

Christianity and Literature.

The idea of Humanism in Charles Moeller

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO
BOLIVAR BATALLAS VEGA

ABSTRACT

Charles Moeller is known for his great work *20th Century Literature and Christianity* in 6 volumes. In this article we study his first works (especially *Humanism and Holiness*) where he develops his idea of Christian humanism in implicit dialogue with Nietzsche: to the figure of *superman*, Moeller contrasts the figure of the *saint* as that man who transcends the merely human, thus overcoming the vision of Greek humanism that aspires only to obtain what can be achieved by human forces.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

31-May-2019

Accepted:

31-October-2019

Published Online:

30-September-2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Greek Culture

Nietzsche

Atheism

Classicism

Romanticism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019


J. A. García Cuadrado (✉)
Universidad de Navarra, Spain
jagarcia@unav.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 0-00
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

Cristianismo y Literatura.

La idea de humanismo en Charles Moeller

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO
BOLIVAR BATALLAS VEGA

 CHARLES MOELLER ES UNA FIGURA EMBLEMÁTICA del mundo intelectual de la segunda mitad del siglo XX: un mundo que ha padecido dos cruentas guerras mundiales y ha vivido una profunda crisis de valores morales. Para un intelectual católico, como era Moeller, esta crisis cultural representaba una etapa más de la crisis de la Modernidad que se venía fraguando desde el siglo XVIII, en donde se palpaba dramáticamente la escisión entre cristianismo y mundo secularizado. Para Moeller —y para un nutrido grupo de intelectuales cristianos— era necesario y urgente entablar un diálogo sincero con el mundo contemporáneo (Moeller 1955; Moeller 1969). Este fue el *leitmotiv* que guió los trabajos del Concilio Vaticano II en el que Moeller participó de manera muy activa (Moeller 1968).

El campo de juego de este deseado diálogo entre fe cristiana y mundo contemporáneo fue la noción de «humanismo». Este término, a pesar de que en sus orígenes fue una categoría fundamentalmente historiográfica (García Cuadrado 2010, pp. 536–539), en la Modernidad pasó a representar la ruptura entre Dios y el hombre. Se atribuye a Feuerbach el acuñar el sentido moderno de humanismo como negación de toda teología: el centro ya no era el dios creado por los hombres, sino que la antropología [tratado acerca del hombre] reemplazaba a la teología como ciencia más alta y sublime, pues no existe nada más elevado que el hombre (Brague 2016, pp. 161–168). Así pues, la afirmación de lo humano parece llevar irremediabilmente a la negación de Dios. Por eso, durante las primeras décadas del siglo XX, parece que todo humanismo es esencialmente un «humanismo ateo» (García Cuadrado 2016, pp. 407–420). Pero para el cristianismo la reivindicación de la grandeza de lo humano no supone en modo alguno la negación de Dios, sino que más bien Dios aparece como el garante de la grandeza y dignidad humana. Es lícito, por tanto, reivindicar la existencia de un «humanismo cristiano» frente a un «humanismo

ateo» que a la postre se mostrará «antihumano» (De Lubac 1990, p. 11; Brague 2016, pp. 261–273).

Aunque el tema ya se encontraba presente en el ambiente cultural de Occidente, especialmente después de la II Guerra Mundial florecen los libros donde el humanismo es el tema central. Fuera del ámbito católico baste recordar *El existencialismo es un humanismo* (Sartre 1989) y la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger 2000) publicados en 1946 y 1947 respectivamente, en los que de algún modo parece continuarse la línea del humanismo ateo del siglo XIX. Pero en el ámbito católico ya se había apostado decididamente por un humanismo cristiano con el libro de Maritain *Humanismo integral* de 1936: aunque no emplea el término de «humanismo cristiano», con la expresión «humanismo integral» parece significar esa misma noción. En plena contienda mundial, también en Francia, aparece *El drama del humanismo ateo* de Henry de Lubac (De Lubac 1990), y el libro del pacifista Léon Emery, *Chefs-d'oeuvre: Introduction à l'humanisme* (Emery 1943), donde la alusión a un humanismo cristiano es más explícita. En Francia la discusión sobre el humanismo, y concretamente sobre el humanismo propuesto por el catolicismo, estaba viva y generó reacciones significativas en el mundo filosófico (Baring 2011, pp. 28–31). Algunos años más tarde Francis Hermans, en 1947, publica cuatro volúmenes de la *Historia doctrinal del humanismo cristiano*: en esta gran obra revisa las raíces cristianas de los autores renacentistas como Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Lefrève d'Étaples, Erasmo, Tomás Moro, Montaigne, Fénelon, san Francisco de Sales, etc. Se sale así al paso de una visión rupturista del Renacimiento antropocéntrico frente al teocentrismo medieval.

Fuera del ámbito francés, el filólogo y humanista alemán Werner Jaeger, ya en Estados Unidos, publicó el fruto de sus *Aquinas Lecture* de 1943 con el título *Humanismo y Teología*, reivindicando el legado humanista de Tomás de Aquino y de la tradición patristica frente al humanismo agnóstico cerrado a la trascendencia. Jaeger entronca el humanismo cristiano con la mejor tradición del humanismo griego [Platón y Aristóteles] que también se enfrentó con un humanismo naturalista o relativista [Protágoras]. El mismo Jaeger (Jaeger 1943, p. 107) se refiere a Irving Babbitt [1865–1933], un crítico literario que fundó un movimiento conocido como el «Nuevo Humanismo» que tuvo cierta influencia entre 1910 hasta 1930; y también se hace eco de los trabajos publicados en Estados Unidos por William Peter King (King 1931) y por Louis J. A. Mercier, *The Challenge of Humanism An Essay in Comparative Criticism* (Mercier 1933).

En España la discusión sobre el humanismo cristiano llegaría algunos años más tarde, cuando comienzan a traducirse algunas obras significativas, como las ya citadas de De Lubac, Jaeger, o del mismo Moeller. Sin embargo, la adopción de la expresión «humanismo cristiano» no fue pacífica ni rápida. Por ejemplo, el teólogo español José M. González Ruiz, escribió por esos años una obra de título bien elocuente: *El cristianismo no es un humanismo: apuntes para una teología del mundo* (González Ruíz 1966, 205–212).

En este contexto doctrinal de reivindicación de un humanismo cristiano se debe enmarcar la vida y pensamiento de Charles Moeller, en Lovaina, bajo la fuerte influencia intelectual del catolicismo francés.

§ 1. Perfil biográfico e itinerario intelectual¹

Charles Moeller nació en Bruselas el 12 de enero de 1912. Se diplomó en Humanidades Clásicas en el Instituto Saint–Boniface [Ixelles], e ingresó en el seminario de Malinas. En 1937 recibió la ordenación sacerdotal, y ese mismo año fue nombrado profesor de lenguas clásicas en el colegio Saint–Pierre de Jette, donde durante doce años impartió clases. En 1942 se doctoró en teología por la Universidad de Lovaina con una investigación sobre Nefalio de Alejandría (Moeller 1944–45). En 1943, durante la ocupación nazi, dicta una serie de conferencias en el Instituto de Ciencias Religiosas que verán la luz poco después con el título *Humanismo y santidad*. En 1949 es nombrado *maître de conférences* de la Universidad Católica de Lovaina, y después profesor de filosofía. En el hemiciclo del aula magna de la Universidad de Lovaina, Moeller comenzó a pronunciar unas conferencias sobre los autores más leídos en esa época [Kafka, Proust, Gide, etc.]. Como fruto de estas conferencias, alumbró un proyecto ambicioso que culminaría en su monumental obra *Literatura del siglo XX y cristianismo* a la que dedicó más de treinta años. En esta obra intenta descubrir los puntos comunes que presentan los autores estudiados con la idea cristiana de hombre. Al primer volumen, que fue publicado en 1953, le siguieron cinco volúmenes más (Moeller 1953b; 1953c; 1957; 1960; 1975), el último de ellos publicado después de su muerte (Moeller 1993).

Desde 1962 hasta 1965 participó activamente en el Concilio Vaticano II, como experto de la Comisión Teológica. Tuvo una participación destacada en la redacción del Esquema XIII, «La Iglesia en el mundo», trabajo del que surgiría la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (Moeller 1968). Posteriormente fue nombrado subsecretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe [1965–

¹ Para los datos biográficos nos remitimos a Colleye 2007.

1973] y secretario de la Secretaría para la Unidad de los Cristianos [1973–1981]. Colaboró con varias revistas como *Revue d'histoire ecclésiastique*, *Irénikon*, *Lumen Vitae*, *Revue Nouvelle*, *Revue Générale Belge*, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, *Dialogo* y *Criterio*. Murió en Bruselas el 3 de abril de 1986.

De su itinerario intelectual desearíamos ahora destacar algunos rasgos que en nuestra opinión serán claves a la hora de valorar su aportación filosófica y teológica. En primer lugar, su vocación docente y su amor a las Letras clásicas. Moeller es un gran conocedor de la cultura y filosofía griega, como se deja ver ya en su primera obra *Humanismo y santidad* y, sobre todo, en *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Desde la cultura helénica abordará las cuestiones filosóficas de fondo: la libertad, el destino, el mal, etc. Recordemos que, a pesar de doctorarse en Teología, fue nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Lovaina. Tanto su docencia como su investigación las concibe como una tarea filosófica, sin dejar de ser también y en otro plano, teológica. Así lo reconoce explícitamente en *Humanismo y santidad*: «En esta investigación adoptaremos el punto de vista *filosófico* y reflexionaremos sobre las ideas, el sistema de vida expresado por las obras maestras» (Moeller 1946, p. 52). Este primer libro, Moeller lo calificaba como un «libro de buena fe», fórmula que en ese contexto significa principalmente que la única preocupación del libro es la verdad, esto es, una actitud auténticamente filosófica (Maritain 2015, p. 22). Y poco más adelante afirmará:

No nos ocupamos, pues, del artista creando su obra o tratando de vivirla, sino de un cristiano que se preocupa de estar al corriente de la cultura universal. No se trata de justificar el placer estético que extrae de la cultura, sino de buscar las «incidencias cristianas» del contenido filosófico de las obras maestras; nuestra investigación es análoga a la de L. Emery en su *Introducción al humanismo*. Dicho contenido será juzgado desde el punto de vista de las ideas, sin referencia a las posibilidades prácticas de vivir ese ideal. En otras palabras, vamos a esbozar una filosofía del hombre basándonos en las obras maestras literarias y luego la compararemos a la concepción cristiana. Así, pues, nos limitamos al punto de vista filosófico y teológico (Moeller 1946, p. 53).

En definitiva, él tiene conciencia de hacer filosofía a partir de la fe cristiana. Éste último rasgo no resulta tampoco irrelevante. Moeller es un teólogo de su tiempo, en donde se reacciona frente a un cierto racionalismo neo-escolástico acudiendo a las fuentes patrísticas. Su tesis doctoral sobre Nefalio de Alejandría no es casual. Nefalio era un monje alejandrino, de cierta relevancia en la vida religiosa de finales del siglo V. Fue primero monofisita, pero finalmente precursor del neocalcedonismo —o como dice Moeller, un calcedonismo

mitigado— que intentaba conciliar las categorías aristotélicas con las enseñanzas de Cirilo de Alejandría y las fórmulas del concilio de Calcedonia (Labate 1992, p. 1506). En otros términos, el neocalcedonismo intentaba integrar la fórmula calcedoniense [dos naturalezas en una sola persona con un *esse* divino] con fórmulas monofisistas (Simonetti 1992, pp. 1507–1508). Pero más allá del personaje histórico, Moeller está reflexionando sobre la cristología tal y como se esforzaron en comprenderla y explicarla los Padres de la Iglesia. Y estas cuestiones no son en modo alguno una tarea meramente arqueológica, sino que recorren el misterio cristiano hasta el mundo actual. En otro trabajo académico sobre la teología neocalcedonista, publicado en 1953, concluye con estas palabras:

Au terme de cet essai nous sommes plus persuadé que jamais du caractère mystérieux de la personne de l'Homme-Dieu. Si nous avons insisté, peut-être trop exclusivement, sur certains aspects de ce mystère, tels qu'ils se révélaient à nos yeux d'historien, c'est que nous pensions ainsi faire œuvre utile, et répondre à l'appel de Sa Sainteté Pie XII, conviant tous les chrétiens au travail scientifique, dans les cadres de l'unique mystère total, celui de Jésus, Dieu et Homme, dans l'unité d'une seule hypostase, celle du Verbe (Moeller 1953a, p. 720).

Así pues, para Moeller afirmar la naturaleza humana de Cristo elevada por la unión hipostática con el Verbo no hace menos humana la doctrina cristiana y, por tanto, siempre tiene algo que decir al hombre de todos los tiempos. El verdadero cristianismo no comporta menoscabo de los valores humanos, como la divinidad de Jesucristo no cercena o mutila su humanidad. Por eso Moeller apuesta por un realismo donde el sentido de la integral redención de una naturaleza humana asumida en cuerpo y alma juega un papel central también en los tiempos modernos (Moeller 1953a, p. 719). Ciertamente no se trata de una idea excesivamente original, pero sí muy relevante a la hora de contrarrestar una concepción muy difundida en Centroeuropa por influencia de la teología luterana: la naturaleza humana está esencialmente corrompida por el pecado; todo lo humano está marcado por esa huella de negatividad que parece encontrarse en la visión distorsionada del cristianismo de la que nace, como reacción, el humanismo ateo (García Cuadrado 2016, pp. 424–429).

Un tercer rasgo a destacar como clave de la obra de Moeller es su modo de abordar los problemas filosóficos desde la literatura. En efecto, cuando en 1946 ve la luz su primer libro, *Humanismo y santidad*, añade un subtítulo significativo: *Testimonios de la literatura occidental*. En 1948 publica un segundo libro que lo titula *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, y añade de nuevo un subtítulo que es

toda una declaración de intenciones: *Testimonios literarios*. Así pues, desde sus primeras obras muestra su deseo explícito de enfocar la reflexión sobre el hombre desde la literatura, postura que será determinante en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. En *Sabiduría griega y paradoja cristiana* explica con más detalle su intención:

Esperamos demostrar que la literatura es una «propedéutica» que se une al cristianismo en su aspecto de revelación, lo cual constituirá un nuevo título justificador del humanismo como medio de comprender mejor la religión. Con este fin, vamos a comparar los literatos cristianos con sus predecesores «precristianos». Veremos que un mismo tema aparece en ambas partes, si bien profundizado, interpretado, transfigurado, en los cristianos. Al propio tiempo, demostraremos que la trascendencia del cristianismo, como dice Mauriac, se manifiesta en su conformidad con lo real y, no obstante, revela al artista un mundo absolutamente nuevo, el más sublime existente en el campo de las Letras (Moeller 1948, pp. 19–20).

Literatura y cristianismo son, pues, dos fuentes que revelan al hombre su propia identidad. No en vano, el cristianismo es la Palabra eterna del Verbo que irrumpe en la Historia de los hombres, y revela al hombre su propia identidad. Por otro lado, Moeller abre el diálogo con el mundo moderno no directamente desde la filosofía sino desde la literatura como cauce de expresión de la mentalidad de una época. Él mismo afirma que su objetivo es «sugerir un método cristiano de leer las obras maestras de la literatura» (Moeller 1946, p. 20). Para Moeller, la literatura no era una evasión en absoluto sino un modo de acceder al misterio del ser humano con todas sus contradicciones y anhelos (Houssiau 1986, p. 255). Moeller en sus primeras obras se apoya explícitamente en las Letras griegas, pero una vez comprobada la viabilidad del método estará en condiciones de abordar el análisis de la literatura del siglo XX.

Finalmente, los rasgos anteriormente indicados son instrumentos para introducirse en el objetivo central de su trabajo: forjar una concepción de humanismo cristiano. Este objetivo vertebrará todo su pensamiento, como él mismo reconoce: «El problema del humanismo cristiano constituye de antaño una obsesión para mí» (Moeller 1946, p. 12). Refiriéndose a su primer libro Moeller dice que se dirige a todos aquellos que estén «dispuestos a reflexionar sobre el tema antiguo y siempre nuevo del humanismo cristiano» (Moeller 1946, p. 11). El contexto histórico de esas conferencias es la imposición por parte de la ideología nazi de un nuevo «humanismo» que en algunos rasgos evoca el humanismo nietzscheano. En este sentido, nuestro autor afirma que «tras la época romántica de la búsqueda inquieta, tras las décadas del análisis,

nos hace falta una nueva edad clásica que construya a grandes trazos, simples y nítidos, la nueva imagen del hombre, tal como la cinceló el siglo XIX y la ha dado dolorosamente a luz este “Infierno” que ha constituido la primera mitad del siglo XX» (Moeller 1946, p. 15). En efecto, al dictar sus conferencias en 1943 Moeller no dejaba de recordar las grandes angustias del mundo, la tortura y la inhumanidad de este «mejor de los mundos». Pero lejos de caer en la tentación agnóstica y en la «cerrazón» terrestre, se adhería a su fe cristiana, como Dante se acogió a Virgilio sin dejarse atrapar por los horrores infernales, porque es Beatriz, quien finalmente lo ilumina.

Empleando la imagen del díptico, Moeller afirma que *Humanismo y santidad* es como el primer panel, en el que se vería «el cristianismo [que] aparece como el coronamiento del humanismo ascendente; [que] corona, en efecto, de manera trascendental los esfuerzos del hombre por consumir la “integridad de su condición”, conforme a la “voluntad profunda” que le guía» (Moeller 1946, p. 20). Ahora bien, cabe el peligro de pensar que «el cristianismo no es más que un medio para ser plenamente hombre» (*ibid.*), por lo que se corre el riesgo de «naturalizar» el cristianismo. Por esta razón, siguiendo con la imagen del díptico, afirma que habría que completar el anterior panel con un segundo – que de algún modo lo hace en *Sabiduría griega y paradoja cristiana* –, en el que junto al humanismo que asciende al cristianismo, está otro humanismo que «alimentado de esas realidades trascendentales, *desciende* hacia nosotros y se encarna en tipos humanos absolutamente desconocidos por las literaturas que han ignorado o despreciado a Cristo» (Moeller 1948, p. 21).

§ 2. La noción de humanismo. Una aclaración terminológica.

Según Jaeger, «la palabra “humanismo” en sí misma no es muy antigua. Fue acuñada por los historiadores del siglo XIX que se interesaron por los llamados “humanistas” de los siglos XV y XVI» (Jaeger 1943, p. 78). En efecto, a partir de ese siglo comenzó a aplicarse el término *humanistas* a algunos eruditos que intentaron reavivar la literatura y la cultura nuevamente descubierta en Grecia y Roma. En este sentido, el educador bávaro F. J. Niethammer en 1808 utilizó por primera vez el término *humanismo* para referirse a los movimientos culturales que dieron origen al Renacimiento europeo (García Cuadrado 2010, p. 536; Reale y Antiseri 1995, p. 26).

Así pues, «humanismo» se refiere en primer lugar a una categoría historiográfica que designa las corrientes culturales, sobre todo literarias, que dieron origen al Renacimiento en los países europeos durante los siglos XV y XVI. Pero posteriormente se acuñó una segunda acepción que hace referencia

a cualquier teoría o doctrina que intenta aclarar la significación del hombre dentro del mundo, sus valores, y formular un ideal en función de estos valores y de esa significación. En este sentido, Maritain afirma que el humanismo:

Tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia [«concentrando al mundo en el hombre» —como decía aproximadamente Scheler— y «dilatando al hombre en el mundo»]; requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad (Maritain 2015, p. 27).

Este segundo sentido, se refiere, por tanto, a cualquier concepción que tiende a reconocer el papel singular y preeminente del hombre en el mundo natural; es decir, se refiere a la actitud que subraya la dignidad y el valor de la persona. De ahí que uno de sus principios básicos en el que se fundamenta el humanismo es el hecho de que las personas son seres racionales que poseen en sí mismas capacidad para hallar la verdad y practicar el bien. En este sentido, Hermans en su *Historia Doctrinal del humanismo cristiano*, afirma que «el humanismo cristiano afecta al hombre en su plenitud y a la naturaleza en que se agita la humanidad» (Hermans 1962, p. 14). En realidad, «la expresión “humanismo cristiano” ha sido acuñada en una época relativamente reciente, pero sus elementos constitutivos están presentes ya en la tradición judeo-cristiana. El punto central del humanismo cristiano es que el hombre fue creado “a imagen y semejanza de Dios” [...], [que] es el único ser del universo material *capax Dei*, capaz de conocer y amar a Dios» (García Cuadrado 2010, p. 538).

Ahora bien, en la historia del pensamiento han surgido diversas concepciones del humanismo, que, partiendo del segundo sentido llegan a desligarse totalmente de él. Así, por ejemplo, se habla de humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano, humanismo socialista, humanismo existencialista, etc. Siguiendo a De Lubac, se puede decir que dichos *humanismos*:

[...] son más que un ateísmo propiamente dicho, un antiteísmo, y más concretamente, un anticristianismo, por la negación que hay en su base. Por opuestos que sean entre sí, sus mutuas implicaciones, escondidas o patentes, son muy grandes y tienen un fundamento común consistente en la negación de Dios, coincidiendo también en su objetivo principal de aniquilar la persona humana (De Lubac 1990, p. 10).

Por ello, «el tema del humanismo, para que no degenera en antropocentrismo destructor, para ser comprendido en su sentido más filosófico con toda profundidad, ha de ser completado desde un punto de vista metafísico y teológico» (Prieto 1979, p. 222). Y a esta tarea se consagró Charles Moeller sirviéndose de la tradición literaria de la cultura occidental.

§ 3. Humanismo ateo: De la muerte de Dios a la muerte del hombre.

A lo largo del siglo XIX se fue consolidando la idea de humanismo como esencialmente ateo. Feuerbach es considerado como el padre del ateísmo moderno: es preciso elegir entre Dios o el hombre. Si admitimos a Dios, por fuerza hemos de negar el valor del hombre; pero si afirmamos el valor de lo humano, es necesario eliminar a Dios del horizonte. Feuerbach es quien introduce la idea de «alienación religiosa»: Dios se ha apropiado de los atributos que en realidad pertenecen al hombre. Se establece así una relación dialéctica entre Dios y el hombre:

La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones (Feuerbach 1998, p. 85).

En esta dialéctica no cabe una vía intermedia: el polo divino anula el valor de lo humano. Feuerbach desenmascara al usurpador de la dignidad, al hombre. En efecto, el dios sublimado por el hombre ha usurpado los verdaderos atributos divinos: hay que vaciar a la divinidad de sus atributos para restituirlos al hombre. El hombre deviene Dios si logra desenmascarar la falsa imagen de la divinidad, reconociendo que no es más que la proyección del hombre mismo. Estas ideas fueron retomadas por Marx, y radicalizadas por el anarquismo de Bakunin (García Cuadrado 2016, pp. 415–420).

A diferencia de Bakunin y Marx, Nietzsche no demostró ninguna admiración por Feuerbach. «Sin embargo, ha recibido, aunque no lo confiesa, más de esta filosofía de lo que él mismo cree por conducto de sus dos maestros: Schopenhauer y Wagner» (De Lubac 1990, p. 33). Y, en efecto, también el

humanismo de Nietzsche pasa por derrocar la falsa idea de Dios para restituir al hombre en su verdadero valor:

Quiero reivindicar, como propiedad y producto del hombre, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas, haciendo así la más bella apología de éste. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: ¡oh, suprema y regia liberalidad con que ha donado a las cosas para empobrecerse él y para sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora su mayor altruismo: saber admirar y adorar, ocultándose que era él mismo quien había creado lo que admiraba (Nietzsche 2006, p. 105).

El verdadero humanismo debe pasar por desenmascarar la gran mentira: la existencia de un ser supremo que premia y castiga (Nietzsche 2006, n. 141, p. 126). El cristianismo se convierte en el objeto principal de su crítica por despojar al hombre de su carácter divino: si todo lo bueno en el hombre procede de la gracia, el hombre no es humano, sino divino. Para el cristianismo, el hombre sin Dios es nada y ante eso Nietzsche reacciona con virulencia: «La religión ha rebajado el concepto “hombre”; su consecuencia extrema es que todo lo bueno, lo grande, lo verdadero es sobrehumano y le ha sido donado por una gracia» (Nietzsche 2006, n. 136, p. 122). La gracia divina ha anulado los verdaderos valores humanos: toda la perfección se asigna a Dios, mientras que todo lo despreciable se atribuye al hombre. La única manera de devolver al hombre toda su grandeza y bondad es eliminando la divinidad; es decir, consumando la muerte de Dios. En palabras de Moeller, citando y comentando a Nietzsche:

«Si no hacemos de la muerte de Dios un magnífico renunciamiento y una constante victoria, tendremos que pagar el precio de esa pérdida». Lo cual quiere decir: si, habiendo negado a Dios, no tratamos de ser Dios nosotros mismos, descenderemos al nivel de la bestia. Nuestro autor [Nietzsche] incluso agrega: «El que no halla su grandeza en Dios, *no la hallará jamás*. Debe negar su grandeza de hombre o bien crearla». Y eso le lleva a esa terrible y feroz declaración: «Hacen falta muchos nobles para que haya nobleza, o bien, como he dicho en parábola, es propio de la divinidad *que haya dioses, mas no Dios [Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott gibt]*» (*Así habló Zaratustra*, c. 63, n. 2). Así, pues, aunque Nietzsche es un ateo, no puede *prescindir de Dios*. Quiere referir al hombre todos los atributos de la divinidad. Comprendió que negar a Dios era obligarse a convertirse él mismo en Dios (Moeller 1946, p. 144).

También el positivismo de Comte, fue un buen ejemplo del humanismo ateo del siglo XIX, como puso de relieve De Lubac, quien acertadamente apunta la sustitución del culto a Dios por la religión de la Humanidad, de la

que Comte sería el Sumo Sacerdote. Dios ya no tiene lugar en este mundo; sólo el hombre como especie [la Humanidad] es digno de culto y adoración (De Lubac 1990, pp. 95–127).

§ 4. Actitudes esenciales del hombre ante la vida, manifestadas en las obras literarias.

Como apuntamos anteriormente, Moeller acude a los testimonios literarios como fuente de su reflexión filosófica. En su primera obra, *Humanismo y santidad*, reduce las diferentes manifestaciones de la cultura literaria occidental a varios tipos fundamentales, que reflejan las actitudes del hombre ante la vida. Antes de la llegada del cristianismo estaría lo que él denomina «clasicismo precristiano», que en general no es ni romántico ni clásico. A su vez, «después de Cristo, la conciencia occidental, en el plano profano, se escinde dolorosamente en dos polos antinómicos: el polo clásico y el polo romántico; surge entonces en el hombre y en la Humanidad entera una lucha de la cual las obras de arte no son más que el reflejo y cuya solución se halla en el cristianismo» (Moeller 1946, p. 54). Estas afirmaciones de Moeller nos recuerdan las tesis de Nietzsche presentadas en su libro *El nacimiento de la tragedia*. La tesis central de este libro establece que el arte se asienta sobre dos impulsos fundamentales de la naturaleza representados por Dionisos y Apolo (Nietzsche 1981): las fuerzas pasionales e instintivas frente a la serenidad de la razón. Moeller habla del polo romántico y del polo clásico, pero ¿son realmente polos paralelos a los propuestos por Nietzsche?

Moeller utiliza en su acepción corriente el término «clasicismo», no así, el término «romanticismo». Ambos vocablos poseen un contenido filosófico y no sólo histórico-literario. Para nuestro autor, el clasicismo «es lo humano, lo que depende del hombre, lo que, en el hombre, no supera al hombre»; y, el romanticismo «es la aspiración a lo que, en el hombre, supera al hombre, esto es lo sobrehumano» (Moeller 1946, p. 76). En este sentido el clásico ve realizado su ideal en el *sabio*, esto es, el hombre «prudente». Por su parte, el romanticismo ve realizado su ideal en el *héroe*, el *genio*, el *superhombre*.

Según Moeller, la cultura humanista moderna se halla con frecuencia cerrada a lo que excede lo humano, porque el mundo contemporáneo aspira a una nueva santidad del más acá, frente a la del más allá del cristianismo. Por esta razón distingue dos tipos de humanismos cristianos, o, mejor dicho, dos sentidos según los cuales se puede hablar de ellos. Entiende por humanismo el desarrollo de los valores humanos «aquí abajo». Y lo llama «cristiano» porque descarta «no sólo el humanismo “cerrado”, que excluye lo sobrenatural, sino

toda concepción de la religión que condene como mala o ilusoria la actividad terrestre» (Moeller 1946, p. 30). En otras palabras, toda valoración negativa de la naturaleza humana no es cristiana, una vez que Cristo se encarnó realmente en ella.

Quedan así, dos formas de humanismo conciliables con el cristianismo: el «humanismo terreno», que sería el cultivo de lo humano por las fuerzas humanas, sin influencia directa del cristianismo, pero sin excluirlo; y el «humanismo propiamente cristiano», que se desarrolla bajo la influencia directa de la gracia, al cual, para distinguirlo del «humanismo terreno», lo llama «humanismo escatológico». Emplea este término, porque «será principalmente al final de los tiempos cuando la santidad cristiana manifestará en toda su amplitud su poder de renovación de la criatura visible e invisible, fundando así un “humanismo cristiano” definitivo» (Moeller 1946, p. 31). En síntesis, el humanismo terreno orientado hacia lo sobrenatural, y el humanismo escatológico, que resulta de la santidad cristiana, en último término se confunden, porque su realización plena está reservada al final de los tiempos.

§ 5. El clasicismo precristiano. La sabiduría griega y el ideal humano.

Charles Moeller presenta una visión de conjunto del ideal de vida de la Antigüedad, poniendo de manifiesto los rasgos que un lector hallaría fácilmente en los poetas líricos, en los historiadores [sobre todo en Tucídides], en los trágicos griegos, en Demóstenes, Lucrecio, Cicerón y finalmente en Horacio y Tácito. Al final de la segunda conferencia de *Humanismo y santidad*, expone brevemente el misterioso claroscuro, la antena inquieta, «expectante», que busca y presiente un mundo mejor y superior, representado por la figura de Virgilio.

Moeller presenta el equilibrio en medio del heroísmo, como el fundamento humano de la sabiduría antigua, que se encuentra representada por la figura de Homero. El teólogo belga comienza a tratar el problema del mal en Homero y los trágicos griegos, constatando que «nuestro tiempo es testigo de una “resurrección” de Homero. [...] *La Ilíada* y *La Odisea* interesan al gran público» (Moeller 1948, p. 27). No le falta razón a nuestro autor, cuando afirma que Ulises, el protagonista de la *Odisea*, es «esa pobre cosa insignificante, mísera pero valerosa, que simboliza a la Humanidad entera sobre el mar de la existencia» (Moeller 1946, p. 67). En este sentido, es de notar que la figura de Ulises es clave en el pensamiento no sólo de Homero, sino también de Hegel y de Joyce. En la novela de este último, Ulises es el paradigma de la subjetividad

moderna. Moeller explica que la idea central de la obra de Joyce, es que el hombre anda a la búsqueda de sí mismo y de los otros (Moeller 1963, p. 40), pero:

Con un estilo que aturde, traza el cuadro de un infierno en el interior de cada hombre: caos, soledad, mezcla de lo mejor, lo mediocre y lo peor, en cada uno de nosotros, en cualquier momento y de cualquier manera, ésta es la imagen del Ulises moderno. Y el genial autor deja entrever que todos nuestros males provienen de la ruptura del lazo parental, original, de la generación del hombre con Dios. La obra de Joyce es una *Divina comedia* cuyo autor no ha escrito más que el *Infierno*. Por contraste, está clamando una *Vita nuova* (Moeller 1963, p. 36).

Por el contrario, «para los griegos, el ideal supremo de la vida era la *gloria*, la de las armas o la de las letras» (Moeller 1946, p. 37). Recuerda también una conversación entre Gide y Charles du Bos, cuando éste decía que se da una verdadera oposición, en el fondo, entre el elemento griego y el elemento cristiano. En este sentido, Moeller afirma que, para Maurras, el «elemento griego» es la razón serena; para Mauriac, la sensibilidad inquieta; para Péguy, el alma, el heroísmo; para Goethe, la simplicidad, la calma (Moeller 1946, pp. 57–58). Nietzsche, por su parte, en un primer momento descubre en la literatura griega, «y especialmente en el espíritu de la tragedia, la única forma de enfrentarse con la vida en su auténtica condición» (Cruz 2007, pp. 90–91); ve en el helenismo el ímpetu dionisiaco, la locura heroica, el combate, la lucha, de donde surge el *superhombre*. Para Goethe y para Nietzsche, el «elemento griego» es opuesto al cristianismo (Moeller 1946, p. 58). Es menester, por tanto, preguntarse, si es posible identificar «el elemento griego» con «el reino de lo racional, de lo meramente humano, de lo limitado, de lo finito; en una palabra, con el humanismo, contraponiéndose al mundo irracional, ilimitado o infinito, es decir al cristianismo» (Moeller 1946, p. 57).

Para Moeller, una respuesta afirmativa a tal cuestión supondría una imposible conciliación con el cristianismo. Como no parece ser ese el caso, se presenta un doble problema. El primero lo plantea nuestro autor en estos términos: «¿cuál es la verdadera Grecia, la de Apolo, el dios luminoso, sereno, equilibrado, o la de Dionisios, el dios exaltado, trágico? ¿La del Partenón o la de Eleusis? ¿La de la sabiduría de Sócrates o la del heroísmo de Aquiles?» (Moeller 1946, p. 58). Y, el segundo conflicto se manifestaría en las relaciones entre el helenismo y el cristianismo, o, en otros términos, entre Atenas y Jerusalén.

Aunque Homero es anterior a los socráticos, en buena medida representa la imagen del hombre que se expresa en los poemas épicos y refleja, de algún modo, la sabiduría griega antigua. Para el humanismo del clasicismo precristiano, expresado en los poemas homéricos, la condición humana está sometida a la fatalidad del destino, a la «μοῖρα κραταίη». Por ello, la única solución posible es que «el hombre debe *limitarse a lo que depende de él mismo*, de su voluntad, de su inteligencia, es decir, a ser un hombre, a contentarse con lo humano» (Moeller 1946, p. 67). Moeller habla de un *equilibrio en medio de la grandeza*, equilibrio entre Apolo y Dionisios, entre la luz de la razón y la fortaleza de alma, entre la serenidad y la inquietud:

Si el héroe griego es prudente y heroico, valeroso y tierno, amante de la gloria y consciente de su limitación, es porque se contenta con lo humano y rechaza toda desmesura; no quiere a ningún precio presumir demasiado, vanagloriarse de nada: sabe que no puede alcanzar lo absoluto; por consiguiente, no buscará en falsas embriagueces o exaltaciones momentáneas de sí mismo el olvido de su condición de hombre (Moeller 1946, p. 72).

Moeller advierte que «el clasicismo nos enseña a vivir como hombres en los momentos en los que nos hallamos lejos del heroísmo de un Aquiles, de un Héctor» (Moeller 1946, pp. 164–165); porque los héroes griegos «son a un tiempo heroicos y prudentes, valerosos y lúcidos, enérgicos y tiernos; en otras palabras, consuman *simultáneamente* las cualidades esenciales del humanismo romántico y del humanismo clásico» (Moeller 1946, p. 166). Se alcanza así una síntesis armoniosa y superior. Pero, entonces ¿por qué no volver al humanismo de los griegos? Nuestro autor explica que:

Si la imagen del hombre precristiano resulta más armoniosa y más completa es por una sola razón: porque se sitúa antes de la venida de Cristo. La Encarnación es la línea divisoria de los siglos, la llamada a trastornar las concepciones humanistas; eso es cierto *a priori*, en la hipótesis cristiana. Ser hombre, ser plenamente hombre, tiene un sentido distinto antes y después del nacimiento de Cristo. Ese principio teológico nos lo confirman *los hechos* en la historia del humanismo. Si no es posible ya, después de Cristo, hallar *con medios humanos* la armonía de los antiguos griegos es porque ese punto de equilibrio del hombre ha alcanzado un estadio *más alto* que el del dominio meramente humano (Moeller 1946, p. 166).

Aquí aparece el Moeller teólogo de la Encarnación: la irrupción del Verbo en la historia humana marca un antes y un después en la manifestación de lo verdaderamente humano. En este sentido, explica Moeller que los antiguos griegos:

Tenían como principio central de su arte de vivir: no tratéis de equipararos a los dioses. Como en aquel tiempo no había aún un camino hacia ese absoluto, como el corazón del hombre no tenía que optar aun *prácticamente* entre la aceptación o la repulsa de lo absoluto cristiano, en el plano práctico, el héroe precristiano aceptaba más fácilmente su limitación a lo humano. Pero hacía lo *a su pesar*. Intentaba ir lo más lejos posible en lo humano y, por este motivo, elegía la acción heroica, ὄτι καλόν. Profunda nostalgia de lo absoluto, por una parte; modestia, humildad práctica, por otra (Moeller 1946, p. 167).

En conclusión, para Charles Moeller, el humanismo griego es nostálgico, porque, por un lado, está dulcemente orientado hacia la esperanza de un mundo mejor; pero por otro, es profundamente triste ante la muerte. Sin embargo, es un humanismo de la gloria, de la sabiduría (Moeller 1948, p. 211). Nuestro pensador deja claro, por tanto, que es imposible circunscribirse al humanismo precristiano, por dos razones: «la primera, porque Cristo vino después; por consiguiente, no podemos silenciarlo sino optar» (Moeller 1946, p. 172). Es más, «querer circunscribirse a la desesperada en el humanismo griego sería no sólo refugiarse en un paraíso artificial, obrar como si Cristo no hubiese venido aún, [...] sino también, y, sobre todo, ser infiel al dinamismo, a la dialéctica profunda del humanismo griego en sí» (Moeller 1946, pp. 169–170). Y, «la segunda razón, porque el humanismo greco-latino en sí nos obliga a buscar en otra parte esa solución: es todo lo contrario de un humanismo cerrado; es abierto, expectante. Comprender los grandes temas del heroísmo antiguo equivale a ponerse idealmente en un estado anheloso de Cristo» (Moeller 1946, p. 172). Y es que, «tan sólo el cristianismo permite superar las dolorosas antinomias entre las aspiraciones románticas y las clásicas y colmar la laguna del humanismo precristiano respondiendo al problema de la muerte con la alegría» (Moeller 1946, p. 174).

En este sentido, Moeller afirma que «al igual que un batidor audaz, Emanuel ha roto la tupida trama del hombre según el ideal precristiano y, prendiéndose en sí, a la manera de alas, esos dos aspectos de lo humano – sabiduría y heroísmo–, se los ha llevado consigo al cielo, hacia los nuevos cielos y la nueva tierra. Ya no es posible separar al hombre de Cristo» (Moeller 1946, pp. 168–169). Por esto, recuerda Moeller, los antiguos sabían que no tenían los dioses que merecían, y exhorta a sus oyentes: «nosotros, que tenemos ese Dios, mereceríamos los reproches de los mismos griegos si quisiéramos forjar al hombre sin Él» (Moeller 1946, p. 170).

§ 6. El clasicismo cristiano. La «imagen» del hombre después de Cristo.

Una vez tratado el humanismo clásico Moeller está ya en disposición de aplicar su idea de humanismo cristiano a distintos autores modernos. Para ejemplificar el clasicismo, Moeller acude a la obra de Montaigne, Cervantes y Goethe. Enlazan aquí las dos acepciones de clasicismo que nuestro autor propone. La primera: «es lo humano, lo que depende del hombre, lo que, en el hombre, no supera al hombre» (Moeller 1946, p. 76); y la segunda: «es el ideal del “hombre de bien”, del “hombre libre”; como dice Strowski, es el humanismo amable de la buena sociedad, la sabiduría del hombre a la edad adulta» (Moeller 1946, p. 83).

Según Moeller, «Montaigne pone los jalones de nuestra moderna *Crítica del conocimiento*, puesto que ha señalado el papel que desempeñan en la formación de nuestros juicios las pasiones, la imaginación, el desorden del pensamiento, etcétera» (Moeller 1946, p. 96). En este sentido, Montaigne puso en evidencia una imagen del «hombre modesto» con grandeza y con belleza, pero cercenando las alas del ideal heroico; por ello el «hombre honrado» de Montaigne no es un *héroe*. Moeller nos recuerda que la caridad cristiana es también una pasión, incluso una «locura», si bien no corrompe al hombre, sino que le ennoblece y le confiere un equilibrio superior, precisamente el que fue presentado por el humanismo griego.

Por otro lado, Don Quijote y Sancho son dos creaciones inmortales, en las que el heroísmo y la cordura se encarnan, simbolizando cada una, una faceta del hombre eterno. Así Sancho, representa la bajeza, la astucia, la mentira, el egoísmo a ras de tierra; en tanto que Don Quijote representa el orgullo desmesurado, la manía de grandezas, el heroísmo absurdo; tiene todas las características de un auténtico caso de locura. Pero, y eso es lo maravilloso del libro, esos dos hombres que al principio no se entienden, se van, poco a poco, absorbiendo mutuamente: «Don Quijote se torna sensato, modesto, humilde; Sancho se torna un poco loco, a su vez, y, aun cuando jamás será un héroe, no puede menos de sentir admiración por el Caballero de la Triste Figura» (Moeller 1946, p. 103).

De modo análogo al planteamiento de Montaigne, en *el Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, se da primero el heroísmo y después la sensatez. Ahora bien, mientras Montaigne renuncia a la virtud heroica — abandonándose a la sabiduría del «hombre honrado» con una especie de descanso, de profundo alivio— Don Quijote, en cambio, impelido finalmente a comprender su locura, se encuentra dotado de una clarividencia que le hace conocer la imposibilidad

de ser en todo momento un *héroe*; por ello se rinde a la sensatez, pero contra su voluntad, dolorosamente.

Moeller explica con una imagen hermosa la relación entre el heroísmo y la sabiduría en Cervantes: «el heroísmo y la sabiduría son como dos hermanas que se asombran de estar separadas y quisieran unirse, mas no ven la posibilidad de hacerlo» (Moeller 1946, p. 104). Ahora bien, al final del libro se encuentra una solución a esta antinomia: que en Cristo se unen el heroísmo y la sabiduría. Por ello dirá que, Don Quijote testimonia que después de Cristo, *en el plano humano*, o sea en el plano en que se mantuvo el Caballero de la Triste Figura toda la vida, hasta su postrera enfermedad, no se puede ser al mismo tiempo *sabio* y *héroe*, es preciso escoger. Si el libro no terminase con la muerte cristiana de Don Quijote, no se sabría dónde está lo verdadero y donde está lo falso, pero como «gracias a la “conversión” del caballero, el heroísmo y la sabiduría, que se hermanaban ya en el rostro altivo y modelo del héroe, hallan, por fin, su sentido profundo y cobran vida en Cristo. Al término del libro, el héroe vuelve a hallar el equilibrio, ¡ay!, en la muerte, pero en la muerte cristiana» (Moeller 1946, pp. 105–106). Esta es la clave que da solución a la antinomia que Cervantes parece haber comprendido.

Finalmente, Moeller aborda la figura de Goethe. Para entender su «humanismo» es preciso tener en cuenta la época del *Sturm und Drang*, que es un antecedente del fenómeno romántico. Es preciso recordar aquí que Moeller entiende el romanticismo como «la aspiración a lo que, en el hombre, supera al hombre, esto es lo sobrehumano» (Moeller 1946, p. 76), que ve realizado su ideal en el *héroe*, en el *genio* y en el *superhombre*. La diferencia con Don Quijote y con el ideal del «hombre honrado» de Montaigne, estriba en que Fausto tiende a una sabiduría humana *activa*, es decir, a actuar activamente en la sociedad. Sin embargo, dicha sabiduría excluye el ideal, es decir, excluye la aspiración a la generosidad heroica, a esa afinación o disposición [*Stimmung*], a esa correspondencia del alma a las llamadas del *héroe* y del *santo*, que sí se encuentran, en cambio, en Schiller, Novalis o Hölderlin. Moeller nos recuerda que «la sabiduría de Goethe es grande, es un poeta único, pero esa sabiduría y esa poesía carecen de alas, ignoran lo sublime, ese sublime que se desborda en Shakespeare, en Dostoievski, y eso obedece a que dicha sabiduría se contenta con parte de lo humano» (Moeller 1946, p. 112).

A este propósito Moeller subraya que Montaigne, Cervantes y Goethe, responden a una evolución semejante:

Partiendo los tres de la exaltación heroica o romántica, desembocan en la sabiduría. Salvo en el caso de Don Quijote, dicha evolución efectuóse a expensas de la aspiración del ideal y en detrimento del heroísmo. Pero mientras Cervantes y Montaigne tienden a una sabiduría de hombre honesto, un tanto pasiva, hecha ante todo de lucidez, de conocimiento de sí, de conciencia de la propia limitación, en una palabra, a una sabiduría de moralista que contempla la vida, Fausto tiende, y Goethe con él, a una sabiduría humana activa; he aquí las dos grandes tendencias del alma clásica: actuar activamente en favor de la sociedad y conocer la propia limitación (Moeller 1946, p. 111).

En este sentido, nuestro autor concluye que:

La imagen clásica del hombre es, por tanto, la de una tendencia al equilibrio, a la sabiduría, a lo que depende del hombre razonable, partiendo de un estado de exaltación y de desorden heroico. Esa adquisición del equilibrio se efectúa lentamente, dolorosamente, a costa del idealismo, del impulso que hace que el hombre se supere a sí mismo. Después de Cristo, en el alma clásica hallamos separados, excepto acaso en Don Quijote, los valores que se unían fácilmente en los griegos. En realidad, el clasicismo representa sólo una parte de la imagen del hombre, no la imagen total, *Das rein Menschliches*, lo humano en su pureza; puede significar una plenitud en la realización, mas también lo puramente humano, en el sentido de una frontera que no ha sido traspasada: eso sería entonces el humanismo cerrado (Moeller 1946, pp. 112–113).

Moeller insiste en que después de la Encarnación es «imposible circunscribirse a lo puramente humano, a la manera de Montaigne y de Goethe, aun cuando, en la medida en que el cristianismo salva los valores de la civilización, sea el fundamento teológico esencial del humanismo clásico» (Moeller 1946, p. 167).
Y es que:

La aspereza de las luchas románticas y clásicas proviene de la repulsa del cristianismo, repulsa tácita o consciente, o simplemente de una ignorancia involuntaria. Esa opción necesaria, inevitable, a la cual todo hombre responde, lo sepa o no, alienta en el meollo de la cultura humana después de Cristo. Los griegos no se enfrentaron jamás con esta opción; las obras maestras de su literatura son frutos de almas que no tenían la abrumadora responsabilidad de tener que responder sí o no a Cristo. Goethe, Montaigne y los que viven a semejanza de ellos han conocido esa responsabilidad. Como su obra se forjó al margen del cristianismo, no logra más que un equilibrio parcial. No es enteramente humana (Moeller 1946, p. 168).

Pues bien, el ideal del hombre, después de Cristo, se coloca a veces demasiado bajo, a veces demasiado alto; cada humanismo representa sólo facciones contendientes de dicho ideal. Moeller responde a la sentencia de Cristo: «quien

no está conmigo, está contra mí», añadiendo: «el que no está con Cristo, está también, *en parte*, contra el hombre; no puede ser un hombre cabal» (Moeller 1946, p. 168). Y explica más adelante que es un gran privilegio entre tener que optar o no por Cristo:

No obstante, es también un incomparable privilegio, pues, aceptando a Cristo, no solamente es posible consumir una imagen completa del hombre [...], sino, además, un tipo de humanidad más perfecto. El humanismo que asciende a una imagen total del hombre no sólo halla su coronación en el cristianismo, sino que éste aporta, a su vez, un humanismo superior que florece y rompe, por superabundancia, como un fruto de la santidad y de la unión con Dios (Moeller 1946, p. 169).

§ 7. El humanismo ateo *versus* humanismo cristiano.

A lo largo de la lectura de *Humanismo y santidad* es fácil advertir que el verdadero interlocutor de Moeller no es otro que Nietzsche, aunque en primera instancia parece dialogar con los griegos. Se puede decir que, en parte, han seguido itinerarios paralelos: el deseo de encontrar la verdadera promoción de lo humano a través de las Letras griegas; y ambos descubren también una antinomia entre el espíritu clásico y el romántico, y el espíritu apolíneo y el dionisiaco: la solución se halla en el equilibrio y armonía, pero ese ideal se halla fuera de las fuerzas humanas. «El hombre es algo que debe ser superado», pero para Moeller el que supera al hombre es el *santo*, mientras que para Nietzsche es el *superhombre*. Citando a Nietzsche —el n. 3 del Discurso Preliminar de Zaratustra—, Moeller afirma:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el *superhombre*, una cuerda sobre el abismo. Peligro de atravesarla, peligro de permanecer en ruta, peligro de mirar atrás, escalofrío y detención peligrosa. Lo grande que tiene el hombre es que es un puente, no un hito; lo digno de amarse en el hombre es que representa una transición y un ocaso. Me gustan los que sólo saben *vivir anonadándose*, porque pasarán al Mas Allá. Me gustan los grandes despreciadores porque son los grandes adoradores, las flechas del deseo encaradas a la otra orilla. Me gusta el que vive para conocer y quiere conocer, a fin de que un día viva el superhombre. Por eso desea su propio ocaso. Os muestro el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado [*überwunden*]. *¿Qué habéis hecho para superarle?* Hasta el presente, todos los seres han creado algo que los supera, y vosotros, ¿queréis *ser el reflejo* de esa gran ola y retornar a la bestia en lugar de superar al hombre? El superhombre es el sentido de la tierra. Os conjuro, hermanos míos a *permanecer fieles a la tierra* y a no creer a los que hablan de esperanzas supraterrenas. Esos son los emponzoñadores, los despreciadores de la vida, los moribundos y los emponzoñados; que se quiten de en medio» (Moeller 1946, pp. 142–143).

Nietzsche cree en una superación del hombre por el mismo hombre en un horizonte terreno. Con la doctrina del humanismo del *superhombre*, Nietzsche pretende recoger el «verdadero espíritu griego», «en el cual no serían los profesores [*Lehrer*], sino más bien los jefes enérgicos [*Führer*], los maestros de la juventud» (Moeller 1946, p. 138). Este «humanismo» propuesto por Nietzsche testimonia que hay en el hombre, junto al deseo de sabiduría moderada, la aspiración a lo absoluto; sin embargo, esta aspiración, sin Dios, sin el Dios de los cristianos, tiende a la disolución del hombre en una frenética exaltación, que acaba en la locura.

Moeller nos dice que el autor de *Cómo se filosofa a martillazos* manifiesta el deseo, la nostalgia de lo absoluto, y, para alcanzarlo remite a la exaltación de la voluntad de poder en el hombre oscuro, indisciplinado, e intenta hacerle traspasar los límites razonables de la humanidad: «nos hallamos, pues, en el reino de Prometeo, el ὕβρις detestado por los antiguos y rechazado por Montaigne, Cervantes y Goethe» (Moeller 1946, p. 115).

Nietzsche encuentra en el concepto de «vida dionisiaca», la explicación última del mundo y de todas las cosas. Para Nietzsche, esta vida dionisiaca es una idealización del mundo de los dioses olímpicos, donde no hay ni ascesis, ni espiritualidad. Ahí triunfaría sólo aquel que es capaz de mantener la armonía: el artista o el músico. Por ello Nietzsche «vio en la música de Wagner un mágico sortilegio que, arrancando al alma del mundo, del doloroso devenir, había de sumergirla en el éxtasis inefable en el cual el Dionisios trágico sumía a sus adictos. La música era, según él, el medio de encontrar el flujo profundo de la Naturaleza misteriosa» (Moeller 1946, p. 138).

En este sentido, hay que tener en cuenta que Nietzsche, al igual que Schopenhauer, describe la vida como terrible y trágica. De hecho, Nietzsche recoge de Schopenhauer la contraposición entre vida y razón. Ahora bien, para Nietzsche, «la razón no puede hacerse cargo de la vida porque ésta es precisamente lo opuesto a aquella. La vida es irracionalidad, curso ciego y sin sentido. Y, por tanto, horror y dolor» (Cruz 2007, p. 90). De ahí que cuando en 1888, Nietzsche se preguntó por *El nacimiento de la tragedia*, afirmó que expresaba una actitud ante la vida que era la antítesis de la de Schopenhauer. Nietzsche rechaza el pesimismo que el dolor y el sinsentido de la vida despertaban en Schopenhauer. Para Schopenhauer, la voluntad se encontraba con la paradoja de tener que negarse como voluntad de vivir para liberarse del drama de la vida. Nietzsche, en cambio, repudia todo ascetismo y autonegación; según él, la liberación no puede consistir en la negación de la vida, que es lo único real, sino en su afirmación. Nietzsche se da cuenta de que no puede

quedarse en la «vida dionisiaca», por eso advierte que dicha vida hay que transformarla en *voluntad de poder* [*Der Wille zur Macht*], que viene a ser una autoclarificación de la vida dionisiaca, que debe conducir a la Humanidad hacia el *superhombre* [*Übermensch*] y que se consuma en la oposición entre el dios griego y el Crucificado (Moeller 1946, p. 138).

En opinión de Moeller «Nietzsche pretende edificar su humanismo sobre un *orden varonil*, el orden de los hombres fuertes, sanos, a quienes todo está permitido, incluso la dureza necesaria para con los débiles» (Moeller 1946, p. 139). Según Nietzsche, para alcanzar dicho orden de los hombres fuertes, es necesario apelar a la *voluntad de poder*. En este sentido, es de notar que, aunque Nietzsche deteste a los románticos, él mismo es muy romántico en sus planteamientos. Para Moeller, «en lugar de buscar la divinización del “yo” en el ensueño o en paraísos artificiales, en una palabra, en el abandono *pasivo* a las fuerzas ocultas, Nietzsche pretende hallar esa exaltación sobrehumana del hombre en la *actividad*, en el fortalecimiento de la voluntad, en la dureza consentida y deseada, en suma, en el *superhombre*» (Moeller 1946, p. 140). Cuando Nietzsche pretende hallar dicha exaltación sobrehumana del hombre en la *actividad*, se puede ver la huella romántica de aquello que el gran romántico «Goethe había puesto en boca de Fausto: “*Im Anfang, war die Tat*” [“En un principio era la acción”]» (Moeller 1946, p. 119).

Al comienzo de su *Voluntad de poder* Nietzsche afirma que el hombre ya no cree en el hombre, y esto es lo que él denomina, el *nihilismo*, el cual «se ha extendido y el hombre se ha encontrado en una situación de absoluta carencia de referencias o puntos fijos: es un ser que deambula sin ningún apoyo ni asidero» (Urabayen 2010, p. 49). En el *Zaratustra*, Nietzsche predica «una especie de exaltación mística en la cual el hombre se destruye a sí mismo para permitir que la Humanidad se supere» (Moeller 1946, p. 143). De ahí que esta actitud entrañe una aversión al Absoluto, porque si el Absoluto está al otro lado, mi *voluntad de poder* no es absoluta; y si eso es así, no puede ser más que mentira e ilusión.

Moeller cree que en Nietzsche hay «una llamada a la grandeza que repercute como un trompetazo en el corazón. Pero ¿por qué ese heroísmo es tan duro? ¿A qué obedece ese desdén a lo cercano, esa repulsa de las esperanzas espirituales? Sencillamente, a que *Nietzsche no cree en Dios*. Él mismo lo dijo; según él, *Dios ha muerto*. Al hombre sólo le queda una alternativa: hacerse dios o caer más bajo que el hombre» (Moeller 1946, p. 143). Según Nietzsche, el hombre tiene que enfrentarse a esa frustración mediante una posición heroica: debe aceptar que no hay vuelta a Dios, eliminando esa creencia en un Infinito, por la totalidad de lo finito. El hombre tiene que superar la nostalgia de algo

que está más allá de lo finito, es decir, de lo trascendente. Para explicarlo, Nietzsche recurre a la noción de *eterno retorno* [*die ewige Wiederkehr*], entendiéndola como un devenir de lo mismo que cierra las puertas al más allá, que cierra el acceso a la trascendencia: porque el mundo está cerrado en sí mismo. Para Nietzsche, lo que subyace en la idea de eterno retorno es que *el ser es tiempo*. Como todo vuelve sobre sí mismo, el presente es un eterno retorno de lo mismo. No existe el futuro, sino tan sólo un «presente estante», el futuro se reduce simplemente a rescatar el pasado. En este sentido, Nietzsche explica que el no tener ilusiones es consecuencia de «la muerte de Dios». Nietzsche es muy radical, y encuentra en el nihilismo el sustituto de la vida inmortal del creyente. Esas consideraciones parecen incitar a la desesperación; no obstante, Nietzsche calificaba el eterno retorno como el gran cenit, la gran idea. Lo único que le daría sentido a una vida frustrada sería el eterno devenir, que terminaría transformando al hombre, hasta dar paso al *superhombre*, que vendrá cuando alguien tenga las agallas para asumir el eterno retorno. Lo que comenzó siendo una vigorosa exaltación de la libertad humana, liberada ya de las leyes divinas, acaba siendo una trágica adoración al destino y a la necesidad: «De esta manera, el movimiento moderno de extensión de la libertad recibe un contrapunto irónico. ¿Para qué la libertad si se agota en la afirmación de lo que es de todas formas?» (Brague 2016, p. 260). Es posible preguntarse con Moeller, ¿todo esto tiene un sentido? Y habría que responder que no. En realidad, una vez que se ha optado por la irracionalidad estamos ya eligiendo la desaparición de lo auténticamente humano. En efecto, la muerte de Dios deja al hombre en el más completo desamparo: la pretendida autonomía del hombre ha llevado paradójicamente a la pérdida del sujeto humano [la muerte del hombre]. Con palabras de Moeller:

En lugar del hombre que se percibe ante todo en relación a Dios, el hombre que se sorprende de un mundo *desacralizado*, vacío de la presencia cierta de lo divino. En vez de la *Divina Comedia* de Dante, la *Comédie humaine* de Balzac. Una especie de revolución copernicana, donde parece no haber ya gravitación, ni número, sino sólo un andar vagando del hombre abandonado a sí mismo, a la deriva de las nebulosas sobrehumanas (Moeller 1969, pp. 14–15).

Moeller explica que «se pueden distribuir en cuatro las principales categorías del ateísmo: el ateísmo *mundano* por falta de reflexión; el ateísmo *práctico*, que niega en la práctica la fe que se profesa verbalmente; el ateísmo *negativo*, que concluye en la imposibilidad de probar la existencia de Dios; y el ateísmo *positivo*, que afirma que Dios no existe y pone esa no-existencia de Dios como

punto de partida del humanismo» (Moeller 1955, p. 41). Aquí, interesa destacar está última categoría, puesto que:

Para el ateísmo *positivo*, Dios estaría definitiva y totalmente muerto. Este ateísmo es un *humanismo*: sería el fundamento, y el único que podría serlo, de la verdadera relación de los hombres entre sí, como también la de los hombres con el mundo que se ha de transformar. Bajo estas tres formas actuales —científica, política y moral—, este ateísmo persigue un mismo propósito, el de la «salvación» del hombre en la afirmación de su autonomía junto con su contingencia [a la que está ligada]. Este ateísmo ha pasado del plano intelectual al plano existencial, porque es militante (Moeller 1955, p. 45).

Pues bien, es este ateísmo *positivo* el que fundamenta el humanismo de Nietzsche. Sin embargo, y como dice Moeller:

El romanticismo confunde el impulso hacia lo infinito con lo infinito en sí; no tiene el carácter de mediador indispensable entre Dios y nosotros, de don gratuito, necesario para que el hombre posea a Dios. El romántico quiere escalar al cielo; pero, según el cristianismo, no es el hombre el que se remonta a Dios, impulsado por la dialéctica del Eros platónico, sino Dios el que desciende al hombre y se da gratuitamente a él en el Ágape (Moeller 1946, p. 163).

A este respecto, Moeller afirma que «el hombre que rechaza a Cristo está herido; no sabe hallar el equilibrio. La casa del sabio es demasiado reducida; el mundo de los románticos, demasiado vasto, demasiado oscuro, demasiado peligroso. Salimos de la morada de la sabiduría para seguir a los peregrinos de lo absoluto» (Moeller 1946, p. 149). Y aunque se den deseos de ser fuertes, soberbios, de «ser preciosas energías lanzadas a la conquista, sabed que, como dice Dostoievski, “una lágrima, una sola lágrima de niño, basta para reducir a la nada toda mi felicidad, toda mi sabiduría, todo mi orgullo”» (*ibid.*). En conclusión:

El hecho de que la aspiración a la grandeza heroica se desequilibre tan fácilmente en el romanticismo obedece a que la llamada a la santidad, a la divinización, que resuena en el mensaje cristiano, ha abierto tal abismo de deseos en el corazón del hombre que incluso cuando éste olvida o niega a Cristo, incluso cuando pretende ignorarle, subsiste en él el impulso hacia lo absoluto, incontenible, invencible. El hombre ya no puede contentarse con satisfacciones limitadas; quiere buscar compensaciones, sustitutos de absoluto, y se lanza entonces [...] a la exaltación del poder con Nietzsche. Después de Cristo, el hombre siente tal necesidad de Dios que crea otros falsos cuando rechaza al verdadero; tal su imposibilidad de prescindir de lo absoluto. Tras rehusar la verdadera mística, forja otras falsas. La aspiración romántica es la estela dejada por Cristo en una Humanidad que no

quiere saber más de Él o le ha olvidado. De ahí la aspereza de la reacción romántica (Moeller 1946, p. 167).

Moeller ha entrado en un diálogo sincero y apasionado con Nietzsche y reconoce su grandeza. El teólogo belga parece encomiar el elogio al heroísmo del filósofo alemán, y su crítica a una sociedad aburguesada, acomodada en los propios límites de su autocomplacencia. Pero Moeller, sin dejar de admirar a Nietzsche, lamenta la deriva de su humanismo sin Dios que le condujo a la locura:

[...] existe, pues, un valor eternamente humano en la llamada al heroísmo que resuena en los escritos de Nietzsche; si sería un error hacerle responsable de los excesos cometidos en su nombre [...], dicho valor humano aparece inseparablemente unido a la exaltación de Prometeo. Rousseau quiso ser Dios, serlo todo, pero, al menos, se sometía a las fuerzas misteriosas que Dios utiliza a veces para salvar. En cambio, Nietzsche pretende llegar a serlo solo, por voluntad. ¡Ah Nietzsche! De hecho, no somos de los que, para rebatirte, alegan la locura que te avasalló durante los diez postreros años de tu vida. Pero, después de haber hablado de la titánica exaltación de ese hombre que «quiso ser Dios sin Dios», ¿cómo no evocar, pero con piedad, con compasión, esa visión que de ti nos diste cuando, delirando, bajaste a la calle y, acercándote a un transeúnte le dijiste: «Sed dichoso; he tomado este disfraz de hombre, pero soy Dios»? No defendió la vida, sino la locura; y fue devorado, engullido, por aquel falso dios, por aquel ídolo que él mismo había creado» (Moeller 1946, p. 148).

El diálogo con el humanismo ateo encuentra su continuación cuando años más tarde, Moeller analice el ateísmo de Sartre. En él se realiza también un rechazo de la misma idea de Dios, en nombre de una autonomía radical, que se convierte en una voluntad «de ser dios sin Dios, de querer infinitamente sin querer el infinito» (Moeller 1955, p. 48). Las tesis de Sartre manifiestan una constante en la filosofía posterior: la necesidad de ser no un sujeto [pasivo] de la creación sino entrar en el ámbito del agente y creador del propio hombre; pero esta exaltación del hombre como sujeto activo deja a los demás hombres como sujetos pasivos del capricho humano. Como apunta Brague «el hombre abandona su lugar de sujeto de la creación para convertirse en objeto de ésta. Aparecen sujetos colectivos o virtuales a los que el hombre se somete al serles supuestamente inferior» (Brague 2016, p. 221). Una paradoja más del fracasado proyecto de la modernidad.

§ 8. Conclusiones

Nuestro trabajo sobre el humanismo de Moeller se ha centrado principalmente en los primeros años de su actividad intelectual cuyo primer fruto fue *Humanismo y santidad*. Después vendrán sus obras más conocidas: *Sabiduría griega y paradoja cristiana* y *Literatura del siglo XX y cristianismo*. La propuesta que avanzamos en este artículo es que las claves hermenéuticas para comprender el proyecto de toda su trayectoria se hallan contenidas en estos primeros años: concretamente en su formación en literatura clásica y en su investigación doctoral sobre la cristología de Calcedonia.

En primer lugar, es preciso subrayar en Moeller su formación académica en Letras clásicas, y su actividad docente en este campo durante más de doce años. Esta dedicación a la cultura griega le hace descubrir en ella valores verdaderamente humanos, insuficientes para el cristianismo, pero no por ello menos auténticos. Paradójicamente el itinerario vital de Moeller mantiene paralelismos significativos con el de Nietzsche quien comienza sus incursiones filosóficas a partir de su reflexión sobre la tragedia griega advirtiendo la tensión entre el espíritu apolíneo [la razón] y el espíritu dionisiaco [la fuerza de la pasión]. En *Humanismo y santidad* se puede pensar que el inmediato interlocutor de Moeller es el mundo griego, pero en el trasfondo se encuentra la interpretación de Nietzsche. A diferencia del filósofo alemán, Moeller ve en la sabiduría griega un anuncio de lo que el humanismo cristiano llevará a su plenitud: la verdadera humanidad del hombre, su auténtica realización se consume en la apertura a la trascendencia. La armonía entre las fuerzas racionales y volitivas, imposible en el mundo griego, es realizable en el cristianismo.

Junto a la formación clásica hay que destacar en Moeller su doctorado en Teología con una investigación centrada en las discusiones sobre la naturaleza humana de Cristo. Para Moeller este es el centro de la historia: la Encarnación del Verbo. La irrupción de Dios en la historia humana, con una existencia real en el tiempo, es auténticamente humana, sin menoscabar en nada su divinidad. Es más, la verdadera identidad humana sólo se esclarece desde el misterio de Cristo, como declaró solemnemente el Concilio Vaticano II en un texto que Moeller bien conocía.

[...] el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su

vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona (*Gaudium et spes*, n. 22).

En su análisis del humanismo griego Moeller destaca cómo la realización de lo humano se queda corta a pesar de mantener una noble aspiración a lo absoluto. La desmesura y el deseo de alcanzar lo que está más allá de sus fuerzas [lo que Moeller llama «romanticismo»] es lo que provoca la tragedia. Por eso, en el mundo griego hay una aceptación del destino: es preciso vivir moderadamente [el «clasicismo», para el teólogo belga] dentro de los límites que la naturaleza nos ha impuesto. Para el clasicismo precristiano, expresado en los poemas homéricos, la condición humana está sometida a la fatalidad del destino. La única solución posible consiste en limitarse a lo que depende de él mismo, es decir, a contentarse con lo meramente humano. El *héroe* griego, escoge lo más grande que hay en el hombre, lo más puro que en él alienta: la aceptación heroica de su destino.

La Encarnación es la línea divisoria: desde entonces ser plenamente hombre tiene un sentido distinto. Si no es posible ya, después de Cristo, hallar con medios humanos la armonía de los antiguos griegos es porque ese punto de equilibrio del hombre ha alcanzado un estadio más alto que el del dominio meramente humano. Con la apertura a la trascendencia que trajo el cristianismo es posible aspirar a ser plenamente humano precisamente superando lo meramente humano. Este es el humanismo cristiano que Moeller propone. Un humanismo que supera en Cristo la tensión en el hombre entre el clasicismo y el romanticismo.

En consecuencia, Moeller entiende por «humanismo» el desarrollo de los valores humanos *aquí abajo*. Y lo llama «cristiano» porque descarta no sólo el humanismo cerrado a la trascendencia, sino toda concepción religiosa que condene como malas o pecaminosas las realidades humanas [implícita referencia a Lutero]. En este sentido, Moeller indica dos formas de humanismo conciliables con el cristianismo: el «humanismo terreno», que sería el cultivo de lo humano por las fuerzas humanas, sin influencia directa del cristianismo, pero sin excluirlo [humanismo de la cultura griega]; y el humanismo propiamente cristiano, que se desarrolla bajo la influencia directa de la gracia, al cual, para distinguirlo del humanismo terreno, lo denomina «humanismo escatológico».

El «humanismo del *superhombre*» que propone Nietzsche, testimonia que hay en el hombre, junto al deseo de sabiduría moderada, la aspiración a lo absoluto; sin embargo, esta aspiración, sin el Dios de los cristianos, tiende a la disolución del hombre. «El hecho de que la aspiración a la grandeza heroica se

desequilibrio tan fácilmente en el romanticismo obedece a que la llamada a la santidad, a la divinización, que resuena en el mensaje cristiano, ha abierto tal abismo de deseos en el corazón del hombre que incluso cuando éste olvida o niega a Cristo, subsiste en él el impulso hacia lo absoluto [...]. El hombre ya no puede contentarse con satisfacciones limitadas» (Moeller 1946, p. 167). Además, el humanismo ateo que rechaza a Cristo para exaltar la libertad humana, acaba doblando su rodilla ante la necesidad fatal y el destino. Como recuerda Brague: «El destino triunfaba ya sobre los dioses de Homero. El cristianismo lo había exorcizado, y representaba, así, para el hombre antiguo una experiencia de liberación. [El destino] Retoma su cometido en el siglo XIX» (Brague 2016, p. 260).

A pesar de su fuerte carga teológica [cristológica, más concretamente] Moeller afirma su conciencia de estar haciendo filosofía, en tanto discurso racional acerca del hombre, aunque sus fuentes no sean los escritos académicos de los filósofos, sino los grandes relatos literarios de la Modernidad [Goethe, Dostoievski, Kafka, Proust, Unamuno, Nietzsche o Sartre]. Los griegos ya sabían que los mitos son cauces eficaces para llegar a conocer la médula espiritual del hombre. En el libro *Cultura y fe cristiana* que Moeller escribe en colaboración con Carlo Colombo afirmará:

Naturalmente la cultura, en cuanto conjunto de «obras» que reflejan experiencias humanas, no tiene sólo una dimensión retrospectiva. [...] «La literatura y las artes [...] se proponen expresar las disposiciones naturales del hombre, sus problemas y sus tentativas por conocerse mejor a sí mismo y al mundo, y por superarse; ponen todo su interés en descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, en presentar claramente las miserias y las alegrías de los hombres, sus necesidades y recursos, y en bosquejar un porvenir mejor a la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y lugares» [*Gaudium et spes*, n. 62] (Moeller 1969, pp. 56–57).

Es fácil advertir la mano del teólogo de Lovaina en estas palabras: la literatura expresa de manera no sistemática ni académica –si se quiere– pero no menos real, las hondas aspiraciones humanas, sus miedos y sus ilusiones, sus tentativas a veces fracasadas de conocerse mejor a sí mismo; y sobre todo sus anhelos de encontrar un poco de luz que oriente el camino a seguir.

REFERENCES

- BARING, Edward (2011). *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAGUE, Rémi (2016). *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Madrid: Encuentro.
- COLLEYE, Fernand (2007). *Charles Moeller et l'arbre de la croix: crise de l'Église et désarroi du monde: la vie d'un théologien du XXème siècle*, Paris: Editions Publibook.
- CRUZ, Alfredo (2007). *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Pamplona: Eunsa.
- DE LUBAC, Henri de (1990). *El Drama del Humanismo ateo*. Madrid: Encuentro. Traducción de Carlos Castro. Título original: *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Spes, 1943; (1967, 2ª edición corregida. Paris: Cerf).
- EMERY, Léon (1943). *Chefs-d'oeuvre: Introduction à l'humanisme*. Paris: Aubier.
- FEUERBACH, Ludwing (1998). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA Cuadrado, José Ángel (2010). «Humanismo». En: *Diccionario de Filosofía*, editado por Ángel L. González. Pamplona: Eunsa, pp. 536–542.
- GARCÍA Cuadrado, José Ángel (2016). «Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo». *Espíritu*, 65, pp. 407–432.
- GOETHE, Johann (1973). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- GONZÁLEZ Ruiz, José M. (1966). *El cristianismo no es un humanismo: apuntes para una teología del mundo*. Madrid: Península.
- HEIDEGGER, Martin (1947). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann. Seguimos la traducción al castellano: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- HERMANS, Francis (1962). *Historia doctrinal del Humanismo Cristiano*. 2 Vols. Valencia: Fomento de Cultura. Título original: *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien*. 4 Vols. Tournai–Paris: Casterman, 1947.
- HOUSSIAU, Albert (1986). «In memoriam Mgr Charles Moeller». *Revue Théologique de Louvain* 17 (2), pp. 253–257.
- JAEGER, Werner (1943). *Humanism and Theology*. Wisconsin. Marquette University Press. Citamos por la traducción de Alberto José Genty Tremont: *Humanismo y teología*. Madrid: Rialp, 1964.
- KING, William Peter (1931). *Humanism: Another Battle*. Line Nashville: Cokesbury Press.

- LABATE, Antonio (1992), «Nefalio», en Angelo di Berardino (ed.). *Diccionario Patrístico de la Antigüedad*. Vol. 2. Sígueme: Salamanca, p. 1506.
- MARITAIN, Jacques. (1936). *Humanisme intégral*. Paris: Aubier. Citamos por la traducción de Alfredo Mendizábal. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra, 2015.
- MERCIER, Louis J. A. (1933). *The Challenge of Humanism An Essay in Comparative Criticism*. New York and London: Oxford University Press/Humphrey Milford.
- MOELLER, Charles (1944–45). «Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI siècle en Orient: Néphalius d'Alexandrie», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40, pp. 73–140.
- MOELLER, Charles (1946) *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*. Tournai: Casterman. Citamos por la traducción de María Dolores Raich Ullán: *Humanismo y santidad. Testimonios de la literatura occidental*. Barcelona: Juventud, 1960.
- MOELLER, Charles (1948) *Sagesse grecque et paradoxe chrétien. Témoignages littéraires*. Tournai: Casterman. Citamos por la traducción de María Dolores Raich Ullán: *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Barcelona: Juventud, 1963.
- MOELLER, Charles (1953a). «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle», en Aloys Grillmeier; Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band I, Der Glaube von Chalkedon, Wurzburg: Echter-Verlag, pp. 637–720.
- MOELLER, Charles (1953b). *Littérature du XXe siècle et christianisme I*. Tournai: Casterman. Traducción de Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo I. El Silencio de Dios*. Madrid: Gredos, 1954.
- moeller, Charles (1953c). *Littérature du XXe siècle et christianisme II*. Tournai: Casterman. Traducción de José Pérez Riesgo y Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo II. La fe en Jesucristo*. Madrid: Gredos, 1955.
- MOELLER, Charles (1955). *Mentalité moderne et Évangélisation. Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Église*. Bruxelles: Éditions de Lumen Vitae. Citamos por la traducción de Enrique Martí Lloret: *Mentalidad moderna y Evangelización*. Barcelona: Herder, 1964.
- MOELLER, Charles (1957). *Littérature du XXe siècle et christianisme III*. Tournai: Casterman. Traducción de Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo III. Esperanza humana*. Madrid: Gredos, 1958.

- MOELLER, Charles (1960). *Littérature du XXe siècle et christianisme IV*. Tournai: Casterman. Traducción de Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo IV. La esperanza en Dios nuestro Padre*. Madrid: Gredos, 1960.
- MOELLER, Charles (1963). «Imágenes del hombre en la Literatura Contemporánea». En: *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, editado por Adolfo Muñoz-Alonso. Madrid: Servicio español del profesorado del movimiento, pp. 31–47.
- MOELLER, Charles (1968). *L'élaboration du schéma. L'église dans le monde de ce temps*. Tournai: Casterman.
- MOELLER, Charles (1969). En colaboración con Carlo Colombo. *Fede cristiana e cultura contemporanea*. Roma. Citamos por la traducción de J. J. Ferrero y J.J. Salinas: *Cultura y fe cristiana*. Bilbao: Paulinas, 1969.
- MOELLER, Charles (1975). *Littérature du XXe siècle et christianisme V*. Tournai: Casterman. Traducción de Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo V. Amores humanos*. Madrid: Gredos, 1975.
- MOELLER, Charles (1993). *Littérature du XXe siècle et christianisme VI*. Paris: Artel. Traducción de Soledad García Mouton y Valentín García Yebra: *Literatura del siglo XX y cristianismo VI. Exilio y retorno*. Madrid: Gredos, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Así habló Zaratustra; Más allá del bien y del mal; La genealogía de la moral; El crepúsculo de los ídolos; El anticristo*. Madrid: Gredos.
- PABLO VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes* (1965).
- PRIETO, José María (1979). «Humanismo: I. Filosofía». En: *Gran Enciclopedia Rialp*. Tomo 12. Madrid: Rialp, pp. 220–222.
- REALE, Giovanni; Antiseri, Dario (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II. Barcelona: Herder.
- SARTRE, Jean-Paul (1946). *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Nagel. Seguimos la traducción al español: *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 1989.
- SIMONETTI, Manlio (1992). «Neocalcedonismo», en Angelo di Berardino (ed.). *Diccionario Patrístico de la Antigüedad*. Vol. 2. Sígueme: Salamanca, pp. 1507–1508.
- URABAYEN, Julia (2010). «El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto». *Revista Estudios de Filosofía* (41), pp. 35–59.



NOTES ON CONTRIBUTORS

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO es Profesor Ordinario de Antropología Filosófica en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, España. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Navarra. Su investigación se centra en la escolástica española del siglo XVI y XVII (La Escuela de Salamanca) y el concepto de humanismo. Es autor de *Grandeza y miseria humana. Una lectura del diálogo de la dignidad del hombre* (Eunsa: Pamplona, 2013); *Filosofía de la persona* (Eunsa: Pamplona, 2017), *Antropología filosófica* (Eunsa: Pamplona, 2019, 7ª edición); y numerosos trabajos centrados en la filosofía española renacentista y barroca.

CONTACT INFORMATION

Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Campus Universitario, 31009 Pamplona, Navarra, Spain. e-mail (✉): jagarcia@unav.es · iD: <https://orcid.org/0000-0002-6881-5981>

BOLIVAR BATALLAS VEGA es Doctorando [≈ CPhil] en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, España.

CONTACT INFORMATION

Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Campus Universitario, 31009 Pamplona, Navarra, Spain. e-mail (✉): bbatallasv@alumni.unav.es

HOW TO CITE THIS ARTICLE

García Cuadrado, José Ángel and Batallas Vega, Bolivar (2019). «Cristianismo y Literatura: La idea de humanismo en Charles Moeller». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 00–00.