto puede ayudar el siguiente ejemplo. En el listado propuesto por Van Steenberghe aparece *La Condition humaine* de Malraux que correspondería a un «humanismo cerrado»; en tanto que *Humanisme intégral* de Maritain correspondería a un «humanismo abierto».

⁸⁸ MARITAIN, J., *Humanismo integral*, 26.

⁸⁹ HyS, 37.

⁹⁰ *Vid. supra*, subepígrafe 1.2.

ateo» se mostraba evidentemente «cerrado» a la trascendencia. Refiriéndose a este contexto, Maritain habla al tercer momento⁹¹ de la tragedia de la cultura: «el de la inversión materialista de valores, el momento *revolucionario*, en que el hombre, poniendo decididamente su fin último en sí mismo y no pudiendo soportar más la máquina de este mundo, emprende una guerra desesperada para hacer surgir, de un ateísmo radical, una humanidad completamente nueva»⁹².

Pues bien, ante el drama ocasionado por las dos guerras mundiales, Moeller explica que «la cultura se enfrenta (...) con el juicio crítico de los que Ricoeur llama ‘los maestros de la sospecha’»⁹³: Marx, Nietzsche y Freud. Estos tres «maestros de la sospecha» se oponen «a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la ‘revelación’ del sentido»⁹⁴. Es aquí donde se fragua el relativismo o la llamada «posmodernidad» que rechaza «*a priori* la posibilidad de alcanzar verdades objetivas, universales, necesarias»⁹⁵. Pero, sobre todo, este es el caldo de cultivo del existencialismo, corriente intelectual sumamente importante en el tema del humanismo y por ende en el pensamiento de Moeller⁹⁶.

Si Nietzsche anunciaba «la muerte de Dios», Moeller señala que esta idea se agudiza en el planteamiento de Sigmund Freud. Según el padre del psicoa-

⁹¹ De los tres aspectos o momentos de la dialéctica de la cultura moderna que propone Maritain, el segundo (siglos XVIII y XIX) se expuso arriba. Queda por indicar el «primer momento (siglos XVI y XVII), en que la civilización prodiga sus mejores frutos, olvidándose de las raíces de donde la savia asciende, se piensa que tiene que instaurar, por la sola virtud de la razón, un cierto orden humano, que es entonces aún concebido de acuerdo con el estilo cristiano heredado de las edades precedentes; estilo que se va haciendo forzado y comienza a viciarse». MARITAIN, J., *Humanismo integral*, 58.

⁹² *Ibid.*, 59. Y, un poco más adelante señala: «El tercer momento consiste en un retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes fundamentales de su naturaleza, el hombre queda realmente constreñido, en su inteligencia y en su vida, a subordinarse, cada vez más a necesidades, no humanas, sino técnicas, y a energías de orden material que él pone en acción y que invaden el propio mundo humano. Dios muere para el hombre materializado, que piensa no poder ser hombre, o superhombre, más que si Dios no es Dios». *Ibid.*, 60.

⁹³ DdLC, 439. En AALC, Moeller recuerda que dicha «expresión es de Ricoeur, en sus conferencias en la Cátedra Mercier, en Lovaina, 1962». AALC, 588, nota 17.

⁹⁴ RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno, México, 1990, 32.

⁹⁵ VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 336. Y explica a continuación que, según la posmodernidad, «todas las construcciones pretendidamente racionales que intentaban explicar el mundo, el hombre y Dios, desde Descartes hasta Marx, han resultado fallidas y de ahí ha brotado el pesimismo ambiental: ni se sabe, ni se puede saber nada».

⁹⁶ En el siguiente epígrafe, se verá la importancia del existencialismo en el marco de este *status quaestionis* del humanismo. *Vid. infra*, epígrafe 3.

nálisis, la religión entendida como «apertura» a la trascendencia no sería más que «la universal neurosis obsesiva de la humanidad»⁹⁷. Y explica Moeller que:

En opinión de Freud, no se trata más que de las representaciones de una escena primitiva –la del asesinato del padre, por ejemplo– en un clima de resurgencia onírica, de repetición, de parálisis psíquica en torno a un símbolo infantil y arcaico. La religión se polariza esencialmente en dos temas antitéticos, pero complementarios: el de la culpabilidad y el del consuelo. Todo el desarrollo religioso gira en torno a lo «prohibido» que se pretende superar en una especie de perdón pacificador⁹⁸.

Apoyados, pues, en los «maestros de la sospecha» se proclama un ateísmo positivo, según el cual «Dios estaría definitiva y totalmente muerto»⁹⁹. Moeller explica que el gran problema de este planteamiento es que pretende ser el fundamento del «humanismo» y de «la verdadera relación de los hombres entre sí, como también la de los hombres con el mundo que se ha de transformar»¹⁰⁰. En este sentido, podríamos decir con De Lubac que dicho «humanismo cerrado» es «más que un ateísmo propiamente dicho, un anti-teísmo, y más concretamente, un anticristianismo, por la negación que hay en su base»¹⁰¹. Ahora bien, al poner el fundamento en la negación de Dios, el siguiente paso coincide «en su objetivo principal de aniquilar la persona humana»¹⁰². En este sentido, Moeller escribe en 1946:

Como dice Sartre, después de anunciar «la muerte de Dios», viene el anuncio de «la muerte del hombre». La guerra fue el gran despertar; ahora sabemos que los conflictos armados no son «episodios pasajeros». (...) Nadie se hace ilusiones sobre la reciente victoria: esta paz que debería ser una aurora «a veces hace pensar en una agonía». Ha desaparecido la fuerte separación entre guerra y paz. La guerra no ayuda, al contrario. Se está volviendo cada vez más terrible: ¡Qué amenaza para la «civilización» es la bomba atómica!¹⁰³.

⁹⁷ AALC, 588. También se puede ver la misma idea en RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, 200.

⁹⁸ AALC, 587-588.

⁹⁹ MMyE, 45.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, 18.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ PdA&O, 225. De igual modo, Moeller afirma en DdIyDI que «Sartre ha expresado también nuestra decepción ante la paz actual. Ha dicho que se parece más a una agonía que a un co-

Es así como ante la crisis de la modernidad y de la cultura surge esta posible respuesta de un «humanismo cerrado» a la trascendencia, que no hace sino agudizar el planteamiento del «humanismo ateo» comenzado en el siglo XIX. En este sentido, explica Moeller que el *Ulyssé* de James Joyce, novela aparecida en 1921, «encarna exactamente el clima en que se sitúa el humanismo del hombre nuevo»¹⁰⁴. Según nuestro autor, esta obra literaria fue el «testigo de la crisis del pensamiento moderno en materia del ‘mito del progreso’»¹⁰⁵ y también fue «uno de los signos más característicos del humanismo irracional»¹⁰⁶.

Moeller explica el término «irracional» en dos sentidos. En primer lugar, como opuesto al racionalismo del pensamiento moderno¹⁰⁷. Y, en segundo lugar, referido a realidades no enteramente conceptuales¹⁰⁸. En este sentido, este «humanismo cerrado» a la trascendencia es un tipo de «humanismo irracional» ya que:

El menor acto del hombre, en lugar de aparecer como el resultado fácilmente calculable de algunos factores «determinantes», o como el resultado de una discusión racionalmente lúcida, es el fruto, con frecuencia inesperado, de un número incalculable de fuerzas oscuras, las del inconsciente y las del subconsciente. El menor acto de la vida, el más trivial, el más habitual, el menor pensamiento, es como una punta fina: que emerge en la superficie de un océano. Pero, lo mismo que en las islas volcánicas, el punto que emerge es minúsculo con relación a la formidable masa sumer-

mienzo. Se sabe ahora que ‘la guerra, lejos de abrir solamente pequeños hoyos en la masa de los vivos, los abre enormes’, produce perturbaciones fisiológicas y psíquicas en la masa de todos los hombres». DdIydI, 88.

¹⁰⁴ DdIydI, 94. Moeller explica que la idea central de la obra de Joyce «es que el hombre anda a la búsqueda de sí mismo y de los otros». IHLC, 40. Pero esto «con un estilo que aturde, traza el cuadro de un infierno en el interior de cada hombre: caos, soledad, mezcla de lo mejor, lo mediocre y lo peor, en cada uno de nosotros, en cualquier momento y de cualquier manera, ésta es la imagen del Ulises moderno. Y el genial autor deja entrever que todos nuestros males provienen de la ruptura del lazo parental, original, de la generación del hombre a partir de Dios». MMyE, 36.

¹⁰⁵ DdIydI, 95.

¹⁰⁶ DdIydI, 90.

¹⁰⁷ Para Moeller, «en sentido negativo, ‘irracional’ significa, por oposición a ‘racional’, lo que escapa a la influencia de la razón discursiva (matemática y geométrica, inductiva y deductiva) que inspira la cultura de los siglos XVIII y XIX». DdIydI, 73.

¹⁰⁸ Moeller explica que, en sentido positivo, «irracional» «significa realidades no enteramente conceptuales. Estas realidades son o bien inferiores al hombre (naturaleza, cuerpo): yo las llamo infrarracionales; o bien superiores al hombre: entonces son suprarracionales». *Ibidem*.

gida en la profundidad de las aguas. Un inmenso pasado de emociones, de deseos, de fracasos, la multitud innumerable de impresiones recibidas en el curso de la vida, vienen a gravitar con su peso sobre este punto estrecho de la decisión consciente¹⁰⁹.

Paul Ricoeur explica que «el filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia»¹¹⁰. Y, de esta manera, se entiende que «la crisis de la razón tenía que terminar por la eliminación de un concepto clave en la filosofía moderna de la conciencia: el sujeto. La declaración de la muerte del sujeto, como también la de la muerte del autor, ha sido el estribillo repetido hasta la saciedad para exorcizar así los poderes de la conciencia, frustrada en su acción libre, pero todavía susceptible de ser engañada con la promesa de un nuevo orden»¹¹¹.

Ahora bien, lo destacable de este humanismo «cerrado» a la trascendencia fue la gran influencia que tuvo. De ahí que Moeller señale que «los maestros de la sospecha» «nos obligan a descubrir, tras las aparentes transparencias del alma, la realidad intransferible de la vida: el deseo, la alienación económica, la voluntad del poder, estos tres datos se interponen siempre entre nosotros y el mundo. Descubrir al hombre, independiente de ellos, es hacerse ilusiones, dejarse embaucar»¹¹². Por ello, la propuesta de Moeller es una respuesta a este planteamiento.

En definitiva, es necesario destacar dos realidades que este humanismo «cerrado» a la trascendencia puso de relieve. Por un lado, ha «vuelto a encontrar el sentido del destino trágico del hombre»¹¹³; y, por otro lado,

ha comprendido que la conciencia del hombre es «comunicación» con la de los otros. Este lazo «irracional» inconceptuable, sujeto a todos los cambios de suerte de la vida, está igualmente en el centro de la doctrina comunista. Si la exageración no ha tardado (el engullimiento de la persona por la masa) —el

¹⁰⁹ DdIydI, 90. Moeller explica que paradójicamente el mismo sistema freudiano es «una forma exasperada de racionalismo». DdIydI, 89.

¹¹⁰ RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, 33.

¹¹¹ FLAMARIQUE, L., «La Tesis del Final de la Modernidad y las tendencias de la Filosofía Contemporánea», 65-66.

¹¹² ATLSXX, 18.

¹¹³ DdIydI, 83.

mismo lazo no ha sido menos descubierto por nuestro tiempo-. Una de las riquezas esenciales del humanismo del siglo XX será «este descubrimiento del hombre por el hombre»: el hombre se ha reconocido en su semejante. El ha sentido las poderosas fuerzas que estaban latentes en el lazo de solidaridad¹¹⁴.

Es aquí donde Moeller propondrá una de sus «pierres d'attente» ya que «frente al mundo actual, el hombre descubre a la vez su responsabilidad ante los acontecimientos políticos y sociales, y la fragilidad, la contingencia de sus actos»¹¹⁵.

Pasamos enseguida a explicar la otra posible respuesta: un «humanismo abierto» a la trascendencia. Al respecto son interesantes unas palabras de Prieto que nos sirven de colofón y de introducción a la siguiente cuestión: «el tema del humanismo, para que no degenera en antropocentrismo destructor, para ser comprendido en su sentido más filosófico con toda profundidad, ha de ser completado desde un punto de vista metafísico y teológico»¹¹⁶.

2.2. *Un «humanismo abierto» a la trascendencia.*

Otra respuesta ante la crisis de la modernidad y de la cultura fue expuesta por un pensamiento «abierto» a la trascendencia. Fue en este ámbito en el que surgió el concepto filosófico de «humanismo cristiano»¹¹⁷ como respuesta al drama ocasionado, en gran medida, por el «humanismo ateo». Es preciso considerar aquí que, como tal concepto filosófico, se empieza a hablar de «humanismo cristiano» en el debate intelectual del siglo XX. Sin embargo, los contenidos filosóficos que sostienen el «humanismo cristiano» aparecen con la irrupción misma del cristianismo¹¹⁸.

¹¹⁴ DdIydI, 97.

¹¹⁵ HyE, 51.

¹¹⁶ PRIETO, J. M., «Humanismo: I. Filosofía», 222.

¹¹⁷ Hermans afirma que «el humanismo cristiano afecta al hombre en su plenitud y a la naturaleza en que se agita la humanidad». HERMANS, F., *Historia doctrinal del Humanismo Cristiano*, I, Fomento de Cultura, Valencia, 1962, 14.

¹¹⁸ En este sentido, García Cuadrado afirma que «la historiografía ilustrada ha interpretado el humanismo renacentista como el paso del teocentrismo medieval al humanismo moderno, precursor del humanismo ateo. Esta rígida confrontación ha sido superada por la historiografía actual: es posible advertir en el período medieval temas humanistas y la pervivencia en la cultura renacentista de valores considerados típicamente medievales. En concreto, la caracterización del humanismo como una afirmación pagana del hombre al margen de Dios, resulta bastante

En este sentido, es preciso tener en cuenta que:

La religión cristiana respeta la autonomía de la filosofía, pero no es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. Sin embargo, el mensaje cristiano propone, además de los contenidos estrictamente religiosos, que son ámbito solamente de la fe, otros que considera accesibles a la razón, aunque no han sido nunca descubiertos por el hombre. Estos elementos pertenecen por su contenido a la filosofía, pero, por su origen, pueden denominarse cristianos. (...) Estos contenidos filosóficos, que el mensaje cristiano ha proporcionado a la filosofía, pertenecen a todas las partes de la filosofía. Incluyen dos principios fundamentales. El primero es la afirmación de que el mundo no es increado, ni tampoco se ha autocreado. El mundo no es el absoluto, sino que procede de Dios por creación. El segundo es la concepción del hombre como imagen de Dios. El sentido de la vida humana, su origen y su destino, está en Dios. Principio que, al igual que el anterior, lleva al rechazo de la visión materialista del mundo y del hombre¹¹⁹.

Pues bien, podríamos decir que en este marco de referencia «pensamiento abierto a la trascendencia» destacaron principalmente cuatro corrientes de pensamiento: el espiritualismo francés; el neotomismo o la neoescolástica; el personalismo; y, el existencialismo espiritual. Cada una de estas corrientes filosóficas presentaba diversos matices; sin embargo, tenían como denominador común precisamente dicha «apertura» a la trascendencia. Vamos a exponer, ayudados por Moeller, el planteamiento de cada una de estas corrientes de pensamiento.

2.2.1. Espiritualismo francés

Moeller en su estudio sobre Blondel afirma que:

El cientificismo de los ochenta [del siglo XIX] fue lo más desesperado que había: en un universo enteramente regido por leyes mecánicas, el hombre, totalmente determinado por fuerzas aún poco conocidas, pero que un día la

inexacta. (...) Es posible, por tanto, afirmar la existencia de un 'humanismo cristiano' –que atraviesa la edad patristica, medieval y renacentista, y se prolonga hasta nuestros días– que convive con humanismos paganos o ateos. La expresión 'humanismo cristiano' ha sido acuñada en una época relativamente reciente, pero sus elementos constitutivos están presentes ya en la tradición judeo-cristiana». GARCÍA CUADRADO, J. A., «Humanismo», 538.

¹¹⁹ FORMENT, E., «La filosofía neoescolástica en la primera mitad del siglo XX», 165-166.

ciencia revelaría plenamente, estaba encerrado en la bóveda hermética del materialismo. En un mundo cuyas realidades profundas estaban totalmente más allá del alcance de la mente humana, el imperativo categórico de Kant representaba por sí solo «los valores» dignos del compromiso humano. Este imperativo categórico era lo más molesto que había¹²⁰.

Por ello, explica nuestro autor que como respuesta a este «encerramiento en la bóveda hermética del materialismo», surgió una corriente denominada «espiritualismo» cuyos más altos referentes eran intelectuales franceses.

Al respecto es preciso señalar que a esta corriente intelectual se le denomina «espiritualismo» porque sostiene un «retorno a los valores espirituales de la libertad y de la acción, de la trascendencia divina y de la responsabilidad humana»¹²¹. Y se califica con el adjetivo «francés» porque esta corriente de pensamiento se desarrolló sobre todo en el país galo con «la renovación espiritual de Bergson, Blondel y tantos otros pensadores»¹²². Ahora bien, esto no significa que el «espiritualismo» se haya dado solamente en Francia, se podría decir incluso que fue un fenómeno europeo¹²³; sin embargo, los dos grandes representantes de esta corriente de pensamiento son (en palabras de Moeller) «Bergson y Blondel»¹²⁴.

Estos dos filósofos influyeron claramente en la elaboración del concepto filosófico de «humanismo cristiano» de Moeller. Respecto del primero, nuestro autor explica que «la filosofía (...) [había] sufrido también una vuelta completa. La revolución copernicana que abate al racionalismo mecanicista, fue realizada por Bergson. Es inútil entrar en detalles: se diría demasiado o demasiado poco. Baste recordar que este nombre puede evocar todo un clima, el de principios del siglo XX»¹²⁵. Y respecto del segundo, Moeller afir-

¹²⁰ MB-LDUN, 101.

¹²¹ MB-LDUN, 100-101.

¹²² LsXXyC-I, 191. Cuando Moeller explica a Du Bos recuerda, con un pasaje de *Les grandes amitiés* de Rhaïssa Maritain, la influencia de Bergson en los estudiantes de aquella época. Cfr. LsXXyC-IV, 348, nota 7; LsXXyC-I, 216, nota 45. Entre los pensadores de esta corriente estaría también Léon Bloy. Cfr. MARITAIN, R., *Las grandes amistades*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1954, 98-127.

¹²³ Reale y Antiseri, por ejemplo, dedican el Capítulo XXVI de su *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* a: «El espiritualismo como fenómeno europeo; el modernismo; Bergson y la evolución creadora». Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 611-638.

¹²⁴ MB-LDUN, 101. De modo similar, Hirschberger dedica el primer apartado del epígrafe «Filosofía de la vida» a «Bergsonismo y Blondelismo». Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, II, 483-495.

¹²⁵ DdIydl, 85. En la cita original se lee «el de principios del siglo XIX». A todas luces es una errata y por eso en lugar de XIX he puesto XX.

ma que «el mundo blondeliano ha estado constantemente presente en mi pensamiento»¹²⁶.

Al «espiritualismo», según Moeller, se debe el descubrimiento de lo «inmaterial» como opuesto a lo «material» y como sinónimo de «espiritual»; es decir, un «retorno al ‘espiritualismo’ después de un siglo de ‘materialismo’». Este retorno incluye, de hecho, una renovación de la creencia en Dios, aunque no lo implique necesariamente. Positivamente, el término ‘inmaterial’ o ‘espiritual’ significa una realidad distinta de la materia y libre de sus estrecheces»¹²⁷.

Ahora bien, Moeller explica que el descubrimiento de lo espiritual tuvo lugar entre sus contemporáneos por vía de lo irracional. De ahí resultaba que lo espiritual aparecía a sus contemporáneos:

Con el prestigio, y también el peligro, de lo que no es conceptuable, ni aun totalmente capaz de transparencia. Es decir, y esta (...) observación es capital, que en el nuevo hallazgo de lo espiritual por nuestros contemporáneos, no todo es necesariamente bueno; hay elementos infrarracionales y elementos humanos que evocan muy vigorosamente el «inmanentismo» en sentido peyorativo. Aun en el descubrimiento de lo trascendente se mezclan las realidades confusas, que enturbian la pureza del sentimiento religioso¹²⁸.

En este sentido, algunos contenidos filosóficos propuestos por Bergson presentan ambigüedades desde el punto de visto metafísico y lógico¹²⁹. Cosa que no sucede con Blondel, como explica nuestro autor:

La fuerza del pensamiento blondeliano es que es ante todo metafísico. Podemos decir indiferentemente de la filosofía blondeliana que es «un realismo integral» (Archambault), o bien, un «intelectualismo integral» (La-

¹²⁶ LsXXyC-II, 431. También en otra *obra clave* Moeller afirma: «me inspiró aquí en las ideas de Blondel que me parece uno de los filósofos cuyo influjo no hará más que crecer». LsXXyC-III, 395, nota 18.

¹²⁷ DdIyI, 74.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ En este sentido explica Fazio que «Jacques Maritain, que había sido ‘despertado’ de su sueño positivista por las lecciones de Bergson, distingue entre el ‘sistema’ y el ‘espíritu’ de la filosofía bergsoniana. Si el primero presenta muchas ambigüedades de carácter metafísico y lógico, su espíritu, ‘a fuerza de fidelidad a la luz interior, a un puro trayecto espiritual, llega hasta el umbral mismo donde toda filosofía se detiene’. La filosofía de Bergson echaba oxígeno a la asfixiante atmósfera cultural de su tiempo, dando carta de ciudadanía filosófica a la experiencia religiosa. Frente al mecanicismo y al positivismo, la visión de Bergson, quizá por su falta de sistematicidad y por su carácter poético, ejerció un influjo liberador: dar una interpretación del mundo positiva y, para muchos, atrayente. Era un pensamiento capaz de suscitar entusiasmo». FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, 285-286.

croix). La mejor fórmula sería la de Dumery: «El pensamiento de Blondel es un equilibrio entre el orden de la inteligencia y el orden del amor». Hay que volver a san Agustín y santo Tomás para encontrarnos con un pensamiento tan grandioso y cálido, tan preciso y tan rico¹³⁰.

En definitiva, el espiritualismo francés, fue una respuesta audaz ante la crisis de la modernidad y al consiguiente drama del «humanismo ateo» surgido, como se ha visto antes, del racionalismo materialista, del positivismo, etc. Además, esta corriente influyó positivamente en el desarrollo del neotomismo y del personalismo. Concluimos este apartado con una cita de Moeller, en la que se refiere a uno de los adalides de esta corriente de pensamiento:

Creo que, con san Agustín y santo Tomás, Blondel forma parte de la trinidad de los grandes espíritus cristianos llamados a renovar el sentido del humanismo y de lo sobrenatural en nuestro mundo enfermo de ateísmo y de mentira. Pero Blondel, que se ha acercado tanto a sus dos ilustres predecesores (no me refiero aquí a su actividad teológica), también se beneficia de su modernidad, en el buen sentido del término. Es posible pensar que se convertirá, cada vez más, en la gran influencia filosófica que dominará el futuro próximo de nuestro infeliz siglo XX¹³¹.

2.2.2. El personalismo

Moeller afirma que el personalismo fue una de las corrientes intelectuales que posibilitó uno de los «aflorescimientos del humanismo cristiano»¹³². Reale y Antiseri afirman que «el personalismo como fenómeno histórico nació en Francia con Emmanuel Mounier y se desarrolló en torno a la revista *Esprit*, fundada por Mounier y cuyo primer número se publicó en octubre de 1932»¹³³.

El personalismo fue una de las respuestas ante la crisis ocasionada por el racionalismo materialista. Moeller explica que Emmanuel Mounier¹³⁴ en su obra *L'Affrontement chrétien* «confrontaba el cristianismo con el nietzscheanismo, de tal forma que instauró una actitud de diálogo franco, una conversión a la

¹³⁰ MB-LDUN, 152.

¹³¹ MB-LDUN, 152-153.

¹³² LESXIII, 28. Moeller explica aquí que «el cristiano es enviado al mundo y, al mismo tiempo, debe estar constantemente dispuesto a desprenderse, a obtener inserciones demasiado estrechas con los regímenes temporales: esa era la esencia del personalismo».

¹³³ REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 639.

¹³⁴ Moeller conversó personalmente con Mounier en 1949. Cfr. LsXXyC-II, 70, nota. 30.

vida, una ‘afirmación de vida [*Lebensbejahung*]’, dirían los alemanes casi al mismo tiempo»¹³⁵.

Y es que lo que puso de relieve el personalismo fue una actitud filosófica frente a la persona humana, no desde una perspectiva reductiva, sino más bien desde su dimensión de «estar presente, arraigada y ‘encarnada’ en el mundo»¹³⁶. Dicha dimensión de «encarnación», más allá del individualismo, ponía el énfasis en la unión con la vida social, con la comunicación con los demás. Esta «apertura» a los otros subrayaba «a la vez la trascendencia de la fe y su ‘encarnación’»¹³⁷.

En este sentido, Moeller afirma que otro referente del personalismo fue también Maurice Nédoncelle¹³⁸, quien en su obra *La Communication des consciences*, destacaba también «este aspecto social, comunitario e ‘intersubjetivo’ del personalismo»¹³⁹. En este sentido, explica Moeller que «ya en 1932, en *Esprit*, estos dos valores aparentemente contrarios, o en todo caso indiferentes entre sí, se unieron en una síntesis dialéctica, donde uno impulsó al otro»¹⁴⁰.

2.2.3. Neotomismo o Neoescolástica

Esta corriente de pensamiento se desarrolló a raíz de la publicación de la encíclica *Aeterni Patris*, el 4 de agosto de 1879. Con dicho documento pontificio, León XIII animaba a renovar y propagar la filosofía de Tomás de Aquino. Así lo afirmaba:

El Doctor Angélico indagó las conclusiones filosóficas en las razones y principios de las cosas (...). Y habiendo empleado este método filosófico, consiguió vencer él solo los errores de los tiempos pasados, y suministró

¹³⁵ LESXIII, 28.

¹³⁶ *Ibidem*. Explica Moeller que la palabra «encarnado», entendida en este sentido filosófico, apareció por primera vez con esta significación en 1932, precisamente gracias al personalismo de Mounier. Al respecto, Moeller habla del «deseo de encarnación, de que hablaba constantemente Mounier». LsXXyC-V, 221.

¹³⁷ DdIC, 445, nota 51.

¹³⁸ En este apartado sólo se han citado a Mounier y a Nédoncelle porque son los autores que cita Moeller. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que entre los filósofos personalistas se suele incluir también a Karol Wojtyła, Julián Marías, Martin Buber, Emmanuel Levinas, etc. Es interesante mencionar la distinción de Burgos entre el «personalismo francés» (Maritain, Mounier, Nédoncelle, Marcel) y «otras corrientes personalistas» (Wojtyła, Guardini, Marías). Cfr. BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2000, 195-197.

¹³⁹ LESXIII, 29.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

armas invencibles, para refutar los errores que perpetuamente se habrían de renovar en los siglos futuros. Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo; y asociándolas, sin embargo, amigablemente; conservó los derechos de una y otra. Proveyó a su dignidad de tal suerte, que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los que hasta aquí ha conseguido por Tomás¹⁴¹.

Pues bien, el neotomismo apoyándose en «la áurea sabiduría de santo Tomás»¹⁴² reaccionó «contra el racionalismo de derivación ilustrada, el inmanentismo idealista y el materialismo positivista, entendidos como sistemas filosóficos»¹⁴³. Al respecto, Moeller recoge unas palabras de De Raeymaecker refiriéndose a dichos sistemas filosóficos a los que califica como «los males que aquejan a la sociedad moderna [que] hundan sus raíces en *errores filosóficos*»¹⁴⁴. Por ello, según nuestro autor, el gran mérito del neotomismo fue poner de relieve «que nada sano puede construirse sin una metafísica valedera y, al mismo tiempo, que es preciso repensar esta metafísica y confrontarla con los descubrimientos del pensamiento moderno»¹⁴⁵. En este sentido, el neotomismo fue también «una respuesta al liberalismo político, identificado con el laicismo y la secularización de la sociedad entendida como afirmación absoluta de lo temporal, y a todo sistema totalitario que niega la dignidad de la persona»¹⁴⁶. Los lugares de acción del neotomismo fueron fundamentalmente: Bélgica y Francia¹⁴⁷.

En Bélgica, jugó un papel preponderante Désiré Félicien-François-Joseph Mercier, quien siguiendo las indicaciones de la *Aeterni Patris*, puso en marcha desde 1889 el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina.

¹⁴¹ LEÓN XIII, «Aeterni Patris», *Acta Sanctae Sedis* 12 (1879) 108-109.

¹⁴² *Ibid.*, 114: «*aurum sancti Thomae sapientiam*».

¹⁴³ FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía*, IV: *Filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid, 2004, 271.

¹⁴⁴ LsXXyC-IV, 113. Cfr. DE RAEYMAEKER, L., *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952, 41. Tanto en la edición francesa como en la española de LsXXyC-IV, aparece en cursiva *erreurs philosophiques*, cosa que no sucede en el original de De Raeymaecker. Este apunte parece interesante ya que, de esta manera, Moeller subraya el interés *filosófico* que despertó la mencionada encíclica de León XIII.

¹⁴⁵ LsXXyC-IV, 113.

¹⁴⁶ FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía*, IV, 272.

¹⁴⁷ Se suele situar también Italia, con las figuras de «Masnovi y Olgiati en la Universidad Católica de Milán». *Ibid.*, 273.

Cuando el futuro cardenal Mercier «daba sus cursos, escribió más tarde Maurice De Wolf, paladín de la filosofía medieval, ‘uno se sentía en el corazón de la vida contemporánea’, al mismo tiempo que el texto de santo Tomás cobraba nueva vida ante los ojos de los alumnos maravillados»¹⁴⁸. El mismo Mercier, en su lección inaugural de 1889, a la pregunta «¿Qué es la filosofía de santo Tomás?», respondía: «a mi juicio, se caracteriza por dos rasgos fundamentales: el primero es la unión de la razón y de la fe cristiana; el segundo es la unión de la observación y de la especulación racional, la combinación del análisis y de la síntesis»¹⁴⁹.

Moeller explica que la neo-escolástica se edificaba en un doble diálogo¹⁵⁰. La neo-escolástica quería dialogar, por un lado, con la filosofía moderna, la de Kant en particular; y, por otro lado, con las ciencias exactas¹⁵¹. El problema que surgió de ahí, lo explica el propio Moeller diciendo que «el ‘diálogo’ con el kantismo se convirtió en obsesión y el escolasticismo que se oponía a Kant justificaba a veces esta expresión de Blondel: ‘¡Que santo Tomás nos proteja de los tomistas!’»¹⁵². Fue así que entre 1895 y 1900, el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina atravesó una crisis¹⁵³. Sin embargo, lo relevante y destacado fue el impulso que el neotomismo belga trajo consigo. De hecho, «en Lovaina continuaron en el empeño del Cardenal Mercier algunos filósofos como Léon Noël, Maurice de Wulf y Louis de Raeymaeker»¹⁵⁴. Sin olvidar que la Universidad de Lovaina fue la *alma mater* de Moeller.

En Francia, las dos figuras relevantes del neotomismo fueron Jacques Maritain y Etienne Gilson¹⁵⁵. El primero de ellos¹⁵⁶ fue el autor que más influyó en la elaboración del concepto filosófico de «humanismo», desde una

¹⁴⁸ LsXXyC-IV, 114. Cfr. DE RAEYMAEKER, L., *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, 61.

¹⁴⁹ DE RAEYMAEKER, L., *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, 49-50.

¹⁵⁰ Cfr. LsXXyC-IV, 114. En la edición española se traduce «néo-scolastique» por «neo-escolasticismo». Me parece que sería mejor traducir por «neo-escolástica»; por ello, para esta cita empleo la edición francesa: «et que la néo-scolastique s'édifie par ce double dialogue». LsXXyC-IV (ed. francesa), 95.

¹⁵¹ Cfr. LsXXyC-IV, 114.

¹⁵² LsXXyC-IV, 115.

¹⁵³ Cfr. LsXXyC-IV, 119.

¹⁵⁴ FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía*, IV, 274.

¹⁵⁵ Al respecto, Moeller afirma: «El libro de E. GILSON, *Dante et la Philosophie*, (...) nos ha inspirado muchas consideraciones. Como todas las obras de Gilson, es magistral». SGyPC, 268. También se refiere a este filósofo francés en otras *obras clave*. Cfr. LsXXyC-III, 488; HyS, 32.

¹⁵⁶ Es preciso recordar el gran influjo que Maritain recibió de Bergson, como se dijo arriba. *Vid. supra*, apartado 2.2.1.

perspectiva de apertura a la trascendencia¹⁵⁷. Moeller afirma que «el papel de Maritain ha sido verdaderamente providencial en la renovación espiritual de estos últimos cincuenta años»¹⁵⁸. Y recuerda la conversación entre Jacques Maritain y Julien Green. El filósofo francés le mostró al autor de *Adrienne Mesurat*, «en un plano más filosófico, una concepción del mundo en que el hombre es libre, responsable de sí mismo, encarnado en un espacio y en un tiempo limitados, llamado a decidir de su destino eterno en el curso de los pocos años de vida que le son concedidos»¹⁵⁹.

* * *

En este punto, es interesante tener en cuenta unas palabras de Moeller que recogen la influencia de estas tres corrientes de pensamiento en él y en su propuesta de «humanismo cristiano». Moeller explica que su propuesta se corresponde con un «humanismo de la participación»¹⁶⁰, como se profundizará más adelante¹⁶¹. Afirma nuestro autor:

Si se me pidiesen los nombres de los pensadores que ilustran mejor este humanismo de la participación, yo respondería como sigue. Entre los filósofos está Bergson (a condición de comprender bien su posición con respecto a la inteligencia y de ver que es anticonceptualista más que antiintelectualista; combate por lo demás una concepción falsa del concepto, su caricatura). Está sobre todo Blondel, cuya trilogía contiene excelentes páginas sobre inserción del «pensamiento» en el cosmos «noético», en el ser y la acción. Todo esto es muy conocido para que haya que insistir. Se ve que el retorno

¹⁵⁷ En este sentido, cuando Moeller habla de los afloramientos del «humanismo cristiano» afirma: «Ahora podemos comprender el significado extremadamente típico de los hechos de orden humanista y cristiano que sucedieron entre los años 1925 y 1963. El libro de Maritain, *L'Humanisme intégral* iba a revelar a una serie de países, entre otros a buena parte de América del Sur, una especie de 'secularismo cristiano' que, además, iba a ser mal entendido, atacado por muchos teólogos católicos. Sin embargo, difícilmente se podría exagerar la importancia de este libro en la historia del pensamiento católico entre las guerras y el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. La presencia de Maritain en el último día del Concilio, pocas horas después de la promulgación del esquema XIII, fue para quienes supieron recordar un signo profético». LESXIII, 28.

¹⁵⁸ LsXXyC-I, 425, nota 38.

¹⁵⁹ LsXXyC-I, 425.

¹⁶⁰ Al respecto, Moeller señala que «hay que dar con un escritor accesible que acuñe este humanismo de la participación (...). Este escritor existe. Es de los más grandes genios de la literatura universal. Y es moderno: Él encarna nuestra nueva época en todos sus aspectos. Es Charles Péguy». DdIydI, 112-113.

¹⁶¹ *Vid. infra*, subepígrafe 4.1.

a lo irracional es, en lo que tiene de esencial, *una cosa completamente diferente de un renacimiento del romanticismo*. Citaría igualmente a Gabriel Marcel, así como a Le Senne, cuyo libro *Obstacle et Valeur* indica admirablemente que ser hombre es transformar los obstáculos que nos limitan, que nos «sitúan», en valores de vida. Tengo que añadir sobre todo que, si he tomado el término «participación» para concretar lo que parece sólido en el retorno a lo irracional y al misterio espiritual, es que aun siendo moderna la palabra, expresa una de las intuiciones fundamentales de la filosofía de santo Tomás¹⁶².

Es interesante constatar que entre las fuentes de las que se ha nutrido nuestro autor destacan dos filósofos franceses que no han aparecido hasta ahora: Gabriel Marcel y René Le Senne. A estos pensadores los podríamos «ubicar» dentro del espiritualismo francés ya que cumplen las dos características antes indicadas: están «abiertos» a la trascendencia y son originarios del país galo. Sin embargo, algunos historiadores de la filosofía los «ubican» dentro del personalismo¹⁶³, pero parece que el punto de vista más adecuado al respecto es «ubicar» a Marcel dentro del existencialismo¹⁶⁴. La influencia de Le Senne en el pensamiento de Moeller se verá sobre todo cuando se explicita la noción de «valor»¹⁶⁵ tan importante para nuestro autor al definir el «humanismo». La ausencia, sobre todo de Marcel, ha sido intencionada ya que a este pensador francés es preciso dedicar el siguiente apartado.

2.2.4. Existencialismo espiritual

Moeller en *Existentialisme en moderne letterkunde* presenta a Marcel¹⁶⁶ como paradigma del existencialismo espiritual y afirma que la fuerza y la

¹⁶² DdIyDI, 111-112.

¹⁶³ Reale y Antiseri «ubican» a Le Senne dentro del personalismo. Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 639-641. Fazio, Fernández Labastida y Burgos «ubican» a Marcel dentro del personalismo. Cfr. FAZIO, M. y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía*, IV, 298-301; BURGOS, J. M., *El personalismo*, 85-92.

¹⁶⁴ Reale y Antiseri «ubican» a Marcel, a Jaspers, a Sartre y a Merleau-Ponty dentro del existencialismo. Si bien es cierto que el existencialismo de Marcel y, en cierto modo, el de Jaspers es un existencialismo «abierto» a la trascendencia. Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 527-554.

¹⁶⁵ Cfr. LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, Aubier-Montaigne, Paris, 1934, 175-192. *Vid. infra*, subepígrafe 4.1.

¹⁶⁶ La tercera parte de LsXXyC-IV está dedicada al pensamiento de Marcel. Cfr. LsXXyC-IV, 179-339. Moeller recuerda también la conversación personal que tuvo con Marcel. Cfr. LsXXyC-I, 256, nota 27.

grandeza de su obra «radica en su capacidad para abarcar todo el pesimismo sartreano, pero de hecho para superarlo cargándolo sobre sí mismo y purificándolo en esperanza»¹⁶⁷. Explica además que a Marcel «no le gusta estar catalogado como existencialista, sino que prefiere el término neo-socratismo; sin embargo, su obra literaria está dedicada a situaciones concretas y enredadas. Parte de dos hechos: el *suicidio* [*zelfmoord*], como prueba de que la desesperación es posible (...), y la *santidad* [*heiligheid*] que demuestra la realidad de una esperanza que perdura»¹⁶⁸.

Nos encontramos aquí con un punto de encuentro, con una de aquellas «pierres d'attente» como las llama Moeller: el existencialismo. Como se recordará, en el anterior epígrafe se terminaba con el anuncio de esta corriente de pensamiento que «cerrada» a la trascendencia se mostraba como un existencialismo ateo.

A este respecto Bosschaert afirma que:

Una de las herramientas apologéticas preferidas de Moeller fue el existencialismo. Esta preferencia se debió ciertamente al reconocimiento de que el existencialismo era el discurso literario dominante de los contemporáneos de Moeller y, por tanto, constituía la base más prometedora para el compromiso. Así como Tomás de Aquino había utilizado el pensamiento de Aristóteles para expresar el misterio cristiano de una manera nueva, Moeller también adaptaría el existencialismo como una nueva expresión de las verdades cristianas eternas. Se mantuvieron las consideraciones metodológicas sobre el modo preferido de discurso; sin embargo, esto fue un prelude del verdadero objetivo de Moeller: el desarrollo de un nuevo humanismo cristiano. Está claro que Moeller era muy consciente de la filosofía existencial y que sus ideas estaban pensadas en parte como una respuesta a la misma¹⁶⁹.

En el siguiente epígrafe se explicará el existencialismo como una de las «pierres d'attente» que Moeller ofrecía en su propuesta de «humanismo cristiano».

¹⁶⁷ MOELLER, C., «Existentialisme en moderne letterkunde», *West-Vlaanderen* 5 (1956) 310.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Cfr. LsXXyC-I, 249. Reale y Antiseri titulan el apartado dedicado a este filósofo francés: «Gabriel Marcel y el neosocratismo cristiano». Cfr. REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, 547-552.

¹⁶⁹ BOSSCHAERT, D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II*, 258-259.

3. HUMANISMO Y EXISTENCIALISMO.

Como se explicó arriba¹⁷⁰, entre 1946 y 1947, el debate intelectual sobre el concepto filosófico de «humanismo» adquirió una gran relevancia. Y fue precisamente el existencialismo la base filosófica sobre la que se mantuvo dicho debate. El cual comenzó con la publicación de Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, y la refutación a dicha obra con la *Über den Humanismus* de Martin Heidegger. Y no hay que olvidar también que Moeller publicó en dichos años cuatro *obras clave* y decisivas al respecto.

Moeller en una de sus *obras clave* que lleva por título el mismo que se ha usado para este epígrafe señala que «el existencialismo de Heidegger nace en las trincheras de la guerra 1914-1918»¹⁷¹. Y explica que:

Una época convulsionada, generalmente, produce el surgimiento de sistemas preocupados en la salud del hombre, en los valores que la garantizan, más que en la verdad intemporal. Nietzsche ya había presentado el trágico siglo al que Europa se avecindaba. Desesperando de encontrar la verdad (*Wahrheit*) proclamó la necesidad de descubrir la autenticidad (*Wahrhaftigkeit*). Ser fiel a sí mismo, contemplar de frente el destino, afrontarlo y amarlo, buscar ante todo la lucidez, tender más a la sinceridad que a una posible verdad universal, descubrirse en la acción voluntaria que compromete el propio destino y el de los otros, tales son las ideas-fuerzas que Nietzsche ha lanzado en el mundo. *En este sentido*, Nietzsche es el antecedente lejano del existencialismo¹⁷².

Moeller afirma que «el existencialismo se alimenta de dos fuentes: la filosofía y una cierta forma de sensibilidad cristiana»¹⁷³. En el plano filosófico, el existencialismo «pretende evitar los escollos del idealismo y del empirismo materialista. Para ello procura ensayar una síntesis superior que rebasaría las antinomias clásicas de ambos sistemas»¹⁷⁴. Para lograr este propósito, el existencialismo se apoya en la fenomenología, con la ayuda de la cual pretende «alcanzar la ontología, descubrir la significación del hecho humano. (...) El 'mundo' que interesa al existencialismo es el mundo que implica al hombre:

¹⁷⁰ *Vid. supra*, presentación y epígrafe 2.

¹⁷¹ HyE, 7.

¹⁷² HyE, 7-8. Moeller recuerda que también para Sartre: «el hombre libre es el que renuncia a la verdad objetiva, a la *Wahrheit*, para ceñirse a la autenticidad, a la *Wahrhaftigkeit*». LsXXyC-II, 79.

¹⁷³ HyE, 9.

¹⁷⁴ HyE, 9-10. Cfr. MB-LDUN, 122, nota 19.

el mundo que el ‘juicio’ manifiesta y revela en la existencia del hombre, en su ‘presencia en el mundo’, en su ‘proyecto’»¹⁷⁵. En este sentido, Miguel de Unamuno fue uno de «los iniciadores del ‘existencialismo’ –al menos en su sentido de descubrimiento trágico de la condición humana–»¹⁷⁶.

Con este panorama se puede entender la siguiente declaración de *L’existentialisme est un humanisme* que cita Moeller:

El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una postura atea coherente. No trata en modo alguno de sumergir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como hacen los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, el existencialismo parte de la desesperación original¹⁷⁷.

Moeller explica que «el pesimismo de Sartre es en gran parte ‘un racionalismo decepcionado’»¹⁷⁸ que, sin embargo, manifiesta el descubrimiento de lo irracional de la guerra y del sufrimiento. Ahora bien, el descubrimiento trágico de la condición humana, «no se debe únicamente al hecho de que el existencialismo asome a la luz –o las tinieblas– en un siglo marcado por el signo del apocalipsis. El aspecto trágico de la filosofía de la existencia es una consecuencia de su presupuesto fundamental, decididamente *antibegeliano*»¹⁷⁹.

Llegados, pues, al corazón del debate intelectual sobre el humanismo, es preciso tener en cuenta que, según Jean Paul Sartre¹⁸⁰, el hombre se proyecta, se

¹⁷⁵ HyE, 18-19.

¹⁷⁶ AALC, 625. En este sentido, se lee en la misma cita que «lo que constituirá la originalidad de Unamuno (...) es que ese edificio de ‘certezas negativas’ permanecerá intacto durante el resto de su vida, enfrentado con una cuestión vital, la de la muerte, la muerte absoluta, la muerte que es anonadamiento, aniquilación».

¹⁷⁷ AALC, 664. Cfr. SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, 60-61.

¹⁷⁸ DdIydI, 88.

¹⁷⁹ HyE, 17.

¹⁸⁰ Según Sartre, «la palabra humanismo tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. (...) Este humanismo es absurdo (...). Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. (...) Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano». SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, 58-60.

pierde fuera de sí, pero rebasándose se autocrea; a la unión de este rebasamiento y de la presencia del hombre en el universo le llama humanismo existencialista¹⁸¹ que, según él, confiere al hombre la tarea de constituirse a sí mismo y de dar un sentido al mundo por su libertad. En defensa de su filosofía existencialista sale al paso de las críticas recibidas tanto del «humanismo cristiano» como del marxista. Frente a este último, afirma que la superioridad del hombre está constituida por valores distintos del reino material, es decir, rebate el humanismo marxista porque niega la libertad. Por su parte, frente al «humanismo cristiano» sólo puede afirmar al hombre mediante la negación de Dios¹⁸².

Moeller dice que en esta postura de Sartre hay un «rechazo de la misma idea de Dios en nombre de una autonomía radical»¹⁸³ y se exige «una voluntad ‘de ser dios sin Dios, de querer infinitamente sin querer el infinito’»¹⁸⁴. Y así, nuestro autor explica que, en Sartre:

La *autonomía* (...) tiende a ser absoluta, alcanzando en su límite una situación en que el hombre es un ser sin padre ni madre. Toda disponibilidad ante un don es sospechosa de pasividad, de enajenación, de una especie de hemorragia de la libertad en favor de una cosa que no existe. El universo filosófico de Sartre, como el de sus personajes, está marcado por la ausencia de toda posibilidad de buena acogida a todo aquello que se da, tanto en el plano del amor –que nunca es comunicación de una vida– como en el plano de la fecundidad –siempre una especie de cepo en el que queda prendida la libertad humana, concebida en este aspecto como una afirmación masculina de sí mismo– (...). Parece ser que Sartre pretende una especie de autocreación de la humanidad por sí misma, de tal manera que el mismo hombre sea a la vez su propio hijo. (...) Sartre habla sin cesar de la «novedad creada», de «nuevo nacimiento», de «sacrificio sangriento», de «comienzo de la humanidad salida del barro en la misma fecha»; y escribe: «Somos hermanos en cuanto que, después del acto creador del juramento, nosotros somos nuestros propios hijos, nuestra invención común»¹⁸⁵.

Así, pues, la filosofía existencialista de Sartre insiste, concretamente, en el caso del hombre, en que la «existencia» antecede a la «naturaleza», es de-

¹⁸¹ Cfr. PRIETO, J. M., «Humanismo: I. Filosofía», 221.

¹⁸² Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., «Humanismo», 540.

¹⁸³ MMyE, 48.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

cir, se da prioridad a la existencia sobre la esencia, esto apoyándose en que «el hombre es libre» y en que no existe ninguna naturaleza humana sobre la que se pueda apoyar¹⁸⁶. Según este planteamiento, el hombre tendría una base material y biológica que lo hace ser un individuo de la especie humana, pero para constituirse plenamente como hombre, éste tiene que ser fruto de la actividad de su inteligencia y de su libertad que no conoce límites ni fronteras y que evoluciona continuamente y que está en continua construcción. En este sentido, se entiende que Moeller diga:

Después de la apoteosis del hombre cantada por el Renacimiento («¡Qué maravilla es el hombre!», decía Shakespeare), Sartre nos declara fríamente que «el hombre es una pasión inútil». Al mundo transparente del humanismo racionalista sucede un mundo absurdo, mezcla embrollada «de ser y de nada». Con Sartre se ha completado la victoria de lo irracional, bajo la forma más virulenta¹⁸⁷.

Por su parte, Martin Heidegger relaciona el problema del humanismo con el problema de la antropología y la metafísica. De este modo, afirma que «todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica»¹⁸⁸. En la *Carta sobre el humanismo*, afirma que «eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia»¹⁸⁹. Esto se entiende a la luz de la «confirmación de la interpretación existencial del *Dasein* como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del *Dasein*»¹⁹⁰. Cuando Heidegger considera que, en el hombre, el *Dasein* es un «ser-para-la-muerte» [*Sein-zum-Tode*], lo entiende desde su posición de *arrojado* a la existencia, por ello, según su planteamiento, librarse de la muerte significa entender que la

¹⁸⁶ Cfr. SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, 17. La dicotomía espíritu-naturaleza que opera en este planteamiento contemporáneo ha dado lugar a una concepción culturalista del hombre, o lo que es lo mismo, dicha dicotomía ha dado lugar a un relativismo cultural, que afirma que las culturas no tienen nada en común y que no existen parámetros objetivos y absolutos para juzgar el grado de desarrollo de las distintas culturas humanas.

¹⁸⁷ DdIydI, 88-89. Cfr. FLAMARIQUE, L., «Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI», *Pensamiento y Cultura* 11 n.1 (2008) 103-104.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 23-24.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 21.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, § 42. La palabra «*Dasein*» resulta de la unión de «ser» [*sein*] y «ahí» [*da*]. La palabra «cuidado» equivale a «*cura*» en latín y a «*Sorge*» en alemán.

muerte pone un punto final, último, definitivo, a los proyectos existenciales, ya que «el no-todavía ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como un *constitutivum*. Respectivamente, también el Dasein *ya es siempre*, mientras está siendo *su no-todavía*»¹⁹¹.

Respecto a aquello, Moeller explica que según el pensamiento de «Heidegger (el de *Sein und Zeit*, 1924) (...), más allá de la vida inauténtica (...), la vida auténtica enfrenta al hombre con la muerte: el hombre es ‘*zum Tode*’»¹⁹². Por eso, «no sirve para nada que se transforme este ‘para’ en ‘contra’, como lo hace André Malraux. Esta lucha contra la muerte es necesariamente inútil, ya que ninguna esperanza de sobrevivir en Dios puede cambiar la angustia de la vida»¹⁹³.

Como se puede notar, ni en Sartre ni en Heidegger (el de *Sein und Zeit*, 1924) existe referencia alguna a la trascendencia. Sartre deja claro que:

No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre –no en el sentido donde Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento–, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista¹⁹⁴.

Al respecto, Moeller explica que:

Los existencialistas ateos, como Sartre, emplean la palabra «trascendencia», pero el término significa en ellos, fundamentalmente, lo mismo que «superación»: el hombre sartriano se «proyecta» sin cesar hacia delante de sí mismo, a fin de realizarse él mismo en su compromiso. Esta trascendencia, que es lo contrario de la verdadera «trascendencia», debiera llamarse, según ha propuesto J. Wahl: «trasdescendencia», mientras que la trascendencia auténtica debiera llamarse «trasascendencia». Superación o trasdescendencia, ambos términos expresan (...) la voluntad de «matar a Dios», a fin de que «el hombre pueda existir». Lo que se hace aquí es referir al hombre notas que solo convienen a Dios (superación), o bien se crea un equívoco. En ambos casos, el supuesto básico es que el hombre se basta a sí mismo¹⁹⁵.

¹⁹¹ *Ibid.*, § 48.

¹⁹² HyE, 27.

¹⁹³ IHLC, 37.

¹⁹⁴ SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, 60.

¹⁹⁵ LsXXyC-I, 211, nota 40.

Por eso Moeller afirma que la crisis del humanismo procedía «de la desaparición del absoluto (...) y de la necesidad de recuperarlo»¹⁹⁶, mientras que, por otra parte, ya no se creía en Dios. Y es que, como afirma Fazio, «sin referencia a la trascendencia, la vida humana cae en la opacidad absurda de un período de tiempo destinado a la muerte. Los valores que todavía están presentes en su humanismo corren el riesgo de desaparecer por falta de raíces»¹⁹⁷. El humanismo existencialista ateo, con la pretendida atribución de autonomía absoluta del sujeto humano (con la muerte de Dios), ha llevado paradójicamente a la pérdida de la consistencia real del sujeto humano (a la muerte del hombre). En síntesis, con palabras de Moeller, diríamos que «en lugar del hombre que se percibe ante todo en relación a Dios, [tenemos ahora] el hombre que se sorprende de un mundo *desacralizado*, vacío de la presencia cierta de lo divino. (...) Una especie de revolución copernicana, donde parece no haber ya gravitación, ni número, sino sólo un andar vagando del hombre abandonado a sí mismo, a la deriva de las nebulosas sobrehumanas»¹⁹⁸.

Con este panorama a la vista, es interesante el análisis de Bosschaert sobre la influencia del existencialismo en Moeller. Considerando que esta corriente intelectual era una especie de «espíritu del tiempo» [*Zeitgeist*] y «dado que el existencialismo fue una forma de humanismo en primera instancia, la respuesta cristiana también debía tomar la forma de un humanismo»¹⁹⁹. Es así como nuestro autor se involucró plenamente en el diálogo metodológico con el existencialismo. Moeller no negó la importancia de la reflexión filosófica en este sentido. Es más, la consideraba una tarea esencial, sobre todo para el diálogo con las corrientes modernas de pensamiento. En este sentido, Moeller decía que esta metodología no era una «‘adaptación’ del cristianismo a los tiempos modernos, mediante una filosofía que sirviera de marco»²⁰⁰. Por eso concluye Bosschaert diciendo que el empleo del existencialismo, sobre todo, en la crítica literaria, no significaba para Moeller que «no hubiera desarrollado su propia reflexión adecuada sobre los aspectos filosóficos del existencialismo».

¹⁹⁶ LsXXyC-III, 100.

¹⁹⁷ FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, 328-329.

¹⁹⁸ FCyCC, 14-15.

¹⁹⁹ BOSSCHAERT, D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II*, 259.

²⁰⁰ PdA&O, 232. Es significativa la analogía que Moeller presenta aquí: en la época de Mounier se estaba a la «espera de un nuevo santo Tomás que absorbiera en el cristianismo este nuevo ‘materialismo’».

Si bien parecía abstenerse de tomar posición en los debates filosóficos, estaba al tanto de esos debates. Esto quedó claro por su conocimiento de las semejanzas entre el cristianismo y el existencialismo, así como los límites de este último»²⁰¹.

En este sentido, en DdIyI, *obra clave* presentada en 1946, Moeller afirma que la filosofía existencial «coloca en el centro de sus investigaciones el ‘misterio’ de la ‘condición humana’. Lo que le interesa es el hombre ‘enredado’ en los ‘obstáculos’, las ‘situaciones’ debidas al ‘azar’. La previsión de las reacciones del individuo humano es casi imposible. El sentimiento del carácter ‘arbitrario’ de la libertad, la posibilidad para la voluntad de decidirse sin ninguna razón aparente»²⁰². Según nuestro autor, el existencialismo ha puesto de relieve al *hombre-conciencia de...*, sensible a las contingencias humanas, vivo, presente en la tierra, amenazado, comprometido, prisionero de este mundo; inmerso en lo *temporal* con el fin de probar la fluidez creadora, el eterno comienzo o la fragilidad innata. Nos sale al paso un hombre proyectado hacia los *otros*, completamente perdido entre los otros. «En una palabra: hombre *intramundano*, totalmente *responsable* de sí mismo, de los demás del universo. Todo esto en un clima de seriedad, de lucidez, y ya no en el vértigo del orgullo prometeico, o en un lanzamiento faustiano hacia la totalidad»²⁰³.

Por ello, lo que hace Moeller con su propuesta de «humanismo cristiano» es mostrar como la «oscuridad» de la visión presentada por el existencialismo ateo –de Sartre, en especial– es exagerada y que la vida no es tan sombría después de todo. En su publicación holandesa, explica que solo desde cierto punto de vista,

el mundo es soledad, lucha, desesperación. Cuando el autor de *La Nausée* sostiene que la esperanza sólo puede surgir al otro lado de la desesperación –de lo contrario sería ilusión y mala fe– revela precisamente la pasión por la que debe pasar la esperanza humana antes de que pueda confiar en la autenticidad, en la firmeza de un entendimiento que resista al sufrimiento²⁰⁴.

²⁰¹ BOSSCHAERT, D., *The anthropological turn, christian humanism, and Vatican II*, 259.

²⁰² DdIyI, 85.

²⁰³ FCyCC, 16.

²⁰⁴ MOELLER, C., «Existentialisme en moderne letterkunde», 309.

En definitiva, subraya las dos verdades conexas del existencialismo: «la necesidad del compromiso de la conciencia, la responsabilidad del hombre y también la precariedad, la relatividad de todos los comportamientos humanos»²⁰⁵. Pero también indica como el existencialismo ateo muestra *dos lagunas esenciales*:

Confunde el absoluto de los idealistas (que tienen razón en rechazar) con el de los filósofos y los teólogos cristianos. (...) La segunda laguna del existencialismo ateo se sitúa en el nivel de su epistemología: en suma, el relativismo radical de su sistema se explica por la exclusión del campo de la fenomenología de todas las actividades de pensamiento y de voluntad que no dependan de la «fenomenología de la *percepción*». La percepción a la cual aquí se alude es la de la conciencia *sensible*. Si el existencialismo nos ha enriquecido en este terreno, es evidente su error al pretender reducir todos los otros fenómenos humanos a este tipo de conocimiento²⁰⁶.

* * *

Concluimos así este *status quaestionis* del concepto filosófico de «humanismo». Después de explicar el paso del racionalismo materialista al «humanismo ateo», hemos visto cómo con la crisis de la modernidad y de la cultura, ocasionadas por las dos guerras mundiales del siglo pasado, el debate intelectual surgió precisamente en la búsqueda de un «nuevo humanismo».

En esta búsqueda se plantearon dos grandes respuestas: un «humanismo abierto» o bien un «humanismo cerrado» a la trascendencia. Fruto de este último surgió, sobre todo, el existencialismo ateo que llevó a sus últimas consecuencias el «humanismo ateo».

La propuesta de «humanismo cristiano» de Moeller fue una respuesta valiosa en este debate intelectual. Con esta propuesta, Moeller muestra como el «humanismo ateo» es más bien un «anti-humanismo» en tanto que con su propuesta de «humanismo cristiano» muestra como el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo* supera la visión «cerrada» a la trascendencia del «humanismo ateo». De esa manera, reivindica el valor de las realidades humanas cuando el hombre se «abre» a la trascendencia; y muestra cómo se

²⁰⁵ HyE, 21.

²⁰⁶ HyE, 39-40.

deshumaniza el hombre cuando se «cierra» a Dios, incluso cuando se invoca al «humanismo» como una valoración de lo humano frente a lo divino.

Al plantear esta propuesta de «humanismo cristiano», Moeller descarta «no sólo el humanismo ‘cerrado’, que excluye lo sobrenatural, sino toda concepción de la religión que condene como mala o ilusoria la actividad terrestre»²⁰⁷. Y distingue dos formas de «humanismo» conciliables con el cristianismo: el «humanismo terreno», que sería el cultivo de lo humano por las fuerzas humanas, sin influencia directa del cristianismo, pero sin excluirlo; y el «humanismo propiamente cristiano» que se desarrolla bajo la influencia directa de la gracia, y que, para distinguirlo del «humanismo terreno», lo llama «humanismo escatológico». Emplea este término, porque «será al final de los tiempos cuando la santidad cristiana manifestará en toda su amplitud su poder de renovación de la criatura visible e invisible, fundando así un ‘humanismo cristiano’ definitivo»²⁰⁸.

En el siguiente epígrafe se esboza la senda filosófica recorrida por Moeller al presentar su propuesta de «humanismo cristiano».

4. LA PROPUESTA DE «HUMANISMO CRISTIANO» DE CHARLES MOELLER

La propuesta de Moeller sigue «el punto de vista *filosófico*»²⁰⁹, es decir, reflexiona «sobre las ideas, el sistema de vida expresado por las obras maestras»²¹⁰ de la literatura. Así muestra, con ejemplos concretos²¹¹, la «imagen del hombre por ella testimoniada, con sus problemas y sus antinomias»²¹². En otras palabras, Moeller esboza «una filosofía del hombre basándonos en las obras maestras literarias»²¹³.

Moeller recurre a la literatura en su «valor» de testimonio de la «condición humana» tanto individual como colectiva²¹⁴. El recurso a estas dos no-

²⁰⁷ HyS, 30.

²⁰⁸ HyS, 31.

²⁰⁹ HyS, 52.

²¹⁰ HyS, 52.

²¹¹ En este sentido, con significativas estas palabras de Moeller: «Yo soy de los que opinan que la lectura de una novela, la audición de una obra musical, son *ocupaciones serias* que ejercen una influencia inmediata buena o mala, en la manera de vivir la existencia». HyS, 18.

²¹² HyS, 50-51.

²¹³ HyS, 53.

²¹⁴ Esta es la segunda «línea de pensamiento» de Moeller.

ciones («valor» y «condición humana») es fundamental en su pensamiento. De hecho, cuando Moeller afirma que «entendemos por ‘humanismo’ el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo*»²¹⁵ está «definiendo» el concepto de «humanismo» a partir de las nociones de «valor» y «condición humana»²¹⁶. Estas dos nociones son –en la expresión tan paladeada por Moeller– «pierres d’attente», puntos de encuentro, por medio de los cuales entabla una «fenomenología del diálogo»²¹⁷.

Para este propósito, Moeller propone un «método» en *Humanismo y Santidad*. Su entera obra, desde un punto de vista filosófico, tiene como fuente esta *obra clave* publicada en torno al debate filosófico sobre el «humanismo». Por eso, en la investigación filosófica «El humanismo cristiano en Charles Moeller» se empleó el mismo «método» pero aplicado a la entera obra de Moeller. Este «método» o «senda» se compone de cuatro «etapas» o partes. Las tres primeras manifiestan los tres *tipos fundamentales* de la cultura occidental y la última manifiesta la *síntesis cristiana*.

Moeller reduce los testimonios literarios a tres manifestaciones o *tipos fundamentales* de la cultura occidental que reflejan «las actitudes esenciales del hombre ante la vida, actitudes más o menos vividas por cada uno de nosotros y por la Humanidad entera»²¹⁸. Según nuestro autor, la primera manifestación sería el *clasicismo precristiano* que, «en conjunto, no es ni romántico ni clásico, si bien reina en él un *equilibrio en medio de la grandeza*, en un plano meramente humano, claro está, pero abierto a lo sobrenatural posible»²¹⁹. La segunda sería el *clasicismo después de Cristo*; y la tercera, *la aspiración romántica a lo absoluto*. Para esta división, Moeller considera como marco de referencia la línea divisoria que el cristianismo introduce en la historia de la humanidad. Y es que, según Moeller, «ser hombre, ser plenamente hombre, tiene un sentido distinto antes y después del nacimiento de Cristo»²²⁰. Esto lo explica porque «después de Cristo, la conciencia occidental, en el plano profano, se escinde dolorosamente en *dos polos* antinómicos: el polo clásico y el polo romántico; surge

²¹⁵ HyS, 30.

²¹⁶ La expresión «valor» aparece como tal. Aunque la expresión «condición humana» no esté explícitamente; sin embargo, parece que dicha expresión está de un modo velado en la expresión *aquí abajo* que Moeller pone en cursivas.

²¹⁷ Esta es la primera «línea de pensamiento» de Moeller.

²¹⁸ HyS, 54.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ HyS, 166.

entonces en el hombre y en la Humanidad entera una lucha de la cual las obras de arte no son más que el reflejo y cuya solución se halla en el cristianismo»²²¹.

En definitiva, siguiendo cada «etapa» de la «senda» recorrida por Moeller es posible descubrir un *hilo conductor filosófico* que muestra cómo «el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo*»²²² se realiza plenamente cuando los «valores humanos» están «abiertos» a los «valores cristianos» los cuales en lugar de aniquilar los «valores humanos», los elevan y coronan²²³.

Para cerrar este marco general de presentación de la propuesta de nuestro autor es preciso explicar la noción de «valor» y lo que Moeller entiende por «valores cristianos» en la literatura. A esta explicación se dedican los dos primeros subepígrafos. Los dos subepígrafos siguientes se dedican a la noción de «naturaleza humana» después de Cristo y a la noción de «condición humana» ya que ambas nociones guardan relación con la propuesta de nuestro autor.

4.1. *La noción de «valor»*

Al presentar su propuesta de «humanismo cristiano», Moeller tiene como telón de fondo la propuesta de Nietzsche radicalizada por Sartre en *El existencialismo es un humanismo*.

En el momento de elegir el tema para su tesis doctoral²²⁴, Moeller tenía en mente la filosofía de Nietzsche que había propuesto un *Ensayo de una transmutación de todos los valores* [*Versuch einer Umwertung aller Werte*]. Este subtítulo de «la principal obra de Nietzsche»²²⁵: *La voluntad de poder* [*Der Wille zur Macht*], se ve radicalizado en la propuesta de Sartre que declaraba que «el hombre es un ‘ser que tiene que hacerse’, que debe obrar, transformar el mundo *creando* valores»²²⁶. Cuando Moeller afirma que entiende por «humanismo» «el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo*»²²⁷ parece

²²¹ HyS, 54.

²²² HyS, 30.

²²³ Cfr. SGyPC, 18, 225; HyS, 169, 177; TTLC, 378.

²²⁴ Cfr. COLLEY, F., *Charles Moeller et l'arbre de la croix*, Publibook, Paris, 2007, 62.

²²⁵ HyS, 139. Esta expresión de Moeller se refiere a la intención de Nietzsche respecto de dicha obra, ya que como el propio Moeller señala: *La voluntad de poder*, como tal obra, solo apareció después de la muerte de Nietzsche. Cfr. HyS (ed. francesa), 237.

²²⁶ HMS, 31.

²²⁷ HyS, 30.

que hace referencia y refuta precisamente a Nietzsche y a Sartre a través de la noción de «valor».

Como afirma Ferrater Mora, «el propio Nietzsche tenía conciencia de la importancia de la noción de valor como tal, por cuanto hablaba de ‘valores’ y de ‘inversión de todos los valores’. De este modo se descubría el valor como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían en la preferencia por un valor más bien que en la preferencia por una realidad»²²⁸. En este sentido, es interesante recordar que Moeller acude a los textos literarios, no en cuanto tales relatos literarios, sino en cuanto «testigos de una actitud ante la vida»²²⁹ que testimonian así diversos «valores».

Ahora bien, «la cuestión acerca de la naturaleza de los valores o, en todo caso, de las valoraciones o juicios de valor, y el carácter relativo o absoluto de los valores o de las valoraciones o juicios de valor han sido los dos temas más abundantemente tratados»²³⁰. El análisis pormenorizado de las investigaciones surgidas al respecto supera el interés de esta publicación. En este subepígrafe se presenta una aproximación a la noción de «valor» en vistas a una mejor comprensión del planteamiento de Moeller. Al respecto, el origen etimológico de «valor» aporta algunas luces; pero, sobre todo, nos apoyaremos en la explicación de Le Senne ya que –como se advirtió antes²³¹– su influencia, sobre todo con *Obstacle et valeur*, fue decisiva en el pensamiento de Moeller.

Ferrer explica que etimológicamente «valor» proviene del adjetivo griego ἄξιον que «designaba lo que es inmediatamente o por sí mismo evidente, expresándose en unos enunciados a los que se denominaba axiomas [del griego ἀξιωμα]»²³². Y añade que «en latín se tradujo ἀξιωμα por *dignitas*, aplicable en

²²⁸ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, IV, 3634.

²²⁹ HyS, 20.

²³⁰ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, IV, 3635. Y añade que «muy influyentes han sido (...) las investigaciones axiológicas de Scheler y Hartmann, (...) tanto más cuanto que se hallan en las mismas, rasgos derivados de los modos como plantearon problemas en teoría de los valores autores como Lotze, Brentano, Ehrenfels, Meinong y Rickert». Cfr. FRONDI, R., *¿Qué son los valores?: introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966; ORTEGA Y GASSET, J., *Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*, Encuentro, Madrid, 2001.

²³¹ *Vid. supra*, apartado 2.2.3.

²³² FERRER, U., «Valor», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 1130. En el original, los caracteres griegos aparecen transliterados en caracteres latinos.

textos de Cicerón o de Séneca a la dignidad humana, como teniendo validez en sí misma, antes de nuestra aceptación, igual que los axiomas griegos, pero ahora con acento ontológico y ético, que no estaba ausente del sustantivo ἀξίωμα (no así del verbo ἀξιόω)²³³.

Le Senne aborda de modo sistemático esta cuestión en el capítulo IV de *Obstacle et valeur* al cual titula «Determinación y valor»²³⁴ para mostrar que «la experiencia de valor» es inseparable de «la experiencia de determinación». Y explica que «la experiencia de determinación» es «esencial a la conciencia en tanto que limitada, subordinada, es el objeto de un modo de conocimiento, al que podemos llamar *discriminación* o más comúnmente *percepción*»²³⁵. En tanto que «la experiencia de valor» es «esencial a la conciencia en tanto que pura, intuitiva, es el objeto de un modo de conocimiento que, al no comportar partes distintas, solo puede ser llamado *prueba*»²³⁶.

Como se puede observar, según Le Senne, tanto la «determinación» como el «valor» son definidos como objetos de un modo de conocimiento²³⁷. La diferencia radica precisamente en el modo de presentarse a la conciencia: la «determinación» se presenta de modo limitado, en tanto que el «valor» se presenta de modo puro, intuitivo. Así, aunque «pueda parecer evidente que las características de la determinación deban definirse mediante afirmaciones; mientras que las del valor, para respetar su indeterminación, deban expresarse negativamente»²³⁸; sin embargo, existe una relación inseparable entre el «valor» y la «determinación» que muestra, por un lado, su «solidaridad»; y, por otro lado, su «distinción».

Cuando Le Senne habla de «solidaridad» entre el «valor» y la «determinación» muestra que una noción no puede existir sin la otra²³⁹. Podríamos

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, 161.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ En este sentido, Moeller afirma que los «valores» pertenecen al «orden de la inteligencia». DdIydI, 111.

²³⁸ LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, 161. Le Senne señala, en primer lugar, estas tres características esenciales de la determinación: a) es localizada; b) es la relación de una opacidad y de una transparencia; y, c) es insuficiente. En segundo lugar, señala estas tres características esenciales del valor: a) es atmosférico; b) es bipolar y orientado; y, c) es suficiente. La conexión entre la determinación y el valor la establece a través de la apelación y la influencia.

²³⁹ En este sentido, refiriéndose a las características antes mencionadas, afirma que «esta afirmatividad y esta negatividad es la que las atempera mutuamente». *Ibid.*, 162.

decir que el adjetivo griego ἄξιον estaba muy ligado a lo determinado, a lo evidente. En este sentido de «solidaridad» entre las dos nociones, se entiende que Schöndorf diga que con la palabra «valor» se «designa la buena cualidad (*bonitas*, bondad) de algo, sobre todo cuando esta puede expresarse de forma cuantitativa. La determinación cuantitativa de un valor significa por lo regular que este tiene un equivalente o, dicho de otro modo, que el objeto o la prestación correspondiente puede comprarse o venderse, pues tiene un precio»²⁴⁰.

Le Senne explica también que entre «la experiencia de valor» y «la experiencia de determinación» se da una «distinción»²⁴¹. Dicha «distinción» es puesta de manifiesto por Schöndorf cuando señala que «‘valor’ significa en general un contenido inmaterial de sentido, que representa una norma, una orientación o un fin»²⁴². En este sentido, «Kant, en su *Fundamentación*, distingue entre un valor relativo, que él llama precio, y el valor interno, absoluto, incondicionado e incomparable, que solo corresponde al hombre y que él llama dignidad»²⁴³. Ahora bien, como explica Ferrater Mora, respecto a dicha «distinción» no hay unanimidad ya que «se han adoptado numerosos puntos de vista»²⁴⁴ que se podrían reducir a dos: para unos, la «distinción» es una radical oposición; y para otros, la «distinción» es real pero siempre en base a una relación «solidaria». Como se mostrará enseguida, esta división coincide respectivamente con la respuesta «cerrada» y con la respuesta «abierta» a la trascendencia, en el contexto de la búsqueda de un «nuevo humanismo».

En relación con los primeros, Moeller explica que cuando la «distinción» entre «valor» y «determinación» deriva en una radical oposición se produce

²⁴⁰ SCHÖNDORF, H., «Valor», en BRUGGER, W. y SCHÖNDORF, H., *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 2014, 520.

²⁴¹ La traducción de ἀξίωμα por *dignitas* pone de manifiesto esta «distinción» ya que *dignitas* se refiere a lo no-determinado.

²⁴² SCHÖNDORF, H., «Valor», 520.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, IV, 3634. Entre los numerosos puntos de vista se han adoptado, Ferrater Mora señala: «los valores son irreducibles a otras formas, o modos, de ‘realidad’, son cualidades especiales; son productos de valoraciones humanas y, por tanto, relativos; subsisten de algún modo independientemente de las valoraciones y hacen éstas posibles o, cuando menos, permiten que ciertos juicios sean llamados ‘juicios de valor’; son o están relacionados con normas, o con imperativos; son independientes de normas o de imperativos; forman una jerarquía; no forman ninguna jerarquía, etc.».

un serio problema filosófico ya que «el hombre aparece como descubridor de técnicas, sin duda, pero también, y, sobre todo, como *creador de valores*»²⁴⁵. En este sentido nuestro autor cita a Ferdinand Alquié para explicar que algunos pensadores confluyen «en la concepción de un hombre que genera sus valores, construyendo él la verdad, que transforma el mundo en lugar de contemplarlo, de un hombre que hace y sé hace»²⁴⁶. Como se puede ver, esta postura filosófica fue comenzada con la propuesta de Nietzsche y radicalizada por Sartre, cuando en *El existencialismo es un humanismo*, declaraba que la libertad es el «fundamento de todos los valores»²⁴⁷ porque, tanto para Nietzsche como para Sartre, es el hombre el que los establece.

Moeller responde a esta postura y por ello se coloca con aquellos que sostienen la «distinción» entre «valor» y «determinación» pero siempre en base a una relación «solidaria». De hecho, nuestro autor se refiere a esta relación definiéndola como «participación». En este sentido, Moeller afirma que los «valores»:

Están «en suspensión» en el clima de una civilización, la atmósfera de una familia, de un grupo. El hombre debe serles fiel. Todas las grandes civilizaciones tenían así valores que se imponían universalmente y a los que respetaban todos, aun los que pecaban contra ellos. Por ejemplo, el culto de los muertos en el mundo greco-latino. ¿Se sigue que estos valores objetivos existen en una especie de cielo metafísico, anterior a «la existencia» de los sujetos que viven estos valores? No: en cierto sentido no existen esos valores si el hombre no los pone en práctica. La realidad familiar no existe si cada uno de los miembros de la familia no le da la existencia. Y sin embargo el misterio familiar es más que la suma de los esfuerzos de cada uno. Es esta suma y algo más. Los valores en los cuales participa la persona están, pues, presentes, pero con una presencia velada. Existen sin el hombre y, sin embargo, no existen sin él²⁴⁸.

En definitiva, Moeller afirma que para entender adecuadamente los «valores» es preciso apelar al orden de la inteligencia, teniendo en cuenta que los «valores» no son simple generalización de lo «determinado» y tampoco son

²⁴⁵ PLP, 111.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, 53.

²⁴⁸ DdIydI, 109-110. Cfr. HMS, 86.

elaborados por mera abstracción a partir de datos empíricos²⁴⁹; antes bien, los «valores» son objetos de un modo de conocimiento que manifiestan «la existencia objetiva de realidades (...) que dominan al hombre, que le envuelven»²⁵⁰. Por ello, «el hombre debe respetar estos valores. El no los crea»²⁵¹. En este sentido, Moeller explica que «la verdadera libertad es a la vez creación de sí y sumisión, don de sí mismo a los valores espirituales»²⁵². Y añade que «cuando más acercamiento haya entre estos valores (esto es, del orden de la inteligencia) y los actos (esto es del orden de la voluntad), hay más libertad»²⁵³. Por eso, nuestro autor sostiene que «el hombre en su totalidad es libre y debe liberarse; es en él donde se manifiestan los valores y también donde se afrontan los obstáculos. *Obstáculo y valor*, dos términos que forman el título de un libro de Le Senne y que reflejan bien la complejidad de la independencia y de la libertad»²⁵⁴.

4.2. «Valores cristianos» en la literatura

Moeller suele hablar de «valores cristianos»²⁵⁵, «valores religiosos»²⁵⁶ o «valores espirituales»²⁵⁷ presentes en la literatura. Con cualquiera de las tres expresiones antes mencionadas, nuestro autor se refiere a los «valores» que encuentra en los relatos literarios que manifiestan «la paradoja cristiana –sentido del pecado, ‘elevación del hombre’ por el sufrimiento, muerte transfiguradora–»²⁵⁸. Con su propuesta de «humanismo cristiano», Moeller pone de manifiesto las consecuencias de la «‘revolución cristiana’ en la *representación del hombre en la obra de arte*»²⁵⁹. Podríamos distinguir, por decirlo de algún

²⁴⁹ En este sentido Moeller hace suya la expresión de Le Senne: «ser hombre es transformar los obstáculos que nos limitan, que nos ‘sitúan’ [que nos ‘determinan’], en valores de vida». DdIydI, 112.

²⁵⁰ DdIydI, 109.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² DdIydI, 111.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ FCyCC, 22.

²⁵⁵ Cfr. HyS, 13, 47, 158, 163; LsXXyC-II, 216.

²⁵⁶ Cfr. FCyCC, 45; DdIydI, 81; AALC, 606; DdIC, 453.

²⁵⁷ Cfr. ATLSXX, 19; DdIydI, 111.

²⁵⁸ SGyPC, 19.

²⁵⁹ SGyPC, 22.

modo, como dos «grupos» en los que Moeller descubre los «valores cristianos».

En el primer «grupo» estaría una literatura escrita «bajo la luz cristiana»²⁶⁰ que manifiesta que «la ‘buena nueva’ es el origen de un ‘humanismo celestial’, el del ‘hombre nuevo’ que (...) aporta valores humanos auténticos, los únicos auténticos. Dichos valores pueden interesar a todos los hombres, pues se han *encarnado en las obras de arte*. (...) Esas obras inspiradas del ‘hombre nuevo’ existen; así, por ejemplo, la novela de *Don Quijote*»²⁶¹. Y explica nuestro autor que «no queremos decir con esto que cada uno de los valores humanos así revelados, por ejemplo, el sentido del sufrimiento, sea, *de manera incontestable*, inaccesible al pensamiento humano, sino únicamente que, *de hecho*, sólo el cristianismo, y sólo él, ha permitido al espíritu del hombre su aprehensión, operando la transmutación de que hablábamos anteriormente»²⁶².

Este primer «grupo» bien podría considerarse como «literatura cristiana, en la cual se encarna el humanismo del hombre nuevo»²⁶³; sin embargo, la expresión «literatura cristiana» puede ser mal interpretada²⁶⁴. Por ello, Moeller aclara que no es una «literatura de ‘edificación’ en que la virtud triunfa visiblemente»²⁶⁵, tampoco es una «literatura apologética que deduce y aclara las ‘implicaciones’ cristianas de los relatos psicológicos»²⁶⁶; y peor aún, una literatura en la que se presenta «una manifestación sensacional de Dios, una especie de trueno celeste que serenara de una vez la atmósfera y condujera nuevamente a la fe la masa de la humanidad»²⁶⁷.

En el segundo «grupo» estarían las obras literarias por medio de las cuales Moeller busca «encarnar algunas verdades cristianas esenciales»²⁶⁸. En otras palabras, serían las obras literarias en las que se manifiesta el «humanis-

²⁶⁰ SGyPC, 23. Sin pretender elaborar una lista detallada, podríamos ubicar en este primer «grupo» la literatura de Dante, Shakespeare, Dostoyevski, Malègue, Péguy, etc.

²⁶¹ SGyPC, 22.

²⁶² SGyPC, 23.

²⁶³ SGyPC, 23, nota 6.

²⁶⁴ De hecho, este problema «enfrentó a Jacques Rivière y a Ramón Fernández, al parecer resuelto por Du Bos en su libro: *François Mauriac y el problema del novelista católico*». *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ LsXXyC-I, 24. Un poco más adelante, en la misma página, Moeller pone como ejemplo: «la novela de Bruce Marshall, *Father Malachy's Miracle*, lo muestra de una manera humorística».

²⁶⁸ LsXXyC-I, 30.

mo cristiano» «mediante una fidelidad más grande a la realidad»²⁶⁹. Nuestro autor explica que es posible tener un punto de vista cristiano en este tipo de literatura que podría llamarse, siguiendo la distinción de Rouseax: «literatura de la felicidad» y «literatura de la salvación»²⁷⁰. La «literatura de la felicidad» «trata de mostrar cómo puede el hombre crearse una vida más feliz»²⁷¹, ésta «al querer hacer al hombre más humano, supone que *ya* es humano; se trata de embellecer, de mejorar su vida»²⁷². En cambio, la «literatura de la salvación» es su antítesis: «el hombre se halla en una situación concreta que le infunde recelos; vive bajo el signo de la amenaza, del peligro, se enfrenta con obstáculos. El problema fundamental, anterior a todos los demás, consiste en saber si todavía es posible ser pura y simplemente ‘humanos’, si todavía nos será posible una vida humana»²⁷³.

Pues bien, en las obras literarias de este segundo «grupo» Moeller descubre «valores cristianos» desde un punto de vista que «no disminuye la amplitud de la búsqueda, ni constriñe la imagen del hombre, sino que, al contrario, la dilata y le añade ‘armónicos’ misteriosos, haciéndolos ver por transparencia. En una palabra: el punto de vista cristiano añade una ‘dimensión’ suplementaria: por arriba, la gracia, y por abajo, el pecado»²⁷⁴.

En definitiva, cuando Moeller habla de «valores cristianos» en la literatura se está refiriendo a dichos «valores» presentes o encarnados en estos dos «grupos» de literatura que hemos detallado.

4.3. *La noción de «naturaleza humana» después de Cristo*

Moeller desarrolló sus primeras investigaciones en torno a las controversias cristológicas del siglo VI sobre «la fórmula ‘dos naturalezas en una persona’»²⁷⁵ aplicada a Jesucristo. El objetivo de este subepígrafe es presentar desde una perspectiva filosófica lo que sucede con la noción de «naturale-

²⁶⁹ SGyPC, 23, nota. 6.

²⁷⁰ Cfr. HMS, 13; LsXXyC-I, 47, nota 2.

²⁷¹ HMS, 13-14. Este tipo de literatura está representada, por ejemplo, por Montaigne.

²⁷² HMS, 14.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ SGyPC, 23-24, nota 6. Cfr. LVdCL, 159.

²⁷⁵ MOELLER, C., «Un représentant néo-chalcédonien au debut du VI^e siècle en Orient. Nephalius d’Alexandrie», *Revue d’histoire ecclésiastique* 40 (1944-1945) 73.

za humana» después de Cristo, ya que dicha noción influye tanto en el «clasicismo después de Cristo» como en la «aspiración romántica a lo absoluto».

La explicación de «la naturaleza humana del Verbo encarnado»²⁷⁶ tiene implicaciones precisas en la «antropología cristiana»²⁷⁷ ya que «para el catolicismo, la distinción entre natural y sobrenatural es fundamental, y el problema de la gracia se plantea en función de *la naturaleza del hombre*»²⁷⁸. Ahora bien, para explicar la «naturaleza humana» «el cristiano pensante utiliza categorías filosóficas»²⁷⁹. Las sistematizaciones filosóficas empleadas «en el seno de la inteligencia de la fe»²⁸⁰ fueron fundamentalmente dos: «platonismo y aristotelismo»²⁸¹.

Por un lado, del aristotelismo se tomó la definición de naturaleza [φύσις] referida por el Estagirita principalmente a «la entidad [ἡ οὐσία] de aquellas cosas que poseen [ἡ τῶν ἐχόντων] el principio del movimiento [ἀρχὴν κινήσεως] en sí mismas por sí mismas [ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά]»²⁸². Moeller explica que cuando esta definición aristotélica se aplicó a las controversias cristológicas, se corrió el riesgo de considerar «al hombre como una unidad autosuficiente [comme

²⁷⁶ MOELLER, C., «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, I, Echter-Verlag, Würzburg, 1962, 707.

²⁷⁷ Esta es la primera «línea de pensamiento» de Moeller.

²⁷⁸ TG&CE, 46. La expresión «naturaleza del hombre» equivale a «naturaleza humana». En este sentido, Moeller explica en la misma cita que: «para el protestantismo, por el contrario, la gracia es esencialmente 'lo que desciende hacia el pecador'. En una palabra, por un lado, está el par 'natural y sobrenatural'; y, por otro lado, el par 'pecado y gracia'. La Ortodoxia, con matices imposibles de detallar aquí, preferiría optar por esta segunda perspectiva. Ninguna confesión niega el abismo que separa a la criatura del creador, no sólo en el plano 'natural', sino, sobre todo, desde el punto de vista de la comunicación de la vida divina. Lo que está en la raíz de estas diferencias de concepción es una antropología filosófica y religiosa».

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*. Moeller explica que entre estas dos sistematizaciones filosóficas acontece una eterna disputa [l'«éternelle querelle»] que influye también en el diálogo entre Oriente y Occidente. Por eso, presenta en la misma cita esta acertada observación: «cada uno de estos dos sistemas sufre una corrección, debido a su utilización en la teología; entonces, sería simplista decir que Occidente es aristotélico y Oriente es platónico (o neoplatónico), porque, en las dos partes, hay algo de ambos sistemas. Sería más correcto decir que todo sistema filosófico tiende a llevar sus conclusiones a extremos y que, por el mismo hecho, los teólogos que los utilizan deben ser constantemente conscientes de este peligro y corregirse en el sentido de la tradición cristiana».

²⁸² *Metafísica*, V 4, 1015 a13-15. En otro lugar, Aristóteles afirma que la «naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente». *Física*, II 1, 192 b20-23.

une unité se suffisant à elle-même], cerrada en sí misma, cuya función o acción suprema no trascendía los límites de la ‘naturaleza’»²⁸³. Podríamos decir que el punto de mira se fijó en la sustancia [οὐσία] y no en el principio del movimiento [ἀρχὴν κινήσεως].

Por otro lado, Moeller explica que «una antropología inspirada en el platonismo (ya transformada por los Padres griegos en la dirección de un dinamismo cristiano) vio en el hombre, desde su origen, un ser capaz de alcanzar el más alto grado de vida espiritual, la unión con Dios, y destinado a dicho estado, aunque incapaz de lograrlo por sus propias fuerzas»²⁸⁴. Podríamos decir que, en la sistematización platónica aplicada a la inteligencia de la fe, el punto de mira se fijó en el principio del movimiento [ἀρχὴν κινήσεως] y no en la sustancia [οὐσία]. En este sentido, Moeller afirma que «el deseo de felicidad, la necesidad de una redención son sólo el eco de un llamamiento más profundo, *el de la verdad*: Platón deja entrever a los cristianos esta verdad divina, que es la única a la medida del hombre»²⁸⁵.

Así pues, aplicadas estas dos sistematizaciones filosóficas a la inteligencia de la fe,

lo que, para la formulación aristotélica, era «naturaleza», toma, en la visión platónica, un carácter de deficiencia, al mismo tiempo que se abre hacia lo sobrenatural: una potencialidad de «movimiento» hacia este fin, se podría decir; su esencia es el «movimiento» hacia arriba, de tendencia esencialmente libre, que se destruye o se logra según su propia decisión (hay un elemento «existencialista» en la concepción platónica y en la patristica griega)²⁸⁶.

Por eso, según Moeller, una adecuada «síntesis solo se puede hacer mediante el uso *conjunto* [par l’utilisation *conjointe*] de las dos sistematizaciones, porque entre las dos se corrigen mutuamente»²⁸⁷.

En este sentido, Moeller afirma que «la grandeza de santo Tomás consistió, entre otras cosas, en conciliar las riquezas del platonismo agustiniano y la precisión conceptual del aristotelismo»²⁸⁸. El Doctor Angélico explica que

²⁸³ TG&CE, 46.

²⁸⁴ TG&CE, 47.

²⁸⁵ Int-ASdC, XIV.

²⁸⁶ TG&CE, 47.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ TG&CE, 48. Cfr. Int-ASdC, XIV.

toda «naturaleza» es movida por un fin [*operantur propter finem*]²⁸⁹ y que el ser natural de una realidad [*esse naturale rei*], es decir, lo que le conviene según su propia sustancia [*quod convenit ei secundum suam substantiam*] es inherente a la propia realidad [*est quod per se inest rei*]²⁹⁰. De ahí que en el caso de la «naturaleza humana» los dos principios inherentes que manifiestan su propia «naturaleza» sean la inteligencia y la voluntad.

El Aquinate considera también que el bien final [*bonum finale*] de cualquier realidad [*cuiuslibet rei*] es su última perfección [*est eius ultima perfectio*]²⁹¹. Por eso, en el caso de la «naturaleza humana», el bien tiene carácter de fin [τέλος] y ambos (bien y fin) significan perfección. De ahí que se suela hablar de una «teleología natural» aplicada principalmente al hombre, porque la «naturaleza humana» «es precisamente el despliegue de su ser hasta alcanzar ese bien final que constituye su perfección»²⁹². En este sentido, se entiende la afirmación tomista «*gratia non tollat naturam, sed perficiat*»²⁹³: en el hombre, la gracia no destruye la naturaleza, sino que lleva a plenitud todas sus potencialidades.

La síntesis alcanzada por el Doctor Angélico entró en crisis cuando apareció «una sistematización filosófica que no era ni el platonismo ni aristotelismo, sino la primera forma de filosofía agnóstica en Occidente, *el nominalismo de Ockham*»²⁹⁴. Moeller, citando a Louis Bouyer, explica que el nominalismo es «un empirismo radical, que reduce el ser a lo que se percibe, que elimina con la noción misma de sustancia tanto toda posibilidad de relaciones reales entre los seres como toda consistencia estable de cualquiera de ellos, y finalmente retira toda inteligibilidad de lo real»²⁹⁵. Una de las consecuencias de

²⁸⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

²⁹⁰ *Ibid.*, I-II, q. 10, a. 1.

²⁹¹ *Sententia Ethic.*, lib. I, lect. X, n. 2.

²⁹² GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, 200.

²⁹³ *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

²⁹⁴ TG&CE, 50. El nominalismo fue, además, la sistematización filosófica que estuvo en el fondo de la Reforma protestante. Moeller señala que «la Reforma también optó por el platonismo (en la medida en que implica ciertas opciones filosóficas); su insistencia casi exclusiva en la fuente 'increada' (eterna, diría Barth) de justificación y santificación, está ligada a la tradición oriental, o a la de Pedro Lombardo que, a su manera, representa un platonismo llevado a sus extremos». TG&CE, 48. En este sentido, Moeller afirma que «el infortunio, la tragedia, fue que la Reforma, en lugar de enfrentarse a una auténtica escolástica, que combinaba el agustinismo y la tradición oriental, se encontró ante una descomposición de la escolástica ante la cual el pensamiento de san Agustín aparecía infinitamente más bíblico y cristiano». TG&CE, 50.

²⁹⁵ BOUYER, L., *Du protestantisme a l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959, 164. Moeller lo cita en TG&CE, 50. Es interesante destacar que, en esta cita, Bouyer remite a la obra de Gilson. Cfr. GILSON, E., *La philosophie au moyen age*, Payot, Paris, 1952, 638-656.

este planteamiento filosófico fue la pérdida del sentido «teleológico» de la «naturaleza humana».

Esta consecuencia se radicalizó en el racionalismo filosófico de la «época moderna» al reducir la «naturaleza» a su sola dimensión fáctica o cuantitativa (*res extensa* en Descartes o *natura naturata* en Spinoza)²⁹⁶. Para el racionalismo filosófico, «por lo que se refiere al hombre, lo natural no es más que lo común subyacente a la variedad de las culturas humanas y del acontecer histórico. De esta manera, la ‘naturaleza humana’ sería una entidad abstracta e intemporal, definible mediante unos axiomas científicos o unas leyes generales, como las matemáticas»²⁹⁷. Es en este contexto en el que, como se explicó arriba²⁹⁸, se pasó del racionalismo materialista al «humanismo ateo». Al respecto, Moeller sintetiza este período diciendo que «el siglo XVIII creía que el hombre era bueno por naturaleza. Que era suficiente el educarlo para hacer desaparecer los últimos vestigios de la crueldad resultante de la ‘barbarie despótica’ de los príncipes temporales y espirituales»²⁹⁹. Por último, en la filosofía contemporánea –como se expondrá en el siguiente subepígrafe³⁰⁰– se reemplazó la noción de «naturaleza humana» por la de «condición humana».

En definitiva, la cuestión filosófica sobre la «naturaleza humana» gira en torno al «hecho de *que la realidad es a un tiempo esencialmente permanente y existencialmente dinámica*»³⁰¹. En su propuesta de «humanismo cristiano», Moeller muestra cómo esta realidad metafísica, testimoniada por la literatura, sólo se realiza plenamente cuando se aceptan los «valores cristianos». Los cuales llevan a plenitud todos los «valores humanos» ya que se apoyan en este sólido fundamento:

[El hombre] fue creado a imagen y semejanza de Dios, en el sentido de que el desarrollo pleno de su naturaleza de hombre no consistía en un simple equilibrio humano entre la carne y el espíritu, entre el alma y el cuerpo,

²⁹⁶ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 788.

²⁹⁷ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, 196.

²⁹⁸ *Vid. supra*, epígrafe 1.

²⁹⁹ TTLC, 379. En este sentido, conviene recordar que, para Thomas Hobbes, «estado de naturaleza» y «estado de guerra» eran uno y lo mismo. En cambio, para John Locke existía una diferencia radical.

³⁰⁰ *Vid. infra*, subepígrafe 4.4.

³⁰¹ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, 195.

sino en la apertura, en la disponibilidad y conformidad, en la visitación, transfiguración de todo su ser en la visitación del Espíritu vivificador. (...) Dicho de otra manera, [en Cristo] el hombre es perfectamente imagen y semejanza de Dios; esta imagen y semejanza llegan a su última perfección en Él porque su humanidad está hipostáticamente unida a la persona del Hijo de Dios³⁰².

4.4. *La noción de «condición humana»*

Esta noción adquirió gran relevancia en el debate intelectual en torno al concepto filosófico de «humanismo». Como se explicó arriba³⁰³, la base filosófica sobre la que se mantuvo dicho debate fue el existencialismo. En este sentido, Moeller afirma que la filosofía existencial «coloca en el centro de sus investigaciones el ‘misterio’ de la ‘condición humana’»³⁰⁴. Pues bien, con el único propósito de adentrarnos en el pensamiento de nuestro autor, nos acercamos ahora a la noción de «condición humana»³⁰⁵ a la luz del debate filosófico sobre el «humanismo».

Moeller explica que:

Los existencialistas, preocupados por integrar en un sistema el descubrimiento capital del pensamiento contemporáneo –la dimensión histórica del universo y del hombre–, subrayan enérgicamente «que no todo está trazado de antemano». El hecho de la existencia, dato inicial de su búsqueda, no tiene sentido nada más que para el hombre: «existir» significa «ser-en-el-mundo». Y el hombre se presenta ante sí mismo como una subjetividad, una interioridad, una conciencia; pero una conciencia «encarnada», en un cuerpo, en el mundo. Esta conciencia «trasciende» el universo, porque no es «una cosa entre las cosas», mas al mismo tiempo no puede abstraerse, no puede desligarse de su compromiso con el mundo. Es actuando sobre el mundo como la conciencia revela, manifiesta, descubre al mundo, al mismo

³⁰² MMyE, 150.

³⁰³ *Vid. supra*, epígrafe 3.

³⁰⁴ DdlydI, 85.

³⁰⁵ Sobre esta noción Foulquié afirma que «en la filosofía contemporánea el término ‘condición humana’ engloba, con la condición social y las demás condiciones de una existencia particular, los caracteres comunes a todos los hombres, es decir, lo que se llamaba la naturaleza humana». FOULQUIÉ, P. (dir.), *Diccionario del lenguaje filosófico*, 179.

tiempo que se manifiesta y se descubre a sí misma. Es por su «encarnación» en el universo que la conciencia puede reconocerse a sí misma, súbita irrupción de la libertad y la responsabilidad en el corazón mismo del devenir, donde milita permanentemente. Es lo que los existencialistas llaman la *facticidad*, la *historicidad*; más simplemente, es la *situación*: no hay «naturaleza humana» abstracta³⁰⁶.

En este sentido, Sartre en *El existencialismo es un humanismo* afirma explícitamente que:

Si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*. No es por azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden, con más o menos claridad, el conjunto de los *límites a priori* que bosquejan su situación fundamental en el universo³⁰⁷.

Ahora bien, como explica Moeller:

La negación de la «naturaleza» humana, o si se prefiere, para citar a Sartre, la afirmación de que el existencialismo es «una filosofía en que la esencia no es la que precede a la existencia sino más bien la existencia la que precede a la esencia», significa que el hombre no se concibe dentro de una situación dada, aquí y ahora, en tal lugar y tiempo, enfrentado a un mundo que, en su conjunto, es un obstáculo, una limitación, aunque constituye el único medio para el ser humano de conocerse y realizarse. Si no hay «naturaleza humana» hay una «condición humana»³⁰⁸.

En este sentido, Gabriel Marcel hace notar la importancia primordial del término «condición» cuando afirma que «en el terreno de la antropología filosófica, debería ser cada vez más corrientemente sustituido al de naturaleza»³⁰⁹. En este contexto, señala que «un filósofo que quisiera renovar hoy la tentativa de Hume, debería titular su obra no ya *Naturaleza Humana*, sino *Condición*

³⁰⁶ HyE, 14-16. Cfr. MB-LDUN, 122.

³⁰⁷ SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, 44-45.

³⁰⁸ HyE, 16-17. Cfr. SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, 14.

³⁰⁹ MARCEL, G., *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, 106. El propio Sartre cita a Marcel como existencialista cristiano de confesión católica. Cfr. SARTRE, J-P., *El existencialismo es un humanismo*, 14.

Humana»³¹⁰. En este sentido y parece que sin pretender repetir la empresa de Hume han titulado así sus obras: Georges Bastide³¹¹, André Malraux³¹² y Hannah Arendt³¹³.

Como se puede observar, en el debate filosófico sobre el «humanismo» surgió un conflicto intelectual entre «naturaleza humana» y «condición humana». Los pensadores «cerrados» a la trascendencia negaban la primera para afirmar la segunda; en tanto que, los pensadores «abiertos» a la trascendencia distinguían las dos nociones, aunque algunos –Marcel, por ejemplo– parecían optar también por la negación de la primera³¹⁴. Por lo que a nosotros concierne, Moeller distingue las dos nociones; y, además parece que ahí está el *quid* de la cuestión: nuestro autor se sirve de la noción de «condición humana» para mostrar con ella que la plenitud de la «naturaleza humana» solo se alcanza en el «humanismo cristiano»³¹⁵. Esta última afirmación se verifica en el trayecto de las «etapas» de la propuesta de Moeller. Por ahora, es preciso tener en cuenta los siguientes dos puntos de vista.

Por un lado, la noción de «condición humana» es una de las «piedras d'attente» de las que Moeller se sirve para dialogar con el existencialismo «cerrado» a la trascendencia. Moeller explica que cuando los existencialistas «cerrados» a la trascendencia niegan que exista una «naturaleza humana» «no significa que ellos nieguen la posibilidad de definir cierto mínimo indispensable y común a todo hombre, permitiendo distinguirlo y clasificarlo en la escala de las realidades»³¹⁶. En este sentido, Moeller afirma que «la sustitución de los términos ‘condición humana’, en un sentido trágico, por las palabras ‘natura-

³¹⁰ MARCEL, G., *Filosofía concreta*, 39.

³¹¹ El propio Marcel, en nota a pie de página, señala que «M. George Bastide ha publicado una obra de este título (junio de 1939)». *Ibid.*, 107, nota 1. Por contraste, es significativo el subtítulo de la obra de Bastide. Cfr. BASTIDE, G., *De la condition humaine: essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939, 9.

³¹² Al respecto, Marcel se lamenta de que «André Malraux haya usurpado este título para un libro en algunos aspectos magnífico, pero que queda, sin embargo, más acá de lo que parece prometer». MARCEL, G., *Filosofía concreta*, 107. Moeller dedica la primera parte de LsXXyC-III al estudio de Malraux. Cfr. LsXXyC-III, 27-222.

³¹³ Arendt explica que «la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana». ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2014, 37.

³¹⁴ No es aquí el lugar para detenernos al respecto; sin embargo, parece que Marcel «niega» la noción de «naturaleza humana» movido por su planteamiento fenomenológico.

³¹⁵ Cfr. HyS, 169, 196; SGyPC, 17-18.

³¹⁶ HyE, 16.

leza humana', muestra claramente el paso desde mitos optimistas, abstractos, hasta este descubrimiento 'existencial' de una realidad concreta donde el sufrimiento es un problema que no se puede eludir»³¹⁷. Nuestro autor emplea la expresión «mitos optimistas» para referirse a «la creencia optimista del humanismo racionalista en el progreso»³¹⁸.

Por otro lado, Moeller nos hace caer en la cuenta de que, si se niega la «naturaleza humana», el gravísimo problema que surge es que al sustituir «naturaleza» por «condición»:

[La noción de «condición humana»] tiene necesariamente mucho de trágico. Y esto no se debe únicamente al hecho de que el existencialismo asome a la luz –o a las tinieblas– en un siglo marcado por el signo del apocalipsis. El aspecto trágico de la filosofía de la existencia es una consecuencia de su presupuesto fundamental, decididamente *antibegeliano*: nunca se realizará la perfecta identificación de la subjetividad con sí misma. El diálogo, el conflicto entre la conciencia y el mundo, siempre subsistirá. La conciencia y la libertad peligran enajenarse, perderse, diluirse en el mundo; mas simultáneamente, no pueden abandonarlo, porque solamente comprometiéndose con él, sin cesar, podrán comprobarse, reconocerse, hacerse presentes ante sí mismas³¹⁹.

En definitiva, Moeller es uno de aquellos intelectuales que anticiparon una necesidad filosófica expuesta por Juan Pablo II en la *Fides et Ratio*. En dicha encíclica, se advertía la necesidad de «una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»³²⁰. Y un poco más adelante decía que «un gran reto (...) es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»³²¹.

³¹⁷ PdA&O, 226.

³¹⁸ DdIydI, 94.

³¹⁹ HyE, 17-18.

³²⁰ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 83.

³²¹ *Ibidem*.

En este sentido, podemos decir que «la aportación peculiar del pensamiento filosófico»³²² de Moeller en su propuesta de «humanismo cristiano» «permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, ‘no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva’»³²³. Estas palabras de la *Fides et Ratio* sintetizan, de algún modo, el impulso filosófico de Moeller cuando afirma que «lo esencial es desembocar en un plano más alto que el de la entrada [que la fenomenología existencialista], es decir, en el plano de una *metafísica*, coronada por una *teodicea*, y al nivel de una *epistemología* que salvaguarde, en el seno de las sensaciones y de los conceptos contingentes, la posibilidad de un razonamiento ontológicamente válido»³²⁴. Y concluye diciendo que es precisamente en este sentido en el «que se orientan los mayores filósofos existencialistas que participan de la creencia de Dios»³²⁵.

CONCLUSIONES

1. La propuesta de «humanismo cristiano» de Moeller es una respuesta al concepto filosófico de «humanismo ateo» forjado en siglo XIX y radicalizado durante la primera mitad del siglo XX. Moeller refuta, en el fondo, el concepto filosófico de «humanismo ateo» propuesto por Nietzsche y radicalizado por Sartre. Si el primero basaba el «humanismo» en la transmutación de todos los «valores», el segundo declaraba que libertad humana es el fundamento de todos los «valores». Moeller afirma lo contrario. Para ello, apela al orden de la inteligencia y explica que los «valores» son objetos de un modo de conocimiento que manifiestan la existencia objetiva de una realidad trascendente que envuelve al hombre. Por ello, Moeller afirma que el hombre debe respetar estos «valores» porque él no los crea.
2. Basándose en las obras maestras literarias, Moeller esboza una *filosofía del hombre* y sugiere un «método» que permite extraer las «incidencias cristianas» del contenido *filosófico* presente en las obras literarias. Los «fenómenos humanos» que narran las obras literarias son un testimo-

³²² *Ibid.*, n. 69.

³²³ *Ibid.* Cfr. *De Caelo et Mundo*, lib. I, lect. XXII, n. 8.

³²⁴ HyE, 42-43.

³²⁵ HyE, 43.

nio insustituible de la condición humana porque muestran algunos «valores humanos» presentes tanto para un lugar y época concretos como para confrontarlos con los problemas actuales.

3. Moeller elabora una «fenomenología del diálogo» sobre la base *teológica* de la «antropología cristiana» y sobre la base *filosófica* del «humanismo cristiano». La base *filosófica* sobre la que se apoya Moeller es la del «humanismo abierto» a la trascendencia. Siguiendo el *hilo conductor filosófico* de su pensamiento se observa que el desarrollo de los «valores humanos» *aquí abajo* sólo es plenamente realizado cuando se aceptan los «valores cristianos» los cuales en lugar de aniquilar los «valores humanos» los elevan y coronan.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	211
ÍNDICE DE LA TESIS	217
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	223
ABREVIATURAS DE LAS <i>OBRAS CLAVE</i> DE CHARLES MOELLER	237
EL «HUMANISMO» COMO CONCEPTO FILOSÓFICO	239
1. LA HERENCIA DE «DOS SIGLOS DE LUZ»: DEL RACIONALISMO MATERIALISTA AL «HUMANISMO ATEO»	243
1.1. El «humanismo racionalista»	244
1.2. El surgimiento del «humanismo ateo»	247
2. CRISIS DE LA MODERNIDAD Y DE LA CULTURA. LA BÚSQUEDA DE UN «NUEVO HUMANISMO»	253
2.1. Un «humanismo cerrado» a la trascendencia	256
2.2. Un «humanismo abierto» a la trascendencia.	261
3. HUMANISMO Y EXISTENCIALISMO.	272
4. LA PROPUESTA DE «HUMANISMO CRISTIANO» DE CHARLES MOELLER	280
4.1. La noción de «valor»	282
4.2. «Valores cristianos» en la literatura	287
4.3. La noción de «naturaleza humana» después de Cristo	289
4.4. La noción de «condición humana»	294
CONCLUSIONES	298
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	301

