
Algunos aspectos sobre el encaje entre las fuentes clásica y cristiana en la tradición del humanismo¹

Javier García Gibert
Universidad de Valencia
ORCID: 0009-0008-5648-9024
jgarciaibert@yahoo.com

Recibido: 22 mayo 2025 / Aceptado: 15 julio 2025

La primera cuestión que deberíamos plantearnos es si “humanismo” y “cristianismo” son términos necesarios, complementarios o excluyentes. Porque el humanismo –verdadero eje patrimonial de la cultura de Occidente- incorpora para algunos legítima y necesariamente el legado y los valores religiosos (cristianos), que le son, por tanto, consustanciales. Para otros, sin embargo, la compatibilidad entre el humanismo y la tradición religiosa es muy cuestionable, considerando incluso que el elemento cristiano resulta casi un apéndice deformante de la genuina sabiduría humanística. Quienes así piensan no pertenecen a la tradición de lo que denominamos “viejo humanismo”² sino más bien al nuevo humanismo ilustrado (o “humanitarismo”) que nace en el siglo XVIII.

Desde el siglo XVIII, en efecto, viene defendiéndose un supuesto humanismo que denuncia la heteronomía del “humanismo cristiano” y le

¹ El texto corresponde a la ponencia pronunciada el 24 de octubre de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, en el curso de las II Jornadas del GIR - Metáfrasis: Reescritura y autoría en el mundo grecolatino (siglos I-XV).

² Vid. JAVIER GARCÍA GIBERT, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición* (Marcial Pons, 2010, nueva edición corregida en Cypress Cultura, 2024). Para la cuestión aludida, véase sobre todo el cap. VIII: “Del viejo humanismo al humanitarismo ilustrado”.

niega por ese motivo la condición de *humanista*, cuyo verdadero fundamento es la “autonomía”, es decir, el hecho de que la fuente de los valores y las normas está en el propio ser humano (en su razón). Creo que aquí se confunde la “autonomía” –que sigue existiendo en el humanismo cristiano, que concibe al hombre como “criatura”, pero agente libre y responsable, creador de su destino– con el “autorreferencialismo”, que obviamente no tiene lugar entre los cristianos en cuyo horizonte de fines y de destino siempre está Dios, o cuando menos el misterio de la trascendencia. Aunque habría que decir que el autorreferencialismo tampoco se daba en el mundo clásico, sometido a una múltiple y proteica instancia divina que encarnaba un misterio trascendente que flotaba por encima de los mortales. La descreencia absoluta no era, pues, la norma, sino todo lo contrario, y en la Grecia antigua la palabra *atheos* se aplicaba, sobre todo, no tanto a los que no creían en los dioses como a los abandonados por ellos.

Pero a un nivel más general, y acaso previo, podríamos preguntarnos: ¿atesora el humanismo un elemento necesariamente espiritual o queda completo con sus componentes éticos, estéticos y filosóficos? En realidad, el horizonte de trascendencia no es el estigma que invalida al humanismo sino más bien el rasgo que le confiere su pleno carácter. Es verdad que el *homo religiosus* no es tal vez el paradigma del humanista, que no es un místico ni un teólogo (de hecho, los teólogos han sido desde Petrarca enemigos tradicionales de los humanistas, cuya defensa del libre juicio distaba mucho de los planteamiento dogmáticos defendidos por aquéllos), pero sí es un *homo spiritualis* y considera que el sentido religioso es algo consustancial a la naturaleza humana (no a la “infancia” del género humano como decía Marx, con la ingenuidad autosatisfecha de esos médicos positivistas decimonónicos que decían haber abierto muchos cuerpos y no haber encontrado jamás el alma). Para el humanista, al margen de que sea o no creyente, el misterio de la trascendencia ha sido una ventana abierta para la claustrofobia mental y existencial del hombre, y en definitiva una fuente de sentido para la vida humana.³ En último término la cuestión

³ El propio Freud advirtió en *El malestar en la cultura* que lo religioso es lo único que puede dar sentido a la existencia humana. Desde la filosofía, Kant había pensado lo mismo y en su *Crítica de la Razón Pura* consideró a las ideas de Dios, la inmortalidad, o la libertad como ficciones necesarias, “principios reguladores de la razón” y había que considerarlas “como si” existieran pues eran las únicas que posibilitaban la unidad y coherencia que necesita la mente racional para dotar de sentido a la realidad.

científica y apodíctica de la existencia o inexistencia de Dios es irrelevante, pues Dios ha existido dentro del hombre a lo largo de la historia. Lo decía el filósofo y humanista William James: “Dios es real desde el momento en que produce y ha producido efectos reales”.⁴

En 1944 el jesuita francés Henry de Lubac publicó un célebre libro titulado *El drama del humanismo ateo* (refiriéndose con él al supuesto humanismo de Comte, Marx o Nietzsche) y afirmaba que ese humanismo había generado una contradicción inesperada y terrible: que la muerte de Dios en el mundo moderno, declarada por Mainlander y Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX, que se presentaba como una liberación para el ser humano, había producido todo lo contrario: lo había dejado desnudo en su nimiedad y en su inconsistencia. Dios (o el misterio de Dios) daba dignidad y grandeza al hombre en lugar de quitarlas.⁵ Lo cierto es que todo parece indicar que la tradición humanista y el sentido religioso están relacionados. Y los grandes pensadores y escritores de la historia del humanismo en el siglo XX (T. S. Eliot, E. R. Curtius, George Steiner y un largo etcétera) no han dudado en vincular la muerte o apagamiento del humanismo con la desaparición de la perspectiva trascendente en el mundo occidental. Y lo mismo ocurre en el presente siglo.⁶

Pero si hablamos desde el punto de vista de la tradición histórica y cultural no cabe ninguna duda de que el humanismo es constitutivamente cristiano, pues tiene su origen en dos poderosas fuentes nutricias: la fuente greco-latina y la fuente judeo-cristiana. Las referencias fundamentales de la primera serían Sócrates, el sabio del autoconocimiento, que nos enseña por dónde no ir más aún que por dónde ir; Platón, el proveedor del marco metafísico que eleva al ser humano hacia un origen y un destino presididos por el Bien, la Verdad y la Belleza; la tragedia griega con su cruda reflexión sobre las pasiones humanas y sobre la ecuación entre nobleza y miseria como condición de nuestra naturaleza; Cicerón, el gran padre del

⁴ *Las variedades de la experiencia religiosa*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, pág. 384.

⁵ La inteligencia del propio Nietzsche intuía algo de esto cuando se preguntaba en *La Gaya ciencia* (§ 125 y 343) si el hombre iba a estar preparado para un acontecimiento tan enorme como la muerte de Dios.

⁶ Véase, por poner un solo ejemplo, el reciente artículo publicado en la prensa española (ABC, 30 de junio de 2024) por Giorgio Agamben, titulado “El ocaso de Occidente”.

humanismo antiguo, que funde la cultura griega con la civilización romana; la sensibilidad humana y artística de Virgilio; la modernidad poética y existencial de Horacio; y el brillante y profundo estoicismo de Séneca, tan importante para la ética del humanismo. Habría que advertir que los autores y referencias mencionados constituyen lo más granado de un canon que no es “académico”, sino espontáneo, construido a base de una cadena de admiraciones a lo largo de los siglos. Y, por otro lado, la fuente “canónica” judeo-cristiana: la Biblia, por supuesto, pero sobre todo el Nuevo Testamento (el poder hechizante de los Evangelios y la poderosa antropología espiritual de San Pablo) y a renglón seguido la fundamental labor exegética e integradora de muchos Padres de la Iglesia. Petrarca consolidará plenamente la armonía de estas dos fuentes humanísticas en el siglo XIV propiciando la brillante eclosión cultural del Renacimiento.

Pero ambas fuentes –la clásica y la judeo-cristiana– tienen además distintos y complementarios campos de influencia en la cultura de Occidente: la vertiente greco-latina es la fuente de la Razón y de la Forma (de la Filosofía y de la Estética), y la aportación judeo-cristiana ha sido tradicionalmente la fuente de Sentido y de Simbolización, que ha contribuido a situarnos en la historia y en la existencia; y así hablamos de Génesis y de Apocalipsis, de Paraíso y de expulsión del Paraíso, de caída y de redención, de salvación y de condenación, etc.; y hemos explicado los avatares de nuestra condición humana, no ya con la mitología clásica, sino con la riquísima simbología judeo-cristiana, desde la torre de Babel, el diluvio universal o el becerro de oro hasta la misma cruz.

Pero lo que permite con facilidad la fusión de ambos legados es que se fundamentan en una compatible antropología espiritual, porque el ser humano se concibe como un compuesto de materia y espíritu, en el que éste debe trascender y prevalecer sobre aquélla: en Platón son dos entidades autónomas (cuerpo y alma, *soma* y *psyché*) y en San Pablo son dos tendencias (carne y espíritu, *sarx* y *pneuma*) de una misma totalidad ontológica. Esa antropología espiritual supone que la condición humana es a la vez digna y miserable y que cada individuo, mediante su libre albedrío, es responsable de ennoblecerse y no degradarse, haciendo que su dignidad se sobreponga a su miseria.

El “espíritu” es, por lo tanto, el agente que ha de movilizar al ser humano en la tradición del humanismo. En sentido genérico, llamamos espíritu a la fuerza que anima a que nos elevemos por encima de la inme-

diatez material del mundo hacia un orden superior y un sentido coherente (en términos éticos, estéticos o intelectuales, no necesaria o exclusivamente religiosos). Y ¿cómo iba el humanismo a sentirse incomodado por un pensamiento como el cristiano primigenio que se instala en el Reino del Espíritu? El espíritu es al fin y a la postre la herencia que Cristo deja a este mundo, como se dice en el Evangelio de Juan, (14,26 y 16,7).

Pero esa perspectiva espiritual no olvida su materialización antropocéntrica, que es distintiva del *humanismo* y que caracteriza a las dos fuentes que lo constituyen: la greco-latina, para la que “el hombre es la medida de todas las cosas”, como decía Protágoras; y la judeo-cristiana, según la cual el hombre es una criatura privilegiada creada a imagen de Dios para dominar sobre el resto de las criaturas (*Génesis*, 1,26). Este antropocentrismo espiritual es el que se manifiesta, por ejemplo, en esos preceptos radicalmente humanistas del Evangelio de Marcos, el primero y más primitivo⁷: “el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (2, 27); “Nada hay fuera del hombre que entrando en él pueda mancharle. Lo que sale del hombre es lo que mancha al hombre” (7,15). Ahí está todo, en realidad: el ser humano como fin y no como medio, la voluntad absoluta y responsable, libre de dependencias exteriores; el movimiento centrífugo de dentro hacia afuera como sello del espíritu (San Pablo y San Agustín, serán ejemplos sobresalientes de ello). Creo que bastarían estas dos sentencias del más humilde de los Evangelios para certificar la legitimación absoluta de un humanismo cristiano.

Pero, antes de proseguir, y para formular de un modo claro lo dicho hasta aquí, quisiera reproducir dos fragmentos de mi libro *Sobre el viejo humanismo*. Uno es el comienzo del Prólogo de la obra, y el otro es el inicio de su Capítulo III, titulado “La catálisis cristiana”:

«Entendemos por *humanismo* la tradición de una larga sabiduría, vertida por escrito, que tiene sus orígenes en la cultura greco-latina y en el posterior elemento catalizador cristiano y cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética y estética, existencial y espiritual».

⁷ Es el primero en ser redactado, aunque no sea el primero en el orden canónico, que es el de Mateo, más elaborado y destinado a los judíos convertidos. El de Marcos era el más sencillo y funcional, un texto básico de iniciación para los recién llegados a la nueva religión, tanto judíos como gentiles.

«*Catálisis*: transformación química motivada por cuerpos que al finalizar la reacción aparecen inalterados». Tal es la definición del Diccionario de la Real Academia Española. No puede expresarse mejor, en clave metafórica, el fenómeno que acabó produciéndose al mezclarse el cristianismo con la herencia grecolatina. La sustancia clásica no se alteró, pero toda ella quedó transformada en virtud de una desconocida –y *catalizadora*– energía espiritual. El proceso –que no fue simple ni repentino y que requirió siglos de esfuerzo y gestación– es lo que marca, precisamente la tradición del viejo humanismo que en este libro consideramos.»

Algunos aspectos (y aristas) de este complejo proceso es lo que vamos a considerar a continuación.

*

El primero de ellos podría ser el contraste entre las actitudes éticas y existenciales del mundo clásico y del mundo cristiano, considerando, de entrada, la enorme diferencia entre la ética heroica y maximalista del cristianismo, que conducía a abandonarlo todo –bienes y parientes (*Lucas* 14,6)– para seguir a Cristo y que no pocas veces llevaba al martirio, y las que imperaban entonces en aquel determinado contexto cultural. En primer lugar, las éticas clásicas racionales que postulaban el “nada en exceso”, tal como se leía en el dintel del templo délfico de Apolo, que proclamaban que “la virtud está en el término medio”, como decía Aristóteles, o que compelián a reducir las pasiones al control de la razón, como propugnaban los estoicos. Pero también la ética pragmática y posibilista judía, que declaraba con asumido realismo que “siempre habrá pobres sobre la tierra” (*Deuteronomio* 15,11) o que advertía: “no quieras ser justo en demasía ni te vuelvas demasiado sabio, ¿para qué quieres destruirte?” (*Eclesiastés* 7,16).

Lo primero que habría que decir al respecto es que el radicalismo ético cristiano, paradigmáticamente expresado en el Sermón de la Montaña de Mateo (amar al enemigo, poner la otra mejilla, perdonar setenta veces siete, exigir la entrega y desprendimiento absolutos, etc.) obedeció a dos circunstancias especiales, relacionadas entre sí: el súbito e inesperado acontecimiento de la aparición de Cristo y, tras su desaparición del

mundo, la creencia escatológica entre sus fieles de una inminente *parusía* (παρουσία), es decir, la convicción de que estaba muy próxima su segunda venida y con ello la terminación de los tiempos (*Mateo* 24,34, *Lucas* 21,32: “En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todo esto suceda”). El apasionado *ethos* cristiano no surgió, por tanto, de una lenta y reflexiva racionalización sino que fue el efecto de un deslumbramiento y nació con la marca de una impaciencia y, por tanto, en este sentido, no dejó de ser fruto de un malentendido, aunque abrió asimismo caminos insospechados, como veremos, para una reflexión más acrisolada de la conducta ética.

El cristianismo, en efecto, supone de entrada una actitud ética totalmente distinta a la de la perspectiva clásica. Basta imaginar que la hipotética respuesta a esa inmediatez del final de los tiempos (impensable, en realidad, para la mentalidad greco-latina, que carecía de un *Génesis*) hubiera sido seguramente la impassibilidad estoica o el *carpe diem* epicúreo (o acaso brotes dionisiacos de hedonismo), pero nunca el amor absoluto y la entrega a los demás. Y es verdad también, por otro lado, que había algunos visajes de la ética cristiana que podían colocarnos no sólo en los márgenes, sino en las mismas antípodas de la *virtus* clásica, hasta el punto de que parecían incompatibles con ella. Pensemos, por ejemplo, en esa discutible expresión de Mateo que leemos en las bienaventuranzas al dedicar la primera de ellas a los “pobres de espíritu” (οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος), una expresión que equivoca lo que dice, o que dice casi lo contrario de lo que quiere decir. Pues ¿cómo es posible relacionar la idea, así formulada, con algún tipo de refinamiento del alma? La expresión apunta, como es obvio, a la humildad espiritual, frente a la soberbia autocomplaciente de los escribas y fariseos, y al desasimiento interior respecto a los bienes temporales, pero podía haberse dicho mejor de otra manera, y el propio Lucas (6,20) se apercibió de ello cuando en su resumen de las bienaventuranzas convirtió simplemente en “pobres” (πτωχοὶ) a los “pobres de espíritu” de Mateo.⁸

⁸ Algo parecido podría de decirse del símil de Jesús en *Mateo* (18,3) —que también elimina Lucas— al decir que “para entrar en el reino de los cielos” hay que volverse “como niños” (ὡς τὰ παιδία). Está claro que se alude con ello a la pureza y sencillez de corazón, pero no dejaría de ser algo chocante, y hasta escandaloso, para las mentes educadas en la clásica *virtus*, que desde su propio lexema apelaba a la condición de “vir” (hombre adulto).

Se entiende que los hombres educados en la cultura de Grecia y de Roma despreciaran de entrada ese mensaje. Paradigma de ellos fue en el siglo II el filósofo griego Celso, autor de un *Discurso* contra los cristianos, que conocemos por lo que recogió de él Orígenes en su *Contra Celso*. Celso se escandalizaba por la condición de los destinatarios expresos del mensaje evangélico (los “pobres de espíritu”, los “mansos”, “los que lloran”, “los perseguidos por la justicia”) y es entendible que muchas personas cultivadas hicieran lo propio. Celso representa la sensatez, la racionalidad y el decoro del discurso filosófico clásico.⁹

Pero lo asombroso es que en no demasiado tiempo el triunfo interclasista e intercultural del cristianismo acabó teniendo lugar, seduciendo no sólo a las clases populares, sino, desde el siglo II, a los cultos autores de la Patrística y acabó convirtiéndose bajo Teodosio (en el año 380) en la religión oficial del Imperio. Es decir, que el mensaje evangélico tan heterodoxo y provocadoramente presentado por Mateo no fue aceptado sólo por esa masa inicial de marginados sociales, pues se percibió que apelaba de modo profundo y universal a esa cuota inalienable de abatimiento y

⁹ Algunos de los sonoros encontronazos entre la mente clásica y el nuevo mensaje cristiano los hallamos en el libro de los *Hechos de los apóstoles*, con el soberbio estilo documental, casi periodístico, que caracteriza a esta obra, que se atribuía tradicionalmente a Lucas. Seguramente el episodio más célebre es el de la predicación de San Pablo en el areópago de Atenas (*Hechos* 17, 15-34). A mitad del siglo I, cuando suceden los hechos, Atenas hacía tiempo que había perdido la supremacía política y económica, pero todavía constituía un centro cultural para las élites del Imperio y una estación de paso casi obligada para cualquier hombre cultivado. Pablo habla allí diariamente de sus creencias, tanto en la sinagoga como en el ágora, que era un hervidero de doctrinas de toda condición, pero donde predominaban —dice el texto— las “estoicas” y “epicúreas”. Un día es invitado a ir al areópago a explicar claramente su mensaje. Pablo abre allí su discurso recordando haber visto en las calles de Atenas un altar “al Dios desconocido” y afirma que ese es el Dios que él viene a anunciarles: un Dios único, creador y providente, que no tiene aspecto material, sino espiritual y que forma parte de nosotros y nosotros de Él. Los espectadores le escuchan atentamente. Pero el escándalo surge cuando Pablo les habla de un hombre misterioso —del que no llega a pronunciar nombre— que es enviado por ese Dios y que muere y resucita de entre los muertos, anunciando nuestra propia resurrección. Pablo suscita la curiosidad de algunos presentes, pero mueve a otros a hilaridad y burla, pues, aunque existía una cierta inquietud trascendente en el ámbito helenístico, especialmente entre los platónicos y los pitagóricos, estos creían en la transmigración de las almas, pero no desde luego en la resurrección de los cuerpos.

miseria que existe en la naturaleza y el corazón de cualquier ser humano. Es muy revelador que el Cristo de los Evangelios no dice que le siga el que arrastre una cruz (σταυρός), sino que sabe que todo el mundo la tiene y la arrastra: por eso le dice al que tenga voluntad de ser su discípulo, “que tome *su cruz* y me siga”.

Pero, en último término –y esto es importante– el entendimiento de la ética cristiana dependerá de si la enfocamos desde una óptica clásica *humanista*, fundamentada en los conceptos de deber, dignidad y ennoblecimiento personal, o desde una óptica moderna *humanitaria*, basada en los conceptos de derechos, compasión y justicia distributiva. Esta segunda perspectiva es incompatible con la ética clásica, pero no la primera, que puede suponer incluso un desarrollo y perfeccionamiento de la misma. Veamos.

Es significativo que uno de los textos fundacionales de la tradición humanista sea el *De officiis* (De los deberes) de Cicerón y el de la tradición humanitaria sea la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, argumentada y universalizada dos años después por el inglés Thomas Paine en su obra *Los derechos del hombre*.

Ni Platón ni Aristóteles hablaban, por supuesto, de “derechos” –un término que en la concepción moderna surge en los tiempos de la Ilustración– ni de nada parecido, sino de bien, de felicidad y sobre todo de la vir-

El discurso de Pablo tenía, en efecto, para el racionalismo filosófico de la mentalidad griega todo el marchamo de la credulidad supersticiosa. Pero también para la mentalidad romana. Otro episodio del mismo libro de los *Hechos* (XXV-XXVI) es muy revelador. Se trata de la detención y juicio de Pablo en Cesárea y de su declaración ante el rey Agripa y el procurador romano Festo. Pablo, tras narrar su trayectoria y su conversión, se defiende de la acusación de los judíos y afirma que Jesús ha resucitado efectivamente de entre los muertos. Festo lo interrumpe y exclama: “¡Tú deliras! ¡Las muchas letras te han sorbido el juicio!” (XXVI, 24). Las palabras y el talante de este procurador romano nos recuerdan la reacción de Pilatos en el Evangelio de Juan cuando Cristo le dice que su reino “no es de este mundo” y que viene a “dar testimonio de la verdad”. “¿Y qué es la verdad?”, responde Pilatos escépticamente para levantarse, sin embargo, y decirle a los judíos que no halla ningún crimen en ese hombre (Juan, 18, 33-38). En esta crucial escena se enfrentaban ya no tanto (o ya no sólo) dos universos mentales –el griego y el judío, ambos muy distintos, pero igualmente atentos a la realidad de las cosas–, sino dos nuevas y emergentes visiones del mundo: el realismo pragmático representado por Roma y el espiritualismo idealista de Cristo y de los cristianos.

tud necesaria para alcanzarlos. Y era un deber filosófico hacerlo. Hay una significativa alteración conceptual en el asunto de los derechos y deberes entre el pensamiento tradicional humanista y el pensamiento humanista post-ilustrado: en éste se considera que los derechos los tienen las personas y los deberes les vienen impuestos. En la tradición humanista se concibe al contrario: son los deberes los que anidan en el ser humano, mientras que los derechos son una concesión venida de fuera, por una autoridad o legislación externa. En realidad, los derechos no ennoblecen a nadie; son los deberes los que lo hacen.

La *paideia* clásica de Cicerón se basaba en un alto sentido del deber; no bastaba con nacer para alcanzar la verdadera *humanitas*, para merecer moralmente esa condición; se tenía el deber de llegar hasta ella. No otra cosa había dicho el griego Píndaro cuatro siglos antes al plantear la exigencia de “llega a ser el que eres” en un verso famoso de una de sus *Píticas* (II,72).

Pues bien: también el deber es el impulso fundamental de la tradición cristiana. Creo que es innecesario demostrar esta premisa, pero quizá no esté de más mencionar tres ejemplos de distinto cuño para ver la variada proyección de la misma.

No muy lejanas las persecuciones y con algún mártir en su propia familia, a San Ambrosio (S. IV) no se le pasa por la cabeza escribir sobre las atribuciones recién adquiridas por los cristianos, sino el *De officiis ministrorum*, es decir, “sobre los deberes de los sacerdotes” y, en general, de los seguidores de Cristo. Es la obra más influyente de San Ambrosio y puede ser considerada como la primera monografía de ética cristiana, pero toma explícitamente a Cicerón como referencia clave (sobre todo en su concepto del *decorum*) y muestra unas claras tendencias afines a la sabiduría estoica, aunque obviamente modalizada en un sentido religioso.

Otra variante de la misma época sobre la idea del deber podemos encontrarla en San Agustín, que en *La ciudad de Dios* (Libro XXI) y en otros lugares se opone frontalmente a la actitud indulgente y *humanitaria* de Orígenes sobre la “apocatástasis”, es decir, la creencia en la redención final colectiva de todos los humanos, buenos y malos, justos e injustos. San Agustín denunció la heterodoxia de dicha opinión al considerar que no todo el mundo tenía, por así decirlo, *derecho a salvarse* por el mero hecho de haber nacido, pues eso sería, en último término, convertir a la vida humana en un mero juego sin trascendencia alguna.

Y consignemos un tercer ejemplo del pleno humanismo renacentista, acudiendo al admirable tratado *Del socorro de los pobres* (1526) de Juan Luis Vives, donde se aboga por un sistema racional de asistencia a los necesitados que supere a la pura caridad medieval. Vives no se referirá en su tratado a las prerrogativas o *derechos* de los menesterosos, sino a sus “necesidades” y a la obligación que tiene la sociedad de satisfacerlas, pero dedica, en cambio, un capítulo específico a explicar “de qué manera deben portarse los pobres”: han de ser agradecidos, no han de estar ociosos, no han de ser envidiosos ni resentidos, etc.

La admirable filósofa francesa Simone Weil, incuestionable defensora de la justicia social, afirmaba en su ensayo *La persona y lo sagrado* (1942)¹⁰ que “del mismo modo que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también lo es a la inspiración cristiana” y lamentaba la “imprudencia” que habían tenido los revolucionarios de poner esa idea de “derecho” en el centro de sus mensajes a los trabajadores, porque “eso era por adelantado destruir su virtud”; era un regalo dañino –escribía– que aplastaba a las almas y que carece de todo sentido ético, a diferencia de la noción sagrada de “justicia” que empleaban los griegos y que incluía también el merecimiento y la obligación.

Pero la importancia de la idea del deber en el humanismo cristiano ostentaba también el valor añadido de que en ella se sustentaba la noción de dignidad. También fue Cicerón el primero que elaboró una reflexión muy completa en torno al *decorum* y la *dignitas*, que iba a convertirse en una de las piedras angulares de la reflexión humanística del Renacimiento. Como ya hemos mencionado, el humanismo pagano y cristiano compartió una concepción antropológica que concebía la condición humana como una mezcla de dignidad y miseria. Es verdad, sin embargo, que en los siglos medievales muchos textos morales parecieron incidir más en la miseria humana que en su correlativa excelencia, pero a partir del siglo XV el humanismo cristiano del Renacimiento exaltó con insistencia la *dignitas hominis* hasta el punto de que los discursos y diálogos sobre este asunto, en los que se exaltaba la maravilla de la condición humana y se razonaba sobre ella, constituyeron un verdadero subgénero dentro la

¹⁰ Incluido en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Editorial Trotta, Madrid, 2000. Págs. 17-40.

prosa humanista europea (Bartolomeo Facio, Giannozzo Manetti o Picco della Mirandola serían referentes conocidísimos de ello dentro del brillante *quattrocento* italiano).¹¹

Es verdad que en el pensamiento cristiano había unos ciertos límites o matices respecto a la *dignitas* clásica, marcados por la creencia religiosa. El asunto del suicidio es probablemente el más significativo, motivado sin duda por el hecho de que el cristianismo se fundaba en la creencia en un Creador cuya obra no podía ser destruida por la criatura misma. Para el pensamiento clásico, en cambio, el suicidio racional se consideraba un acto de naturaleza ética para evitar vivir una vida que se consideraba indigna. Sócrates, Catón y Séneca, entre otros, se quitaron la vida y el último de ellos dedicó al asunto del suicidio la LXX de sus *Epístolas a Lucilio* con la argumentación pertinente: la vida no es un bien que haya que conservar a cualquier precio y lo que importa no es su cantidad sino su calidad; el deber no es conservar la vida, sino vivirla recta y dignamente.¹²

Pero, al margen de esto, habría que decir que el cristianismo nació con una fuerza de dignidad extraordinaria, de la que Cristo es, desde luego, paradigma indiscutible. Aunque tan importante como eso es la sensa-

¹¹ Esta exaltación de la naturaleza humana puede remontarse hasta los propios orígenes de la tradición humanista, tal como atestigua explícitamente un célebre pasaje del Coro de la *Antígona* (vs. 334 y ss.), donde Sófocles enumera con delectación las conquistas realizadas por el ser humano (la navegación, la agricultura, la domesticación, la arquitectura, la medicina, el lenguaje, la filosofía...), lo que le lleva a calificar al hombre con el término *δεινός*, es decir, “portentoso”, “maravilloso” (aunque también puede significar “temible” o “terrible”, con lo que se recuerda implícitamente su doble condición digna y miserable).

¹² Pero también se podría señalar, aunque no podemos aquí profundizar en ello, que los autores cristianos se mostraban humanamente comprensivos con esos suicidios nobles de los paganos que no podían compartir. En el minucioso ataque a la justificación del suicidio que, a lo largo de varios capítulos, emprende San Agustín en el Libro I de *La ciudad de Dios*, reconoce que muchos de “los que han perpetrado este crimen, quizá se han de admirar por la grandeza de alma, aunque no se les debe alabar por su sanidad de juicio” (I, cap. 22). Pero no es difícil advertir que cuando muchos humanistas cristianos se referían a los nobles suicidios de la Antigüedad mantenían una postura admiratoria que revelaba una íntima legitimación del suicidio, obviamente autocensurada por sus creencias religiosas. Bastaría leer el *Ensayo* II,3 de Montaigne o el *Biathanatos* de John Donne para darse cuenta de la ambigüedad y las contradicciones que suponía defender una postura doctrinal que intelectual y emocionalmente no asimilaban. Donne señalaba, por ejemplo, que el propio Cristo había cometido en el fondo un admirable suicidio para redimir al género humano.

ción de dignidad que se concede y atribuye a quienes siguen su doctrina, cuyo radicalismo en exigencia y entrega hace posible que, por primera vez en la Historia, las gentes anónimas y menesterosas se vieran capaces de ser protagonistas de una heroica aventura de carácter ético y espiritual: “os envió como ovejas en medio de lobos”, les advierte Cristo a los apóstoles (*Mateo* 10,16); “vosotros sois la sal de la tierra”, “vosotros sois la luz del mundo”, le dice a la humilde multitud que le escucha (*Mateo* 5, 13-14).

Sin embargo, habría que añadir que ese incuestionable sentido de dignidad que está en la base del cristianismo puede quedar ensombrecido si, como decíamos, se malentienden los mensajes o se interpretan no de un modo *humanista*, sino de acuerdo con una lectura de raíz *humanitaria*. Empecemos por valorar las consignas de ese impactante y novedosísimo programa ético que es el discurso del *Sermón de la montaña* en la versión amplia del evangelio de Mateo (caps. 5 a 7): “amar a los enemigos” o “poner la otra mejilla”. Sería una simpleza admitir sin más que son una muestra de esa “moral de esclavos” de la que hablaba Nietzsche¹³, ni tampoco un ejemplo de santa paciencia o militante pacifismo.¹⁴ En el fondo, esas consignas, si se entienden bien, revelan, por el contrario, una íntima superioridad del que las practica: rebelarse ante las cadenas que nos hacen subsidiarios a la iniciativa de otro, ser sujetos de una acción autónoma, no de una mera reacción dependiente de la conducta ajena. Es, en último término, la independencia y el autodomínio del estoicismo.

Quizá esa lección no sea para todos, pero la reflexión que de ella deriva permanece, y lo que nació como regla moral para un momento escatológico podía vincularse al estímulo y al ideal ético de una vieja tradición. Bien mirado, hay en muchos preceptos del *Sermón de la Montaña* una dignidad, un refinamiento, un ennoblecimiento del espíritu que

¹³ El propio Nietzsche tampoco consideraba que fuera tan sencillo. Véanse, por ejemplo, los epígrafos 13 y 14 del Tratado Primero de *La genealogía de la moral*.

¹⁴ Recuérdesse que Cristo usa del látigo para expulsar a los mercaderes del templo y en alguna ocasión afirma –aunque sea en términos metafóricos– que “no he venido a traer la paz sino la espada” (*Mateo*, 10, 34). Por otro lado, la tradición cristiana, desde San Pablo hasta el “pacifista” Erasmo utiliza a menudo una clara metaforización militar (sea la armadura de la que uno ha de revestirse o la condición de *milites* que se atribuye al cristiano). También lo había hecho, por cierto, Séneca, que más de una vez concibe al sabio como un “soldado” o como un “gladiador”.

se manifiesta en diversas formas no aparecidas en el ámbito ético hasta ese momento: la interiorización de la norma (no sólo no matar, sino no vear ni humillar; no sólo no pecar de obra, sino tampoco de intención ni de pensamiento); la discreción (no juzgar, ejecutar en secreto los actos de piedad, no ser hipócrita); el decoro (no tomar el nombre de Dios en vano, no escandalizar)...¹⁵

A todo ello deberían añadirse esos episodios de los Evangelios que son verdaderas lecciones contra la mezquindad –que es lo contrario de la dignidad– y que están diseñados para que se valore más la entrega espiritual de un alma noble que algún concepto de equidad mundana. Dos episodios serían suficientes para ejemplificar lo que queremos decir: el episodio de Jesús en casa de Marta y María (Lucas 10, 38-42) y el episodio de la unción de Betania (Mateo 26, 6-13, Marcos 14, 1-11 y Juan 12, 1-8). En el primero de ellos Marta, afanada en las labores domésticas del servicio del huésped, se queja de su hermana, que permanece todo el tiempo a los pies de Jesús, escuchando arrobada sus palabras. La respuesta de Jesús es contundente y termina de este modo: “María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada”. En el segundo episodio, estando Jesús en una casa de Betania a pocos días de su muerte, una mujer, para honrarle, derrama sobre su cabeza un frasco carísimo de unguento de nardo. Algunos discípulos (Judas en la versión de Juan) le reprochan la acción alegando que el perfume podría haber sido vendido por un alto precio y repartido entre los pobres. Jesús sale en defensa de la mujer y afirma que siempre “se hablará de lo que ha hecho esa mujer, para memoria suya”.

Tanto Marta como los discípulos quejicosos están instalados en el terreno especulativo de los medios –que es el propio del humanitarismo–, pero lo que Jesús valora y reivindica es la entrega absoluta de un alma en el momento presente, donde los medios son menos importantes que el fin. Y el fin es siempre la pureza espiritual. Lo mismo ocurre con algunas parábolas como la del hijo pródigo o la de los obreros enviados a la viña, que no se rigen por criterios de justicia distributiva, sino que están desti-

¹⁵ Para la consideración de esta nueva perspectiva ética del cristianismo y de la potencia literaria con la que se muestra, puede verse el capítulo 8 de mi libro *Con Sagradas Escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, págs. 247-285.

nadas exclusivamente a desterrar la mezquindad de nuestros corazones y abren caminos insospechados para una reflexión más acrisolada de la conducta ética.

El problema es que la ética cristiana se fue sentimentalizado, desespiritualizándose, y se ha hecho más pariente del humanitarismo que del humanismo. Lo fundamental en la tradición humanista es el ennoblecimiento del individuo y el cristianismo entiende que el cristiano se ennoblece cuando ayuda al prójimo. Pero es que “el prójimo”, en último término, es uno mismo. La parábola del buen samaritano de Lucas (10, 30-37) nos lo dice expresamente. Esa parábola responde a la interrogación capciosa de un doctor en la Ley judía que le pregunta a Jesús: “¿quién es mi prójimo?” Jesús le cuenta que un samaritano, después de que un sacerdote y un levita hayan pasado de largo, ayuda a un hombre malherido que ha sido asaltado y que se encuentra en el camino, y, al terminar el relato, le pregunta a su preguntador: “¿quién de estos tres te parece haber sido prójimo (πλησίος) de aquel que cayó en manos de ladrones?” Con ello Cristo hace una torsión interesantísima del concepto de prójimo, que no es el ayudado, sino el que se ennoblece aproximándose al que necesita ayuda.

Desde otro ángulo recalca esta idea el filósofo Max Scheler, y lo expone con claridad en *El resentimiento en la moral* (1915), donde afirma que el lenguaje cristiano no conoce, como el filantrópico, el amor a la humanidad¹⁶, sino el amor a los que están cerca. Por otro lado, “el amor cristiano auxilia, pero no consiste en la voluntad de auxiliar o en la benevolencia”, porque “el acrecentamiento del valor radica originalmente en

¹⁶ Esa humanidad cuya causa decía defender Rousseau en las primeras líneas de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Es muy pertinente aquella observación que hacía un personaje de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*: “Amo la humanidad, pero cuanto más amo a la humanidad, menos amo a los seres humanos individualmente”. Muy reveladora para expresar la vaciedad demagógica del término “humanidad” es la anécdota que menciona Ortega y Gasset en el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas* a partir de un suceso atribuido al gran escritor “humanitario” Víctor Hugo. Concurría el escritor francés a una recepción en el Elíseo y le iban presentados embajadores de Inglaterra, España, Alemania, etc. Víctor Hugo iba apostillando a cada representante diplomático: “¡Ah, Shakespeare!”, “¡Ah, Cervantes!”, “¡Ah, Goethe!”. Al llegarle el representante de Mesopotamia, se detiene un instante y luego declama teatralmente: “¡Ah, l’humanité!”.

el que ama, no en el que es auxiliado”.¹⁷ Cuando Jesús le dice al joven rico que se desprenda de todos sus bienes no lo hace pensando en primer lugar que los pobres reciban su dinero, sino en que él se ennoblece con ese gesto, porque el acto de desprenderse lo hace aún espiritualmente más rico de lo que es. En realidad, no es el ayudado el destinatario último del acto, sino el que ayuda, porque se equipara a Cristo. Esta visión se compadece, mucho más que la humanitaria, con la visión tradicional del humanismo, porque ambas suponen, en último término, una *paideia* de perfeccionamiento y espiritualización de la *humanitas* a cargo de cada individuo.¹⁸

*

Si el mensaje cristiano, bien entendido, tenía por tanto mucho que ofrecer al humanista clásico, también –y recíprocamente– los cristianos cultos veían sin duda las maravillosas virtudes que guardaba en su seno la cultura clásica greco-latina.

Para iniciar la reflexión sobre este asunto no se me ocurre nada mejor que citar un par de líneas escritas por Josef Ratzinger, cuando aún no era el Papa Benedicto XVI, en las que se refería al virus del nacionalsocialismo triunfante de su adolescencia y explicaba por qué no penetró en ninguno de los profesores de lenguas clásicas de su Instituto: “La formación cultural basada en el espíritu de la antigüedad griega y latina creaba una actitud espiritual que se oponía a la seducción ejercida por la ideología totalitaria”.¹⁹ Me parece admirable esa frase por la valentía y honestidad de su autor –el último y tal vez el más grande de la nómina (no demasiado abundante) de Papas intelectuales–, que, pudiendo y casi debiendo decirlo, no hace mención al legado cristiano y que reconoce, por otro lado, que existe una “seducción” en las ideologías totalitarias (no se refiere, por ejemplo, a la “barbarie” de la ideología totalitaria sino a su “seducción”).

¹⁷ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, págs. 70-71

¹⁸ Esta responsabilidad personal –inexcusable en la tradición humanista– es la que subraya precisamente la primera parábola que figura en los tres evangelios sinópticos: la parábola del sembrador. La semilla que se lanza es buena, pero lo decisivo para que dé su fruto es el suelo que la recibe.

¹⁹ *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, pág. 37.

La cita de Ratzinger es la de un auténtico humanista, pero viene a ser también un último jalón de esa inveterada voluntad de integración del legado clásico en la cultura cristiana que se manifestó desde los mismos inicios del cristianismo. Las forzadas asimilaciones o falsificaciones de los primeros siglos así lo atestiguan: el supuesto intercambio epistolar entre Séneca y San Pablo, la lectura mesiánica de la famosa *Bucólica IV* de Virgilio o la imaginada sabiduría que Sócrates o Platón tomaron de fuentes mosaicas, aunque no fueron eventualidades reales²⁰ mostraban ya una clara voluntad y un decidido interés por aproximar los saberes y las culturas.

Lo cierto es que el gigantesco esfuerzo de conciliación entre la cultura clásica y el espíritu cristiano estableció el carácter definitorio de la civilización occidental y los cimientos definitivos de la tradición humanística. Desde ambas perspectivas (cristiana y greco-latina) se muestra lo mismo: Charles Moeller (*Sabiduría griega y paradoja cristiana*, 1946) y Werner Jaeger (*Cristianismo primitivo y paideia griega*, 1961). Jaeger murió sin completar este último libro en el que entendía, por cierto, la cristianización como la última fase de esa *paideia* griega a la que había dedicado treinta años antes un memorable estudio. Tanto Moeller como Jaeger argumentaron fehacientemente ese descomunal esfuerzo. La apropiación de Platón por San Agustín o la de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino fueron sólo jalones eminentes de un camino fecundo, aunque espinoso, que tenía

²⁰ Respecto al intercambio epistolar entre Séneca y San Pablo se tiene por inauténtico (aunque aún hay quien sostiene la autenticidad de algunas de esas cartas). Se trata de 14 epístolas breves que circularon como apócrifos novotestamentarios y que en 1515 Erasmo editó, aunque ni él ni ninguno de los humanistas del Renacimiento las consideraron verdaderas. En esas cartas Séneca declara su interés por los textos escritos por Pablo y su intención de enseñarle algunos de ellos al emperador Nerón, y le envía un libro para que mejore gramaticalmente su latín. Pablo se siente muy honrado por el interés del filósofo y le recomienda que sea prudente con el Emperador. El intercambio es interesante, pero no demasiado trascendente, y esa escasa relevancia sería quizá, de hecho, el mejor argumento sobre la veracidad posible de algunas de esas epístolas, ya que en ninguna de ellas se dice, por ejemplo, que Séneca se sintiera cristiano, aunque fuera en secreto, que es lo que se habría afirmado explícitamente si se tratara de una impostura. En cuanto a la *Bucólica IV* de Virgilio, el supuesto niño que en el poema va a nacer y hace surgir una Edad de Oro no prefigura como se fabuló el próximo nacimiento de Jesús y el advenimiento del cristianismo, sino que aludían al hijo de un amigo cónsul y a la época dorada que se iniciaba con el emperador Augusto. Respecto a las supuestas fuentes mosaicas de Sócrates o Platón, esa influencia del judaísmo sobre el mundo greco-latino es verdad que se produjo, pero tuvo lugar posteriormente, durante el período helenístico.

su origen en la mixtura cultural del propio San Pablo: judío y ciudadano romano que escribía sus cartas en griego, y nacido en la cosmopolita Tarso, donde imperaba la Filosofía griega y el Derecho Romano.

Esa voluntad de armonización fue una realidad casi programática en los llamados Padres de la Iglesia, ya desde Justino en el siglo II. La postura mayoritaria de la Patrística, cuyos representantes en muchos casos eran filósofos, profesores de Retórica y hombres cultivados, fue en efecto la de un compromiso, más o menos confiado o cauteloso, entre ambas tradiciones. Los Padres de la llamada Escuela de Alejandría, con Clemente a la cabeza, crearon el concepto de *Logos didáscalos*, afirmando que el Espíritu divino conforma un *Logos* universal que late en el pensamiento clásico pagano y que lo alienta y prepara progresivamente para descubrir el tesoro de la revelación cristiana (en último término era un concepto paralelo al de “revelación progresiva” que elaboró San Ireneo en el siglo II –y que luego fue adoptado por toda la Patrística– para explicar la transición del Antiguo al Nuevo Testamento). También los cultos Padres capadocios (Basilio de Cesárea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno...) contribuyeron muy notablemente a esa labor conciliadora y es revelador, desde su propio título, el opúsculo redactado en el siglo IV por el primero de ellos, *Carta a los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de las letras helenas*, que fue ondeado como una bandera por los primeros humanistas del Renacimiento.

Pero podemos centrarnos en los dos grandes autores de la Patrística latina –San Jerónimo y San Agustín–, ambos estudiosos y hondamente instruidos en el respeto y disfrute de las letras clásicas, aunque también inflamados cristianos que se veían obligados a contemplar esa herencia con mucha cautela, aunque sin pensar en ningún momento en renunciar a ella. Y es significativo que San Jerónimo, en una de sus *Epístolas* (la 70), aprovechara una cita del *Deuteronomio* para referirse a las letras paganas (*sapientiam saecularem*) como a una bella, aunque salvaje cautiva extranjera a la que el conquistador ha de lavar, pulir y adecentar antes de tomarla en matrimonio (*in coniugio*). No se trataba, pues, de usarla servilmente sino de casarse pública y honrosamente con ella.

Para calibrar la seducción que provocaba esa bella cautiva metafórica en el ánimo de San Jerónimo bastaría con recordar la célebre anécdota que cuenta en una larguísima carta (22, 30-31) dirigida a Eustoquia, una de sus discípulas, en la que relata que, ya entregado por completo a la fe cristiana, había conservado no obstante su biblioteca de clásicos y seguía

leyéndolos con delectación. Un día enferma y entre los vapores de la fiebre oye una voz divina que le pregunta de pronto si se considera cristiano; él responde que sí, sin duda ninguna, pero la voz le replica: “ciceroniano eres, no cristiano”; y en ese instante bajan unos ángeles del cielo y empiezan a flagelarlo con dolorosos zurriagazos hasta hacerle prometer que ya no recurrirá más a libros profanos.²¹ Diez años después de escrita esa carta, en una polémica doctrinal con Rufino de Aquilea éste sacó a relucir dicha confesión y le acusó de incumplir su promesa, porque seguía citando en sus sermones a autores paganos a los que mencionaba con posesivos llenos de afecto (“nuestro Tulio, nuestro Flaco, nuestro Marón”, o sea: Cicerón, Horacio, Virgilio). San Jerónimo se defendió arguyendo que esa promesa la hizo en un sueño y nadie es responsable de lo que promete en el curso de un sueño...

También San Agustín admiraba a Platón y a Cicerón y él mismo declaró abiertamente en sus *Confesiones* (III,4,7) que el desaparecido *Hortensio* de Cicerón fue el libro que le introdujo a los 18 años en el camino de la filosofía, convulsionando por entero sus emociones y el sentido de su búsqueda intelectual. Es, por cierto, curioso y significativo que todos los jalones de la conversión agustiniana sean librescos: la lectura de unos libros neoplatónicos, en los que descubre las verdades cristianas, sería el segundo de ellos, a los 30 años; y el tercero y definitivo está relacionado con un texto de San Pablo: cuando Agustín oye una voz misteriosa en el huerto de su casa que le dice *Tolle lege*, toma y lee, el de Hipona abre al azar el libro de los textos paulinos por la *Epístola a los Romanos* (13-14) donde el apóstol conminaba a “revestirse” de Jesucristo. Es el momento de su conversión definitiva.

Ciertamente, San Jerónimo y San Agustín son dos jalones importantísimos en el largo camino del humanismo y fueron siempre muy reconocidos por los autores posteriores de esa tradición. Aunque no era el Jerónimo de las obras exegéticas, apologéticas o hagiográficas el que les interesaba, sino el de sus magníficas *Epístolas*, donde se mezclaban elementos cálidos y existenciales con la fina erudición (y desde luego el gran filólogo, conciliador de lenguas y culturas, el traductor de la Vulgata). Y

²¹ La escena ha sido representada a veces por la pintura. Una de las representaciones más conocidas es la de Zurbarán, en un magnífico lienzo que puede contemplarse en el Monasterio de Guadalupe.

no era el Agustín de los tratados doctrinales –ni siquiera el de las cumbres teológicas de *Civitas Dei* o *De trinitate*– sino el de las existenciales y descarnadas *Confesiones* el que cautivaría a los humanistas del futuro y se convertiría en referente insoslayable de un Petrarca o de un Montaigne. Y también era el que proseguía la senda del autoconocimiento socrático hasta el descubrimiento del terrible y maravilloso abismo del hombre.

La actitud empática hacia los autores clásicos de estos dos grandes nombres de la Patrística latina va a darnos pie para tratar un aspecto que ellos mismos reflejan en lugares de sus obras y que va a poner el punto final a nuestra exposición. Se trata del encomiable empeño de lo que ha dado en llamarse la “salvación de los paganos”. San Jerónimo especulaba, por ejemplo, contra Teófilo de Alejandría que su admirado poeta satírico Persio pudiera haber nacido en fechas que le permitieran conocer la doctrina de Cristo, y San Agustín afirmaba, por su parte, que los más insignes pensadores paganos habrían sido cristianos si hubieran nacido en la época oportuna (*Sobre la religión verdadera* IV,7). La Iglesia andaba con infinita cautela sobre este asunto, por más que algunos, queriendo dar cobertura y verosimilitud doctrinal a este tipo de deseos, acudían a ambiguos pasajes o declaraciones del Nuevo Testamento (*Epístola I de San Pedro* 3,19-20, *Epístola I a Timoteo* 2,4), cuando no a evangelios apócrifos como el de Nicodemo, donde se hablaba de la bajada de Cristo a la región de los muertos, después de sepultado y antes de su resurrección, para redimir a los virtuosos que desconocieron la fe cristiana.

Pero el recurso más imaginativo de la “salvación de los paganos” llegaría diez siglos más tarde de la mano y el genio de Dante Alighieri. Si San Jerónimo y San Agustín cerraban el mundo antiguo, el poeta florentino haría lo propio con la época medieval merced a un poderoso monumento literario absolutamente cristiano –*La Divina Comedia*– que renovará las viejas simpatías por la cultura clásica y homenajeará a sus autores más ilustres, a los que rendirá honor y buscará acomodo. Para ellos inventa en el Canto IV de su Infierno un amable Limbo escatológico, poniendo a su disposición un “noble castillo” rodeado de un “prado verde y fresco” –un *locus amoenus* en toda regla– donde los egregios paganos pueden reunirse para conversar sobre los altos temas literarios y filosóficos que fueron la pasión de sus vidas. De allí ha salido precisamente el admirado Virgilio, a quien Dante llama a “Maestro” y “Luz”, para que le guíe en su viaje ultramundano por el Infierno y el Purgatorio hasta las puertas mismas del

Paraíso (verdadera anomalía teológica, que aprovechaba la fama que tenía Virgilio como poeta proto-cristiano que prefigura la venida de Cristo).

La intención humanística y conciliadora de Dante con la cultura clásica se hace evidente en toda la obra, pero si hubiera que elegir un solo pasaje para demostrarlo, tal vez lo hallaríamos en esos Cantos XXI-II del Purgatorio²² –que, según el fino y agudo sentir del poeta florentino, es el reino de los artistas y los literatos, que purgan allí su inmoderado, aunque comprensible, afán de gloria– en el que Dante y Virgilio encuentran al poeta latino Estacio del siglo I, autor de la *Tebaida*. Estacio se arroja emocionadísimo a los pies de Virgilio al descubrir su identidad, confesándole que él fue quien le encaminó no sólo a la poesía, sino también hacia la fe de Cristo (“por ti fui poeta, por ti cristiano”), haciendo “como aquel que va de noche y lleva la luz detrás, de la cual no goza, pero ilumina a los que le siguen”. Dante avala con ello, conjuntamente, la inventada “conversión” de Estacio –a quien Dante califica de cristiano “oculto”– con la imaginada índole mesiánica y proto-cristiana de la obra de Virgilio.

Dante puede, pues, considerarse en cierto sentido como la antesala del inminente espíritu humanista del Renacimiento, que vendría de la mano de otro autor nacido en la misma Toscana 40 años más tarde y en quien cuajaría finalmente la perfecta conjunción entre el legado clásico y el espíritu cristiano. Hablamos, obviamente, de Francesco Petrarca, el póstico del humanismo renacentista, que exclamaba, refiriéndose a Cicerón, en su *De ignorantia*: “¡Lamento tanto en mi fuero interno que ese hombre no haya conocido al verdadero Dios!”. Los más conspicuos humanistas del Renacimiento –que asumían, por ejemplo, la falsedad de la correspondencia entre Séneca y San Pablo– seguían confiando, sin embargo, en que de algún modo Sócrates, Platón o Cicerón hubieran alcanzado la bienaventuranza. Erasmo invocaba provocadoramente en uno de sus *Coloquios* (el denominado *Convivium religiosum*): “*Sancte Sócrates, ora pro nobis*” y luego aludía a las “santas almas” de Virgilio y Horacio. Uno

²² Recién creado teológicamente, tal como explicó Jacques Le Goff en su magnífico *El nacimiento del Purgatorio*. La creación del Purgatorio es una de esas creaciones culturales interesantísimas del admirable siglo XII: el refinado amor cortés, la figura mediadora de la Virgen María, o el pensamiento proto-humanista de Jean de Salisbury, Alain de Lille, Bernardo de Chartres, etc. A este último es a quien se atribuye la célebre frase de que los modernos pensadores y hombres de letras son como “enanos subidos a hombros de gigantes” (los grandes autores de la Antigüedad).

de los intervinientes en dicho coloquio establecía la posibilidad de que el espíritu de Cristo se comunique con más amplitud de lo que creemos y que muchos que no están catalogados junto a nosotros (*apud nos in catalogo*) se encuentren en compañías de los santos”.

No cabe duda de que esta bella y emocionante empresa de la “salvación de los paganos” significaba la alianza definitiva de las dos fuentes del humanismo. Y se dio con insistencia en la cultura tardo-medieval y renacentista. Y a este respecto quisiera terminar, si me lo permiten, afianzando esta idea con una anécdota personal.

Este verano visité las Merindades, al norte de Burgos, y al pasar por la capital burgalesa volví a visitar su catedral, después de muchos años. Me impresionó la magnífica puerta del claustro alto, esculpida en madera de roble por Gil de Siloé hacia el año 1500, que es una fastuosa representación de esta bajada de Cristo al Limbo, al que da acceso una cabeza de dragón, para liberar a los justos no cristianos que se lo merecen. Era la época precisamente donde la idea humanista de la “salvación de los paganos” se representaba por doquier y de diversos modos. Dos días después, en el magnífico claustro del Monasterio de Oña, construido en el año 1503, donde se alojan las lápidas sepulcrales de los antiguos condes y prohombres de Castilla, observé sobre el muro, encima de cada una de ellas, unas viejas leyendas escritas en latín y en castellano, donde se ponderaba a esos héroes fundadores comparando sus virtudes con las de paganos ilustres: Temístocles, Escipión, Catón, etc. Unos años antes había hecho lo mismo Jorge Manrique en las estrofas 27 y 28 de sus famosas *Coplas*, donde ensalzaba a su padre don Rodrigo equiparándolo en virtudes a Marco Aurelio, Adriano, Trajano y otras figuras ejemplares de la antigüedad). Estas remisiones al pasado clásico, que sirven para encarecer las virtudes de los mejores hombres de la cristiandad, era muy de la época, y muy definitoria de la agradecida y sabia tradición del humanismo, siempre dispuesta a celebrar lo bueno, lo bello y verdadero allá donde se encuentre.

Claro que pudo haber desajustes entre las dos grandes tradiciones culturales que construyeron Occidente, pero la voluntad firme por encajarlas, por armonizarlas, fue todo un logro de la tradición humanista, un logro que debemos apreciar en lo que vale. Y hoy más todavía, ayunos como estamos de nada parecido a esa tradición, en altura de miras, en libertad de juicio, en voluntad de sabiduría verdadera y en permanente búsqueda de un sentido elevado y noble para nuestra existencia.