

## EL HUMANISMO Y SUS FORMAS

### EL TEMA.

Actualmente las más variadas direcciones filosóficas reclaman para sí el carácter de humanismo. Justamente por esto el humanismo de que hablan no puede ser el mismo. Al tratar de fijar qué sea lo humano, cada una tratará de hacerlo según el concepto que tenga del hombre y, como este concepto es muy variado, es natural también que lo sean los humanismos.

De esta manera, la cuestión actual sobre el humanismo se liga a la de la concepción del hombre, tema central de la filosofía moderna. Y tema, al mismo tiempo, extraordinariamente debatido. Se pueden alegar textos, en este punto coincidentes, de Max Scheler, en «El puesto del hombre en el Cosmos», de Sartre o de Heidegger, que vienen a decir cómo ahora, en que nuestros conocimientos parciales sobre el hombre son más numerosos que nunca, se nos ha convertido éste en un ser cada vez más problemático. La misma aseveración establece Cassirer, al comienzo de su «Antropología filosófica». ¿A qué se debe esta problematicidad? El mismo Cassirer nos responde: «El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no pueden comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente. Pero esta homogeneidad es lo que no encontramos jamás en el hombre... La contradicción es el verdadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo. Es una extraña mezcla de ser y de no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos» (A. F., 35). Como se ve, esta concepción contradictoria del hombre, que le hace ser esencialmente problemático, coincide con la idea sartriana de la *fisura*, según la cual el hombre, por medio de su reflexión consciente, se distancia de sí mismo, en una *decomprensión* de ser, que le hace «no ser lo que es y ser lo que no es».

Debemos, pues, considerar los distintos conceptos sobre el hombre que circulan hoy más corrientemente en el pensamiento occidental para entender los distintos «humanismos», reconocidos según las diversas posturas filosóficas.

## LAS CONCEPCIONES SOBRE EL HOMBRE.

Se pueden señalar como concepciones diversas la naturalista, la racionalista, la existencial y la trascendental, sin que falten cruces transversales entre ellas.

La concepción naturalista del hombre podemos encontrarla en el mundo pagano antiguo, en el sentido que ha señalado Berdiaew, o en el positivismo y en la ciencia moderna, en la forma que ha señalado Scheler.

El hombre pagano se encuentra sumergido en la naturaleza, formando parte de ella como un ser más entre los seres que la constituyen. Posteriormente esta concepción no es la de los filósofos griegos que alcanzaron la más alta cima de la especulación, pero corresponden a la idea difundida en aquellos pueblos más o menos conscientemente. Según Berdiaew, el cristianismo vino a arrancar al hombre de la naturaleza, y por eso la espiritualidad medieval se afirma frente al mundo físico y al mundo psíquico inferior de los apetitos y los instintos, considerados como demoníacos. Los endemoniados medievales recaen en el mundo oscuro de la naturaleza no espiritual. La vuelta a la naturaleza, que el Renacimiento representa, es un retorno desde arriba. El hombre vuelve a la naturaleza con el arma de su razón, no para sumergirse en ella, sino para encontrar sus leyes y dominarla mediante su comprensión de hipótesis racionales cada vez más amplias. A esta postura ya no corresponde una concepción naturalista, sino una concepción racionalista del hombre, que había de encontrar su expresión filosófica en las épocas barroca y neoclásica, pero que tiene sus antecedentes en la filosofía griega.

Esta concepción racionalista del hombre supone a éste como un ser excepcional, capaz por la sola fuerza de su razón de comprender y explicarse todas las cosas. Tal idea no se ha dado siempre pura y radicalmente, sino en relación frecuente con la concepción cristiana del hombre que limita el orgullo racionalista. Pero llevada a su último límite, como apunta en la corriente europea que se inicia con el Renacimiento, conduce a la concepción señalada inicialmente. Se valoran en el hombre, sobre todo, sus capacidades intelectuales, convirtiéndole en un ser consciente puro, con lo que se pierde la riqueza existencial de la persona humana.

Precisamente con el cristianismo se subraya esta riqueza existencial. San Pablo y San Agustín son buen ejemplo de ello. Es el hombre entero el que piensa, no un abstracto ser racional desexistencializado. La idea existencial del hombre supone la concepción íntegra de la persona humana y también su libertad, frente a la consideración determinista del hombre de

la ciencia natural moderna, de orientación positivista, o la ligadura a la necesidad de la concepción clásica, esto es, frente a las dos formas de la concepción naturalista del hombre.

Pero una concepción existencial del hombre puede darse, como de hecho se da en los filósofos cristianos, ligada a la trascendencia, de modo que se subraye el carácter sobrenatural que puede tener la vida humana, y en este caso se trata de la concepción del hombre que hemos llamado trascendental.

Pero puede darse también una concepción existencial y contingencialista del hombre, y en este caso nos encontramos con la idea del hombre de algunos existencialistas actuales. En su caso más extremo —el ateísmo de Sartre— el hombre es un puro existente desesenciado, que se identifica con la libertad misma, de modo que pueda hacerse lo que quiera ser, salvo una síntesis del ser-en-sí y del ser-para-sí, o sea, que es libre sólo dentro de la contingencia, con lo cual su libertad es inútil, pues no apunta a ningún blanco ni tiene sentido, como he dicho más detenidamente en otro lugar («El humanismo y la moral de Juan Pablo Sartre», 27). La concepción existencialista del hombre le convierte en un centro de anárquica libertad.

Es obvio que estas diversas, y aún contradictorias, posiciones no pueden entender lo mismo por «humano» y por «humanismo». De suerte que, en relación con ellas, hemos de considerar después otras tantas formas de humanismo.

Estas ideas repercuten en las concepciones sociales y políticas de hoy, de modo que no es extraño que se consideren humanistas, no ya los existencialistas o los racionalistas modernos, sino también, y en el extremo opuesto, los cristianos.

Habrá que aquilatar si hay alguno de estos «humanismos» que pueda considerarse como el humanismo auténtico. Lo que corrientemente se considera como tal es una de sus formas —la renacentista—, que habrá que apreciar en su justo valor.

Los marxistas se consideran representantes de un humanismo auténtico, podríamos llamar específico, ya que el valor y la dignidad recaen sobre la especie y no sobre la persona humana individual. Esto es una consecuencia de la consideración del hombre como un mero ser natural, como «el último peldaño de la escala zoológica», en frase Scheler, según la concepción positivista o materialista del hombre. Ya Comte considera al individuo como una abstracción. «Para no dejar ninguna grave incertidumbre sobre este nudo fundamental de la filosofía positiva —escribe—, interesa hoy disipar directamente, en todos los buenos espíritus, la última fuente esencial de las ilusiones metafísicas, haciendo resaltar especialmente la verdadera naturaleza del punto de vista humano, que debe ser por fuerza eminentemente social y no solamente individual; pues, tanto en el aspecto estático como en el dinámico, el hombre propiamente dicho no

es en el fondo más que una pura abstracción; lo único real es la humanidad, sobre todo, en el orden intelectual y moral» (C. Ph. P. VI, 417-18). De esta consideración específica del hombre, es lógico que el marxismo haya sacado la consecuencia de que el verdadero humanismo consiste en el servicio a la especie, única que puede realizar la utopía socialista, sin que quepan derechos individuales de ninguna clase, mucho más si se tiene en cuenta la consideración materialista del hombre, que, refiriéndose a Bertrand Russell, condensa Bochenski diciendo que «el hombre no es más que una parte insignificante de la naturaleza, sus pensamientos están determinados por los procesos de su cerebro, por lo tanto por las leyes de la naturaleza» (F. A., 63).

En otras tendencias paganizantes de las concepciones políticas últimas, tales como el racismo, actúa también la concepción naturalista del hombre y de aquí la exaltación del aspecto físico y deportivo de la educación.

Las doctrinas liberales se relacionan en cambio con la concepción racionalista de la persona humana, en correspondencia, con lo que Comte llamaba estado metafísico. En el mismo lugar anterior escribe: «La metafísica antigua, escolástica o moderna nunca se ha atrevido a elevarse por encima del simple punto de vista individual, cuya preponderancia absoluta se ha esforzado en consagrar dogmáticamente, sobre todo después de la transacción cartesiana, según lo indica diariamente su lenguaje característico, recordando siempre pensamientos de aislamiento y concentración personal, que por encima de vanas pretensiones morales, lo más frecuentemente desarrollan sentimientos egoístas». En relación con el individualismo liberal, aparecen en el existencialismo esta misma vida isleña de la persona y la exaltación de la libertad individual, que exacerba el humanismo racionalista en un humanismo existencialista anárquico, cuyas características más adelante señalaremos.

Cada una de las direcciones se adjudica la representación del humanismo más auténtico, y si el humanismo es la realización del hombre en la vida social, cada uno tiene razón, puesto que el hombre no puede realizarse auténticamente sino dentro de su concepción.

No faltan, sin embargo, algunos pensadores actuales que consideran insuficiente esta realización, de modo que su dirección, tanto en Heidegger como en algunos filósofos cristianos, podría definirse como un suprahumanismo. En cambio, otros filósofos cristianos intentan, con Maritain, conciliar, en lo que llaman «humanismo integral», las tendencias racionalistas con la concepción cristiana del hombre.

Esta variedad de doctrinas obliga a una consideración especial de tan varias concepciones humanistas.

## LAS FORMAS DEL HUMANISMO.

«Tres grandes humanismos —escribe Paniker, en su trabajo **EL CRISTIANISMO NO ES UN HUMANISMO**— ha habido en la historia universal: el clásico, el renacentista y el actual. Y ninguno de ellos fué internamente cristiano». Con estas palabras queda polémicamente planteada la cuestión sobre el humanismo y su posible negación o superación.

Advertimos, en primer lugar, que esta ennumeración, según lo que arriba hemos dicho, no es completa ni suficientemente discriminativa. Si el humanismo clásico se considera como *naturalista*, no se abarca el aspecto racionalista que adquiere en los más altos filósofos griegos: si se atiende a su racionalismo, hay que ligarlo al humanismo renacentista, que de esta forma no podrá considerarse como esencialmente distinto del clásico. Dentro de las explicaciones ya dadas, cabe distinguir los siguientes tipos:

a) *Humanismo clásico*, de fondo naturalista, pero con una reacción racionalista que le da su último sentido trágico.

b) *Humanismo renacentista*, de raíz greco-latina y de carácter racionalista, pero en cruce con la concepción cristiana del hombre.

c) *Humanismo naturalista moderno*, ligado a la consideración científica del hombre como un mero ser natural, de carácter positivista o materialista.

d) *Humanismo existencial*, con dos variedades, a saber:

α) *Humanismo existencial cristiano o transcendente*, del que puede dar una idea la línea que va de San Agustín a Pascal, en la que predomina la consideración cristiana del hombre sobre el racionalismo clásico.

β) *Humanismo existencialista no transcendente*, que a veces se manifiesta en forma claramente atea, como en Sartre.

e) *Suprahumanismo de dirección existencial o de tendencia cristiana*, en que se considera insuficiente cualquier consideración del hombre de base puramente humanista y se tiende a una nueva concepción superadora, que puede ligarse a la contingencia o a la transcendencia de la persona humana.

Puede advertirse la riqueza y variedad de las formas humanistas, así como también la crisis presente de estas concepciones, como una manifestación más de la crisis histórica total, con el intento —todavía embrionario— de llegar a un concepto del hombre que abarque todas sus posibilidades historicizantes. Esta tendencia es una manifestación particular del hecho científico general según el que, cuando los hechos acumulados superan las posibilidades explicativas de una hipótesis, hay que desechar o ampliar la explicación conjunta hasta lograr que ésta explique

suficientemente la realidad íntegra. Este fenómeno científico, perfectamente observable hoy en las geometrías no euclidianas, la nueva física y la nueva lógica, es el mismo que determina la necesidad de una nueva y más amplia hipótesis explicativa del hombre y de su vida histórica, para lo cual, después del desbordamiento que ha sufrido en todas sus dimensiones el conocimiento clásico de la historia, las antiguas hipótesis muestran su insuficiencia y su estrechez.

También es preciso mantener la diversidad de las formas —historicamente comprobadas— frente a la tendencia unificadora de considerar todas estas formas como variaciones de un solo motivo fundamental, en el sentido en que Jaspers escribe: «El humanismo fué, desde el tiempo de los Escipiones, una forma de conciencia cultural que, con diferentes variaciones, corre desde entonces hasta hoy por la historia occidental» (O. H., 69). No se trata simplemente de una simple conciencia cultural, sino de toda una realización de la persona humana, en sus dimensiones individual y social, que responde a la idea que se tenga de ella. Se explica, sin embargo, en Jaspers esta manera de ver porque él considera tres grandes etapas en la evolución del hombre: la primera realizada en los oscuros tiempos prehistóricos, de los cuales sale el hombre «humanizado», esto es, hecho propiamente hombre, lo que le permite el desarrollo de la historia antigua anterior al tiempo-eje; la segunda termina con la crisis histórica señalada por el tiempo-eje, de donde sale el hombre «espiritualizado», en condiciones de desenvolver las diferentes realizaciones culturales, en que se historifica, después de ese paso fundamental, y de las cuales una realización es la conseguida por el mundo occidental, de modo que, por muy diversas que sean sus concepciones del hombre, encajan dentro de una unidad de cultura, que, en relación con la diversidad que otras presentan, pueden considerarse sólo con variantes. Si la mirada se concentra históricamente sobre este mundo occidental, observamos que la variedad de concepciones es tal, que puede incluso aplicarse a los otros círculos culturales que la historia ha logrado suficientemente definir. Por esta razón mantenemos la diversidad humanística frente a la consideración unitaria de Jaspers.

Vengamos, pues, ahora a las diferentes formas que hemos señalado.

El *humanismo clásico* puede ser caracterizado por la unión de la primitiva concepción naturalista del hombre con el afán racionalista de superarla. Una caracterización así se encuentra en Paniker: «Para Grecia —escribe— el hombre era ciertamente una parte del mundo, una cosa más entre las muchas cosas del universo; su razón era una partecita del Todo; pero, no obstante, este hombre se rebela contra la sujeción del universo y la tiranía de los dioses. Por esto el humanismo helénico tiene un

carácter heroico fascinante; es la lucha del hombre por conquistar su puesto en el mundo del ser y que, aun cuando sucumba en su intento, sabe morir bella y heroicamente. *Homo res sacra homini*, dice Séneca. Es el humanismo natural y trágico» (Paniker, 179). Sin duda este carácter trágico no alcanza su cima hasta la crisis del mundo antiguo. La cita de Séneca es un indicio claro, pues los estoicos no apelan para el mantenimiento de la dignidad del hombre sino a él mismo, sin esperar nada en esta ni en otra vida, posición que, salvando todas las distancias, es muy semejante a la «desesperación original» sartriana. Acaso no siempre tuvo el humanismo clásico este trágico sentido, este carácter, que en una concepción occidental, y más específicamente germánica, podríamos denominar carácter fáustico.

Por otra parte, el concepto «humanismo» no aparece en el mundo griego, sino, como ya se indica en la cita de Jaspers, en el mundo romano. Y tal y como aquí aparece, se puede ya ligar con el humanismo renacentista. Se encuentra en Heidegger una buena caracterización conjunta y el apereamiento de esta relación. «Expresamente, y bajo su propio nombre —escribe—, es por primera vez considerada y deseada la *humanitas* en los tiempos de la República romana. El *homo humanus* se contraponen al *homo barbarus*. El *homo humanus* es aquí el romano que eleva y ennoblece a la *virtus* romana por la «incorporación» de la *paideía* recibida de los griegos. Los griegos son los griegos del helenismo, cuya cultura fué enseñada en las escuelas filosóficas. Ella atañe a la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *paideía*, así entendida, es traducida por *humanitas*. La *romanitas*, propiamente dicha, del *homo romanus* consiste en esa *humanitas*. En Roma encontramos el primer humanismo. El queda siendo en su esencia un fenómeno específicamente romano, que nace del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo. El llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*. Porque importa esta *romanitas*, se trata de la *humanitas* y por eso de la *paideía* griega. Pero lo griego es visto siempre en su forma tardía, y aún esta misma, a la romana. También el *homo romanus* del Renacimiento está en oposición al *homo barbarus*. Pero lo inhumano es aquí el pretendido barbarismo de la escolástica gótica del Medievo. Al humanismo entendido históricamente pertenece siempre por ello un *studium humanitatis* que, en determinado modo, se remite a la Antigüedad, y que siempre se convierte en un revivir de lo griego. Esto se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, que está sostenido por Winkelmann, Goethe y Schiller. Hölderling, en cambio, no pertenece al «humanismo», y esto porque piensa el destino de la esencia del hombre más originariamente de lo que es capaz de hacerlo este humanismo» (B. H., 62-63; Realidad, nº 7, 8). A través de

esta explicación se advierte claramente el enlace del humanismo clásico con el renacentista, bajo el signo común de la racionalidad del hombre, y, en este sentido, ambos pueden considerarse como un humanismo racionalista. Contra esta concepción es contra la que se levanta Paniker, al considerar este humanismo como no cristiano, y aún opuesto a la concepción cristiana del hombre. Más adelante, al ocuparnos expresamente de esta posición suprahumanista, nos detendremos en sus textos; pero ahora conviene subrayar lo que hay en el humanismo renacentista de cristiano y superador del mundo clásico, por lo cual otros consideran que no hay una oposición esencial entre humanismo y cristianismo. Para subrayar esta diferencia basta anotar que la educación humanista, en su sentido más corriente, supone la incorporación a la educación clásica, esto es, a la *virtus* y a la *παιδεία*, de la *charitas* cristiana. Sin embargo, esta incorporación no se logra siempre de un modo completo, de suerte que la paganización y el racionalismo la anulan en algunos momentos históricos, de donde toma pie su oposición a la idea cristiana del hombre. Por otra parte, la necesidad de una formación filológica, convierte el humanismo renacentista, como el romano, en una educación minoritaria, de suerte que todo el proceso subsiguiente de la cultura occidental se desarraiga del pueblo. Al final de la cita de Heidegger, se puede apreciar la dirección en que apunta a un suprahumanismo, apoyándose en Hölderling, según luego diremos.

Este humanismo racionalista es el que da lugar a la filosofía de la época barroca, tanto en su ámbito continental —que estrictamente suele llamarse Racionalismo— como en su realización isleña, en el llamado empirismo inglés, puesto que tanto una como otra dirección, que ponen la teoría del conocimiento en el centro de la filosofía, mantienen el supuesto común de que el hombre, por la sola fuerza de su razón, es capaz de comprender y explicar todo. El hombre es, así, deificado; se convierte en el paradigma de sí mismo, y, por lo tanto, la educación humanista toma un carácter antropocéntrico, que ha subrayado Maritain: «Aparecido en los tiempos modernos, a partir del Renacimiento, consiste el tercer error en ver en el mundo y en la ciudad terrena, pura y simplemente, el reino del hombre y de la pura naturaleza, sin relación alguna con lo sagrado, ni con un destino sobrenatural, ni con Dios ni con el diablo. Es lo que puede llamarse humanismo separado o antropocéntrico, y aún liberalismo (entendida esta palabra en el sentido que tiene en el vocabulario teológico, designa la doctrina según la cual la libertad humana no tiene otra regla o medida que ella misma). La historia del mundo se dirige desde entonces hacia un reino de la pura *humanidad* que es, como fácilmente se ve en Augusto Comte, una laicización del reino de Dios» (H. I., 119). Esta



ceguera del hombre moderno para la sobrenaturalidad de las realidades terrenas se acentúa durante los siglos XVIII y XIX, aunque en este último algunas direcciones de la corriente romántica volvieran la vista a lo sagrado. Desde el siglo XVIII la idea naturalista, que apunta Maritain, vuelve a aparecer, aunque desde otro punto de vista que en el mundo griego, acentuándose con el cientifismo de la segunda mitad del siglo XIX. La poda de lo sobrenatural que aquí se observa, es lo que hace aparecer esta corriente humanista como extrareligiosa o, incluso, antireligiosa. Paniker escribe: «Para el humanismo lo sobrenatural es un simple suplemento del hombre, que si viene, será bien recibido, pero sin ninguna sed de ello. El humanismo cristiano es un mero apéndice sobrenatural que se le coloca al hombre. El humanismo es naturalismo y, en términos teológicos, un pelagianismo que cree innecesaria la redención» (Paniker, 176). *Naturalismo* quiere decir aquí racionalismo, en cuanto la razón es razón natural, esto es, característica propia de la naturaleza humana. Por eso, el mismo autor dice que «el fundamento filosófico del humanismo es el racionalismo. Se implican mutuamente. Sólo si mi razón es criterio único de verdad, el hombre será la medida de todas las cosas» (Ibidem, 174). La implacable luz de la razón anula el misterio. «El humanismo es también responsable de la pérdida del *sentido del misterio*, cuya reconquista es urgente para vigorizar la mentalidad cristiana de nuestra época. El cristiano vive sumergido en el misterio y con un sentido místico que la postura humanística destruye automáticamente» (Ibidem, 182). *Misterio* quiere decir aquí algo más de lo que entiende Marcel, puesto que, no solamente implica al hombre en el problema, sino que además éste toma conciencia de algo no incluíble en su ámbito puramente humano. La negación expresa de la necesidad de la redención se ha hecho en el nuevo naturalismo o paganismo de las teorías racistas, expresamente por su representante más radical Arturo Rosenberg.

Estas últimas caracterizaciones creo que corresponden con mayor exactitud al tipo neoclásico y enciclopedista, que tiene filosóficamente su representante máximo en Kant, que subsume en la *Crítica* toda la filosofía y niega la metafísica. Aunque el idealismo alemán pueda suponer una nueva abertura a las realidades metafísicas, realizada ésta desde el punto de vista que le caracteriza, no trasciende la subjetividad del yo, y es fácil su retorsión hacia un nuevo naturalismo, en el sentido en que Maritain ha explicado la inversión y la continuidad que representa Marx respecto de Hegel. «Marx aparece —dice Maritain—, en un sentido, como el más consecuente de los hegelianos; pues si «todo lo que es racional es real» y si la realidad histórica, es decir, la existencia corporal, absorbe entera y absolutamente —por

identidad con él— todo el orden ideal, mirado antaño como intemporal y confundido en adelante con el ser de razón lógico y su movimiento propio, entonces está justificada la inversión que, siguiendo a Feuerbach, hizo sufrir Marx a la dialéctica hegeliana. Y así como la filosofía debe hacerse práctica, no en sentido aristotélico, sino en el de que la filosofía especulativa ha de dar lugar a un pensamiento comprometido en la *praxis*, y que sea, por su misma esencia, una actividad transformadora del mundo, el movimiento dialéctico debe, asimismo, absorberse en adelante enteramente en la materia, es decir, en la realidad histórica separada de todo elemento transcendente y considerada ante todo en sus primordiales estructuras concretas» (H. I., 55).

De esta manera surge el humanismo naturalista moderno, ligado a la consideración científica del hombre como un mero ser natural. El ideal se pone entonces en la Humanidad, en el Gran Ser de Comte. El hombre se ha reducido a sí mismo y a su propio mundo; no cabe otro paraíso que un paraíso en la tierra, idealmente lejano, para un futuro estado de la humanidad. Si se cree todavía en la razón y en la validez universal de sus juicios, puede apelarse a ella para creer que los hombres, como razonables, buscarán y realizarán algún día ese ideal puramente humano. Cuando las realidades históricas determinen con su dureza una crisis de todos los principios, se pedirá, en último término, que el hombre aguante en medio de la absoluta inanidad de todo, sin más razón que una especie de imperativo interior que le ordena mantenerse digno. Pero, entonces, ya no estaremos en el ámbito de un humanismo naturalista, sino existencialista.

No siempre, sin embargo, el humanismo que hemos llamado existencial, reviste esta forma extrema y desesperada. Aun en el caso de que se destaque, como en Pascal, el miserabilismo del hombre, se le contrapone su grandeza, al conocerse miserable, y, sobre todo, la fe le liga a la trascendencia, levantándole por encima de la tierra. Sólo que, entonces, apenas si puede llamarse humanista a esta concepción, a no ser que se subraye en el hombre su dimensión transcendental como un constituyente entitativo de su propia naturaleza. El hombre es considerado, así, no como ser meramente natural, ni tampoco como ser meramente racional, sino como ser sobrenaturalizado por la gracia, de modo que se apunta a un suprahumanismo.

De no llegar a esta posición, el humanismo existencial se hace *existencialista*, en el sentido actual de esta palabra. Dentro de esta posición, es como Sartre defiende que su doctrina es un humanismo. «Se me ha reprochado el preguntar si el existencialismo era un humanismo. Se me ha dicho: pero vosotros habéis escrito en *La Nausée* que los humanistas estaban equivocados, os habéis burlado de un cierto tipo de humanismo; ¿para qué volver ahora sobre ello? En realidad, la palabra humanismo

tiene dos sentidos muy diferentes. Por humanismo podemos entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. En este sentido, hay un humanismo en Cocteau, por ejemplo, cuando en su relato *La tour du monde en 80 heures*, un personaje, porque vuela sobre las montañas en avión, dice: el hombre es asombroso» (Sartre, 61). El escritor francés alude aquí al humanismo clásico y renacentista, en el cual el hombre es modelo para el hombre, como los héroes y artistas de la antigüedad lo fueron para el hombre del Renacimiento. Este humanismo le parece absurdo, porque no admite que el hombre pueda formular un juicio sobre el hombre, ya que no puede tomarse como fin, sino como quehacer. Tampoco admite que la humanidad pueda ser tomada como fin, por lo que también rechaza el humanismo naturalista y específico: «Y no debemos creer que existe una humanidad a la cual podemos rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto a la humanidad desemboca en la humanidad cerrada de Comte, y, es necesario decirlo, en el fascismo. Es un humanismo éste con el cual no queremos nada» (Ibidem, 61-62). La idea que aquí se apunta, de paso, de que la doctrina comtiana —y también la heideggeriana— ha conducido a los regímenes totalitarios modernos —comunismo o nazismo— se encuentra apuntada en otros autores actuales. (Ver F. A. Haye: «El común influjo de Comte y Hegel», en *Arbor*, núms. 76-68, págs. 224-248). Frente a estas concepciones humanistas rechazadas, ofrece Sartre su humanismo existencialista: «!ero existe otro sentido del humanismo que en el fondo es éste: el hombre está constantemente fuera de sí mismo; proyectándose y perdiéndose fuera de sí es como hace existir al hombre; por otra parte, persiguiendo fines trascendentes es como puede existir; el hombre, siendo éste trascenderse y no tomando los objetos más que en relación con esta transcendencia, está en el corazón, en el centro de él, no hay más universo que un universo humano, el universo de la subjetividad. Este vínculo de la transcendencia como constitutivo del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de salir fuera de sí— y de la subjetividad, en el sentido en que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino presente siempre en un universo humano, es lo que nosotros llamamos el *humanismo existencialista*. Humanismo, porque recordamos al hombre que no tiene 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, sino siempre buscando fuera de sí un fin, que es tal liberación, tal realización particular, como el hombre realizará precisamente como humano» (Sartre, 62). A través de estas palabras de Sartre se advierte una oposición no resuelta entre la transcendencia y la subjetividad. «Transcendencia se toma en el sentido heideggeriano del *Dasein* trascendiéndose en sus-

posibilidades, proyectándose sobre el futuro; se trata, pues, de un trascenderse a sí mismo, con lo cual no se sale de la subjetividad, en el quehacer del propio individuo. El hombre no puede apelar a nada, está en el desamparo del ser —trasladando esta expresión al fácil significado que le da Sartre y que no es el de Heidegger— con lo cual todo el ideal humano estriba en querer la libertad para sí y para todos los demás, sin razón y, sin motivo, por exigencia sólo de la propia subjetividad. Es una libertad sin sentido y sin esperanza; es la «desesperación original», que pide al hombre su realización en medio de un mundo absurdo. Pero aquí, como en el humanismo clásico y renacentista, el hombre no tiene otro modelo que él mismo; aún más cerradamente, no tiene otro modelo que su propia subjetividad.

En cambio, si se admite la transcendencia en sentido cristiano, el modelo del hombre es el hombre sobrenaturalizado, es decir, Cristo. Kierkegaard había ya distinguido, en este sentido, entre maestro humano, con Sócrates como paradigma, y el Divino Maestro. Paniker lo expresa así: «El hombre, por una parte es un ser truncado, y, por otra, está elevado a una sobrenaturaleza. El ser humano se encuentra en la paradójica situación de que no puede ni siquiera cumplir con sus propias fuerzas la ley natural que su inteligencia le presenta; es decir, que es impotente de hecho para *ser* tal como *debiera ser*, y en cambio, *debe ser* mucho más de que lo que es; y puede serlo gracias a que ha sido hecho consorte de la naturaleza divina. En ambos casos, la paradoja cristiana elimina cualquier posibilidad de humanismo. Por esto, el Modelo y el Maestro del cristiano no es un simple mortal, sino el Hijo de Dios» (Paniker, 175). Se entiende bien que esa eliminación de todo humanismo se verifica porque el autor considera contradictoria la frase «humanismo teocéntrico»; todo humanismo parece que ha sido antropocéntrico, y, en este sentido, no queda más salida que superar esta posición, es decir, postular un suprahumanismo.

El *suprahumanismo* aspira a dar al hombre un modelo para su perfección, que, en cierto modo, ha de salir del hombre mismo, pues de lo contrario el término «humanismo» no podría aparecer; pero, en otro aspecto, ese «supra» indica que se ha de superar la posición del hombre en cuanto naturaleza animal, y también en cuanto naturaleza racional. Esa «sobrenaturaleza» puede sólo aparecer si se le inserta en el reino de la gracia, si es un hombre espiritual en sentido paulino.

Pero la idea de un suprahumanismo no aparece actualmente sólo en el campo de la filosofía cristiana, sino también en el de la filosofía existencialista. En Marcel se dan unidas la concepción cristiana y la concepción existencialista, de modo que su posición corresponde a la de un humanismo transcendental. Pero, cuando no se admite la transcendencia en sentido cristiano ni

tampoco el humanismo antropocéntrico tradicional, como ocurre en Heidegger, nos encontramos con una nueva posición supra-humanista que es preciso dilucidar.

En una cita anterior, vimos que Heidegger no consideraba a Hölderlin dentro del humanismo clásico porque pensaba «el destino de la esencia del hombre más originariamente de lo que es capaz de hacerlo este humanismo». ¿En qué consiste esta mayor originalidad? Por lo pronto en pensar al hombre fuera de toda interpretación metafísica preconcebida. Para el filósofo alemán todos los humanismos piensan al hombre metafísicamente. Escribe: «si se entiende por humanismo en general el empeño destinado a que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad, y encuentra su dignidad en ello, entonces —según se entienda la «libertad» y la «naturaleza» del hombre— es el humanismo, en cada caso, algo distinto. Igualmente difieren las vías de su realización. El humanismo de Marx no necesita una regresión a la Antigüedad, ni tampoco el humanismo que entiende Sartre por existencialismo. En este sentido amplio, es también el Cristianismo un humanismo, en cuanto según su doctrina lo que importa es la salvación del alma (*salus aeterna*) del hombre, y la historia de la humanidad está en el marco de la historia de la gracia. A pesar de ser estas especies de humanismo tan diferentes en cuanto a su fin y fundamento, en cuanto a la especie y medios de su realización, en cuanto a la forma de su doctrina, todas ellas coinciden en que la humanidad del *homo humanus* es determinada en vista de una ya establecida interpretación de la naturaleza, de la historia, del mundo y de su fundamento, esto es, del ente en general» (B. H., 62.; Realidad, nº 7, 8-9). Ahora bien, en cuanto Heidegger quiere reconducir la filosofía a aquel medio que haga posible la especulación sobre el ser, desviada según él hacia *el Seiende* desde la elaboración metafísica de Platón y Aristóteles, se comprende que no admita una idea del hombre apoyada, como el humanismo, en una interpretación metafísica de su naturaleza. Por esto rechaza también la definición tradicional del hombre como «animal racional». Esta definición integra al hombre en el mundo animal y físico, en el cual la dimensión de la animalidad está incluida, quedando caracterizado como un ser vivo, al lado de las plantas y los otros animales. Esta caracterización le parece insuficiente (B. H., 65-66). Otros pensadores consideran también como insuficiente esta definición, ya porque representa una traducción al lenguaje de la filosofía moderna en términos escolásticos, que no conservan el mismo sentido, ya porque incluso la animalidad del hombre no puede ser caracterizada desde un punto exclusivamente biológico, puesto que lo biológico, tal como el andar recto o el uso de la mano, están configurados en él desde su dimensión psíquica. Pero cuando Heidegger trata de carac-

terizar el modo de la existencia humana —y con ello su propia posición humanista o suprahumanista— nos encontramos con esas expresiones enigmáticas tan caras al autor, y de tanto éxito ante el mundo filosófico propenso al asombro. Se nos dice, en varios lugares de sus obras que «la esencia del hombre es existir», y se entiende por *ec-sistencia* el «estar puesto a la luz del ser» o el «estar en la verdad del ser» (B. H.; véase especialmente págs. 68-71). No se refiere pues al sentido tradicional —y metafísico— de esencia y existencia. La existencia, así entendida, es propia solo del hombre: es su *esencia*. Y en tanto el hombre será humano en cuanto realice esta esencia que exclusivamente le corresponde. ¿Pero en qué consiste ese «estar en la verdad del ser» del *Dasein*, en que el hombre toma al *Da* como la luz del ser, en «el cuidado»? Aquí se inserta de nuevo el problema de la trascendencia. Yo he interpretado —con todo el riesgo que esta interpretación supone— que si «estar a la luz del ser» no significa descansar el hombre, como ser contingente, en el ser necesario, no se le puede encontrar otro sentido claro y verdaderamente iluminativo. (Puede verse este tema tratado en mi artículo «Inmanencia y trascendencia del ser en Heidegger», publicado en el n.º 33 de la «Revista de Filosofía»). La realización del hombre fuera del humanismo clásico o cristiano no sería, naturalmente, antihumana, pero caería fuera de la concepción tradicional del hombre. Por ahora, en Heidegger, podría corresponder a la vida auténtica, consciente de sus posibilidades y sus limitaciones, esto es, de una vida vivida *sub lumine mortis*.

La concepción heideggeriana, a pesar de todas sus diferencias, no cae demasiado lejos de una desesperanza original. En otro sentido, se ha intentado, sobre supuestos cristianos, llegar a una concepción del hombre, que supere el racionalismo clásico. Unos, como Maritain, no se salen realmente de las concepciones anteriores. Su «humanismo integral» es un humanismo teocéntrico, es decir conserva la esencia del humanismo renacentista, pero orientándolo hacia lo sobrenatural. Ahora bien, otros han considerado —y ésta es la posición de Raimundo Paniker— que estas dos concepciones son antitéticas y que lo sobrenatural no puede aparecer como un simple apéndice de lo humano, porque está en el corazón mismo del hombre. Pero, por ello, el humanismo queda superado en el sentido paulino: «*primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis*» (1 Corintios, XV, 47). «El Cristianismo es un trashumanismo, un teandrimo y no un infrahumanismo» (Paniker, 185). Lo cual no haría que dejase de ser humanismo, en cuanto esa realización teándrica del hombre sería la realización de su verdadera esencia. «En un cierto sentido —explica el autor— en cuanto sólo el cristiano es plenamente hombre, y aún más que hombre, el único humanismo auténtico sería el cristiano. Pero

éste no es propiamente humanismo, sino *teandrismo*. El humanismo después de la Redención no puede sostenerse ya. El humanismo busca en el hombre lo que sólo puede encontrarse en Dios» (Paniker, 183-184). El inciso «y aún más que hombre» es precisamente el lugar en que se apunta a una nueva concepción del hombre, que, aunque de base cristiana, no está en la filosofía enteramente elaborada, o, por lo menos, no lo está conforme a las necesidades y problemas del momento filosófico presente. Esto es lo que ha de llevar a la consignación especial de esta cuestión: ¿qué concepto cristiano y actual del hombre es capaz de fundamentar, en el campo de la historia de la educación o de la política, una idea del hombre que pueda servir de base a un humanismo, o a un trashumanismo, si se quiere, consistente, capaz de satisfacer los anhelos y de resolver los problemas del hombre de hoy? La cuestión aparece convertida: no se trata de definir el humanismo para saber qué sea el hombre, o qué y cómo debe ser, sino que, al contrario, se trata de saber qué es el hombre para comprender lo que debe entenderse por humanismo. Pero antes de desenvolver mis opiniones sobre este punto, cerremos esta exposición de las diferentes formas del humanismo, recogiendo el párrafo en que Paniker condensa su idea de un humanismo teándrico o transcendental. Escribe: «Humanismo cristiano, no. Cristianismo humano, sí; *quoniam oportet justum esse et humanum* (Sap., XII, 19). Y esto es lo que quieren decir y defender los cristianos que se llaman humanistas: valoración positiva de todo lo humano, aceptación de todo lo natural, encarnación plena del ser creado en la realidad terrestre; pero no en cuanto a humano, natural y creado, sino en cuanto materia prima para una verdadera subsunción del humanismo en un auténtico Cristianismo. Dios y no el hombre es la medida del hombre. Y el modelo es Cristo. En último término, más cerca de la verdad está el antropomorfismo medieval que el humanismo moderno» (Paniker, 184).

#### PARA UNA NUEVA CONCEPCION DEL HOMBRE.

No hay novedad que no se arraigue en la tradición, si quiere ser verdaderamente nueva; pues lo demás no es novedad, sino espejismo. El último párrafo citado nos remite al antropomorfismo medieval, y también Maritain habla del humanismo medieval como más adecuado al presente que el humanismo moderno. Pero el escolástico francés parece caracterizar la concepción medieval del hombre formalmente, esto es, porque el punto de mira era Dios. «Tal es, en términos generales —escribe— la concepción cristiana del hombre; pero lo que nos importa advertir es el carácter propio que esta concepción había revestido en el pensa-

miento medieval, en cuanto este puede ser tomado como un momento histórico. Estos conocimientos ante todo teológicos, bastaban en la Edad Media. Contenían una potente psicología, aunque no en el sentido moderno de la palabra, pues todas las cosas eran miradas desde el punto de vista de Dios. Los misterios particulares del hombre no aparecían escrutados en sí mismos, por un conocimiento científico y experimental. En una palabra, la Edad Media fué todo lo contrario de una época de reflexión; una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser y tomar las medidas del mundo, retenían la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo» (H. I., 21). Estas palabras, quizá un tanto ambiguas y a veces discutibles, si no se aclara un modo especial de entender la reflexión, terminan sin embargo con una frase digna de atención: ese pudor metafísico, que retiene la mirada del hombre alejado de sí mismo. Porque, acaso, esta lejanía permita recortar mejor su esencia, tener de la persona humana la visión más exacta. El giro historicista del hombre hacia sí mismo y hacia su historia, cada vez más acusado en la filosofía moderna, acaba por sumergirnos en una complicada constelación de fenómenos psíquicos o en una sucesión incontenible de acontecimientos. Y, de este modo, no se ve del hombre otro aspecto que el psicológico o el cultural. Pero una antropología psicológica o una antropología culturalista recelan el fondo metafísico de la persona humana; nos dan la constitución fenoménica y no la constitución entitativa de esa persona. Cualquier analítica existencial del hombre concreto, por partir justamente de esta limitada concreción, es difícil que llegue a descubrir el sentido del ser en general, y, al no descubrirlo, es natural que se le escape el sentido del propio ser humano que está analizando. Porque el sentido de las cosas no se descubre en su análisis, sino en su visión sintética.

La filosofía medieval, al penetrar en las zonas metafísicas más profundas, podía encontrar en ellas la clave para explicar el sentido del ser de todas las criaturas. Una de estas claves es sin duda la concepción aristotélico-escolástica de la potencia y el acto. Considero que no ha de entenderse la composición entitativa del ser en potencia y acto de una manera superficial y estática. Llevada a su dimensión más profunda, nos hace ver y vivir esa composición en *tensión dinámica*. No ya en el hombre, sino en cualquier ente, mientras lo contemplamos como actualmente realizado, podemos ver que en esa *realización actual*, la potencia sigue estando viva, sigue siendo una realidad, sin lo cual el ser creado contingente sería una *pura actualidad*, sin mezcla de potencia, y, por lo tanto, *futuramente eterna*, lo que sólo sería aplicable al ser espiritual, y, en último y definitivo sentido, sólo a Dios como Acto Puro. Ahora bien, el hombre no es un ser puramente espiri-



tual, sino compuesto de alma y cuerpo en unión substancial. Así también, la concepción aristotélica del ser como potencia y acto es el fondo tensional que determina la estructura metafísica de la persona humana, si se piensa en toda su profundidad, como he dicho en otro lugar. Pero el hombre tiene la vivencia de esa tensión, tanto en su dimensión individual como en su dimensión histórica. Por eso he escrito, en el lugar antes aludido: «lo que quisiera destacar es la manera especial en que el ser humano no solamente se constituye en la tensión potencia-acto, sino que vive esta tensión, y en esta conciencia se determina como humano. A la base de un humanismo verdaderamente profundo debe tenerse en cuenta este vivir la tensión potencia-acto, mediante la cual el ser se destina a la humanidad. El atisbo de tal vivencia es lo que ha determinado la acentuación de la fisura interna del hombre como una «descomposición» de ser, pero sin advertir que lo fundamental no es la fisura, pues en este caso sería razonable pensar al hombre como nihilidad radical, sino la tensión misma, en donde la vocación a la nada de la potencia está siendo continuamente salvada por la vocación al ser del acto, en cuya prevalencia se alcanza la inmortalidad. Lo que esencialmente diferencia al hombre de los restantes seres es su destino a la actualidad, que, mantenida en los restantes, indefinida pero temporalmente, en la continuidad de la especie, sólo en el hombre alcanza individualmente su plenitud. *Existir* en el hombre es vivir en la temporalidad una vocación de eternidad, y, en cuanto así vive individual y colectivamente, se «historifica», de modo que lo histórico es esta realización, en el tiempo, de una vocación de eternidad. En este sentido, me parece aceptable decir que «la esencia del hombre es su *existencia*». (De mi trabajo sobre «La persona humana en su aspecto metafísico», presentado como ponencia en la Semana de Filosofía celebrada por el Instituto «Luis Vives», en noviembre de 1951).

La realización de esta tensión en su plenitud, sin eliminar ninguno de los dos elementos, es justamente lo que permite realizar en su verdad la persona humana. Si se considera la pura actualidad de este ser, el hombre queda deificado; o bien, si se toma la actualidad su contingencia inevitable, se deshace en una serie de acontecimientos actuales sin conexión íntima, conexos solamente por su línea de sucesión. Si se considera esa actualidad en lo que tienen de presencia inconsciente de una serie indefinida de individuos, el hombre es un ser natural subordinado a la especie. Si predomina en la visión del hombre lo que éste tiene de realidad potencial, esto es, de contingencia aniquiladora, se va a parar también a una posición existencialista en sentido sartriano.

Es fácil ver que el «humanismo» que propugnan cada una de estas doctrinas no lo es plenamente, en cuanto no realiza plenamente la esencia metafísica de la persona humana. Un humanis-

mo pleno ha de realizar la tensionalidad personal, y no eliminarla, en la visión parcial de cualquiera de los dos polos.

Por otra parte, acabamos de decir que en cuanto el hombre tiene un elemento espiritual con vocación de eternidad tiende a su permanencia, esto es, a mantenerse en la vecindad de Dios. Lo mismo puede expresarse, diciendo que la dimensión transcendental es un elemento constitutivo de la persona humana. Como he desenvuelto más ampliamente en otro estudio, la vivencia en el hombre, de su propia existencia concreta —vivencia que necesariamente se le da— implica su ligadura y fundamentación en el Ser Necesario, puesto que sentir la propia existencia como contingente, sería sentirse la misma *nada*, y como esto es imposible, pues en toda vivencia se nos da *algo*, resulta de aquí que, para salvar la contradicción entre existencia y nada, la existencia implica, de un modo más o menos consciente —o incluso subconsciente— para el hombre concreto que se la vive, una existencia religada o fundamentada en el Ser Necesario. (Véase mi estudio «Un punto de partida existencial para la filosofía», en la «Revista de la Universidad de Buenos Aires», nº 15; y también el final de la ponencia anteriormente citada).

Cuando, desde un punto de vista cristiano, como el adoptado por Paniker, se condena todo el humanismo tradicional por anticristiano, o al menos extracristiano, se tiene razón, si se ve que ese humanismo es *insuficiente*, porque no realiza plenamente la esencia metafísica del hombre, ya que sólo como un añadido aparece, desde el Renacimiento, su dimensión transcendental. Esta misma insuficiencia es la que acusa Heidegger, cuando pregunta a Beaufret, si cree verdaderamente necesaria la vuelta al humanismo, o cuando anhela, con Hölderlin, algo más originario sobre el hombre que una realización del mismo sobre una esencia metafísicamente preconcebida. Esta insatisfacción radica, por ambas y diferentes partes, a mi modo de ver, en una insuficiente concepción de la naturaleza metafísica del hombre o, al menos, en una insuficiente expresión, en términos significativos para el hombre actual, de la concepción cristiana del hombre.

Por esta insuficiente expresión se originan contradicciones como la de «humanismo teocéntrico», que no deberían originarse, pues, es claro, que si un ser es persona humana, se debe realizar humanamente y, por lo tanto, su realización debe ser «humanista». Y, por otra parte, si el hombre tiende hacia Dios, según su propia esencia, o dicho de otra manera, aparece en su misma constitución entitativa la transcendentalidad, que le liga a un ser necesario como fundamento suyo, entonces, es claro, que su centro está en Dios, siendo Dios ese Ser Necesario. Se hace, así, conciliable la contradicción que surgía por tomar el término «humanismo» en su significado tradicional: cierto que esto es *teándrico*, pero porque el hombre mismo es *teándrico*, y no en «sín-

tesis imposible», sino en posibilidad de realización, esto es, en la realización futura, en la que, por ser pura actualidad, puede llamarse *vida eterna*.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA.

BOCHENSKI, I. M.

LA FILOSOFIA ACTUAL. Breviarios del Fondo de Cultura Económica México, 1949. Trad. de E. Imaz. (Sigla: F. A.).

CASSIRER, ERNEST.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. Introducción a una filosofía de la cultura. Versión española de Eugenio Imaz.—Fondo de Cultura Económica. México, 1945. (Sigla: A. F.).

COMTE, AUGUSTE.

COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE. Schleicher Frères. París, 1908. (Sigla: C. Ph. P.).

FRUTOS, EUGENIO.

LA MORAL Y EL HUMANISMO DE JUAN-PABLO SARTRE.—Proel. Santander, 1949. (Contiene una trad. de «¿El existencialismo es un humanismo?»).

INMANENCIA Y TRANSCENDEUCIA DEL SER Y DEL CONOCER EN HEIDEGGER.—En «Revista de Filosofía». T. IX, nº 33, (1950), páginas 201-215.

UN PUNTO DE PARTIDA EXISTENCIAL A LA FILOSOFIA.—En «Revista de la Universidad de Buenos Aires», nº 15 (1950), páginas 151-155.

LA PERSONA HUMANA EN SU ASPECTO METAFISICO. (Ponencia presentada en la Semana de Filosofía celebrada por el Instituto «Luis Vives», en noviembre de 1951).

HAYE, F. A.

EL COMUN INFLUJO DE COMTE Y HEGEL. En «Arbor», números 67-68 (1951), págs. 224-248.

HEIDEGGER, MARTIN.

PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT mit einem BRIEF UBER DEN «HUMANISMUS». Verlag A. Francke. Bern, 1947. (Hay traducción española en «Realidad», nº 7 y 9 (1948), págs. 1-25 y 243-267, respectivamente. Buenos Aires. Trad. de Walter de Reyna). (Sigla: B. H. y Realidad).

JASPERS, KARL.

ORIGEN Y META DE LA HISTORIA. Traducido por Fernando Vega. Revista de Occidente. Madrid, 1950. (Sigla: O. H.).

MARITAIN, JACQUES.

HUMANISMO INTEGRAL. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad. Traducido del francés por Alfredo Mendizabal. 3ª edición.—Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1947. (Sigla: H. I.).

PANIKER, RAIMUNDO.

EL CRISTIANISMO NO ES UN HUMANISMO. En «Arbor», número 62 (1951), págs. 165-186. (Cita: Paniker).

SARTRE, J. P.

L'EXISTENCIALISME EST UN HUMANISME. Nagel. París, 1946. (Cita: Sartre, según la trad. de mi texto).

SCHELER, MAX.

EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS. Trad. del alemán por José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1929.

EUGENIO FRUTOS.