

RELIGIÃO O INSTRUMENTO DE LIBERAÇÃO?

RELIGION: OPIO O INSTRUMENTO DE LIBERAÇÃO? RUBEM ALVES



RELIGION:
OPIO O INSTRUMENTO DE LIBERACION ?

RUBEM A. ALVES

PROLOGO
JOSE MIGUEZ BONINO



BIBLIOTECA MAYOR

**BIBLIOTECA
COMUNIDAD**

Edición a cargo de

Julio de Santa Ana

Traducción directa de

Rosario Locante

Carátula:

Enrique Pérez Fernández

Horacio Añón

Derechos para la lengua española
adquiridos por

© TIERRA NUEVA

Constituyente 1460

Casilla Correo 20

Montevideo - Uruguay

Queda hecho el depósito que marca la ley



PROLOGO

JOSE MIGUEZ BONINO

La Iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro siglos y medio de Catolicismo Romano y uno de Protestantismo no han producido el mínimo de pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres.

La escasa literatura producida hasta hace pocos años no ha hecho más que traducir, reproducir o imitar la de otras latitudes como si no hubiera nada en el hombre y la circunstancia latinoamericanos que evocara aunque más no fuera un vocabulario nuevo para comunicar el mensaje de Cristo.

La falta de una teología en un continente en el que la Iglesia ha dispuesto de tan amplia base humana no puede menos que resultar sintomática. ¿Dónde está el vigor y la creatividad que dejó huellas imborrables en la cultura y el pensamiento en cada crisis histórica a partir del primer siglo? ¿Qué ha pasado con la Iglesia de Orígenes y Agustín, de Tomás y Calvino, del Puritanismo o Pascal? Con la excepción de tímidos intentos aislados y periféricos, ni las crisis de la conquista y la colonización, ni las de la independencia y las nacionalidades latinoamericanas han evocado una interpretación teológica.

Nos hace falta una interpretación de la historia del cristianismo en América Latina que permita entender este hecho curioso. Permitásenos sugerir una hipótesis: ni el Catolicismo Romano ni el Protestantismo han tenido (como

iglesias) el arraigo necesario en la realidad humana latinoamericana para alumbrar un pensamiento creador. En otros términos, ambas iglesias han permanecido marginales a la historia de nuestros pueblos. La hipótesis puede parecer más verosímil con respecto al Protestantismo que al Catolicismo Romano. El primero, en efecto, representa una corriente cristiana originada en otro mundo cultural (básicamente el norte de Europa y los Estados Unidos de N. A.), minoritario y reciente en nuestro continente y cuyas comunidades han mantenido cierta marginalidad. Se sumó, es cierto, al proceso histórico de negación de la tradición colonial e incorporación de América Latina al mundo cultural (y económico) del liberalismo, pero utilizó para ello como vehículo el pensamiento anglosajón en que se había forjado, no sintió la necesidad de repensar una herencia ideológica que le parecía perfectamente acorde con las necesidades de la situación. La crisis sólo se le presentaría con la toma de conciencia de la bancarrota del proyecto liberal-capitalista en América Latina.

La explotación de la hipótesis es más compleja con respecto al Catolicismo Romano —y escapa a las posibilidades de este breve ensayo. Creo, sin embargo, que no sería difícil probar que el antinatural intento de importar la Iglesia Católica española (íntegra con estructura, ritos, fiestas, lenguaje y hasta vestimenta y folklore) a América Latina, sumado a las circunstancias geográficas e históricas que condicionaron la implantación del cristianismo en estas tierras condujo a un verdadero divorcio entre la religiosidad popular (un fenómeno necesariamente sincrético y ambivalente que se reflejó en la "fiesta", el "padrinazgo", el folklore y otros fenómenos religiosos populares) y la Iglesia con su jerarquía, su dogma y su liturgia. Estas, pues, nunca fueron fecundadas por aquélla ni la primera interpretada por la segunda. En consecuencia, hubo una religiosidad popular sin articulación teológica por una parte, y una teología transmitida, que correspondía a una religión

puramente formal para nuestro pueblo y que vivía por lo tanto ajena a la historia.

La explicación puede resultar insuficiente o inadecuada. El hecho, sin embargo, permanece: América Latina no ha producido teólogos ni teología. Parecería, sin embargo, que la situación comienza a cambiar. Una incipiente producción teológica asoma a los escaparates de nuestras librerías y algunos nombres latinoamericanos se mezclan con los europeos en las páginas de las revistas y publicaciones teológicas extranjeras. Creo que se da aquí en reverso la hipótesis que adelantábamos para explicar el fenómeno de ausencia. Una doble dinámica, en efecto, ha ido conduciendo en estos últimos años a los cristianos de América Latina a tomar conciencia de su *locus* geográfico e histórico, a situarse. Esta doble dinámica (que tampoco podemos ahora detallar) es, por una parte, la crisis de nuestra sociedad, de la que muchos cristianos —con sus coetáneos en la universidad— toman aguda conciencia, y por otra, el impulso de una teología (bautizada a veces de "encarnada", "teología de las realidades terrestres", etc.) que, fundamentándose en un reencuentro con el pensamiento bíblico, ha redescubierto la vocación histórica, terrenal, humana de la fe cristiana.

Cuando la conciencia cristiana despierta a la importancia de su *locus* geográfico e histórico, la cuestión de la misión de la Iglesia se torna impostergable y acuciante. Un cristiano "historizado" en la América Latina del siglo XX no puede conformarse con las respuestas supuestamente intemporales y estereotipadas de los manuales de escuela —cuya vinculación a ideologías y cosmovisiones políticas y filosóficas perfectamente datables muy pronto descubrirá—. Le resulta imperioso saber cómo se vincula su fe con "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias" de su pueblo, "sobre todo de los pobres y de cuantos sufren". Más precisa y concretamente, resulta perentorio para tal cristiano entender la relación de la fe y la comunidad cristiana al proyecto de liberación —y las transformaciones es-

estructurales que requiere— del hombre latinoamericano. Lo demandan a la vez la realidad de la que participa y la fe que profesa.

Esta demanda choca de inmediato con una comprobación: la comunidad de fe no ha participado ni participa activamente de ese proyecto de liberación. Su historia está —de diversas maneras— estrechamente vinculada a las estructuras de opresión y alienación y sus actividades presentes tienden en más de un sentido a continuarlas y reforzarlas. Sus estructuras, su conciencia de sí, sus valores y modelos, su lenguaje, no corresponden a un proyecto liberador. Se hace urgente, pues, una doble tarea: la crítica de la Iglesia que es y la liberación de la misma para una nueva misión. La articulación coherente de esta doble tarea es el ámbito de servicio del teólogo.

Creo que es en la perspectiva que describimos más arriba donde es necesario ubicar la obra de Rubem Alves que presentamos. Es su tesis doctoral para el correspondiente grado teológico y debe ser entendida como un *opus* científico, a saber la exploración rigurosa y sistemática de un problema. El problema, creo, es el que hemos señalado ya. La obra de Alves se incorpora, por una parte, a una creciente literatura ensayística engendrada por esta problemática. Pero a la vez se constituye en la primera obra protestante que asume esta problemática en un proyecto científico estricto, brindando un aporte íntegro y sintético. En tal sentido debemos saludar esta obra con alegría. Me parece evidente que el diálogo con esta obra de Alves y en torno a ella debe constituir un núcleo central del esfuerzo teológico latinoamericano presente. Por eso acepté agradecido la oportunidad de escribir estas páginas introductorias.

¿Podemos definir más precisamente el proyecto de Alves? Entramos ahora en el accidentado terreno de la comprensión de un texto, y será bien que todo lo que sigue en esta sección sea leído bajo la estricta condición: "Si lo entiendo bien...". Esta es la primera demanda de un diálogo genuino.

Si entiendo bien, pues, el propósito último de Alves está dirigido a la liberación de la comunidad de fe para su participación en el proceso de liberación histórica del hombre. En realidad, este no es un mero proyecto teórico; hay, de hecho, grupos de cristianos que van descubriendo esta vocación y con ella una nueva manera de "leer" la Biblia y la doctrina de la Iglesia, una nueva forma de "hablar"; en síntesis, un nuevo "lenguaje" que se gesta en la experiencia histórica concreta, pero que se reconoce como el lenguaje de la misma comunidad histórica del Antiguo y el Nuevo Testamento. Se trata, pues, de clarificar y articular este lenguaje, que es lo mismo que esclarecer el contenido de la nueva conciencia que este lenguaje expresa y crea. Aunque es evidente que Alves refleja una problemática forjada en la matriz de la historia latinoamericana, su obra se presenta en el contexto de la situación teológica universal, como un diálogo teológico histórica y geográficamente extendido. En esto cumple, creo, la condición de una "teología latinoamericana" en el sentido valedero del término, a saber, insertada en una situación y experiencia histórica particular, pero desarrollada en el ámbito total del discurso teológico. Otro "autoctonismo" sería artificial o simplista.

Es evidente que la exploración de este nuevo lenguaje exige dos perspectivas de enfoque: la que surge de la relación del mismo con su circunstancia histórica presente y la que se abre en la consideración de su "memoria", es decir, de la relación de este lenguaje con la comunidad de fe en su origen y tradición. Metodológicamente, Alves escoge para este fin dos parámetros: el lenguaje de la búsqueda humana de liberación, del compromiso con la libertad histórica del hombre, de la apertura del futuro del hombre, el *mesianismo humanista*, y el lenguaje de la experiencia de liberación de la comunidad de fe, el lenguaje del éxodo, *humanismo mesiánico*. En la convergencia crítica de estos dos focos se ha de manifestar el genuino proyecto de

liberación, el sentido de la comunidad de fe y a la vez el sentido de la existencia histórica.

¿Cómo convergen estos dos parámetros? Nuevamente, si entiendo bien, en su radical criticidad, en su insobornable negación de "lo que es", en su negativa a dejarse determinar por el precedente y amoldar por la realidad presente: "El futuro renovado no debe alcanzarse por medio de la lógica immanente en los hechos dados del actual estado de cosas;" el humanismo político "niega el carácter divino y final de una lógica de hechos". En la dimensión teológica es la experiencia paradigmática del "éxodo" la que expresa esta radical criticidad. Dios se revela en ella como el poder de la liberación que niega la imposibilidad objetiva y subjetiva de liberación que conformaban la situación "dada" del pueblo israelita. Para la Biblia, Dios no es el eterno Presente que hace irrelevante la marcha de la historia ni la razón que permite entender —y por consiguiente aceptar— las cosas como son, sino la libertad que interviene en la historia para impedir que el pasado determine al futuro, la libertad que impregna la historia y la hace grávida con una posibilidad discontinua, el subversor del 'statu quo'.

Pero ni el humanismo mesiánico ni el mesianismo humanista conciben el principio crítico en aislamiento, como la totalidad, sino como el medio necesario —e inherente— en la gestación de un futuro de liberación *para el hombre*. Alves entreteje como un permanente motivo de su obra la feliz expresión de Paul Lehmann "hacer y mantener humana la vida del hombre en el mundo". En este propósito convergen positivamente ambos movimientos —el humanista y el mesiánico. En una sección, Alves señala que la liberación está al servicio de la vida, Dios se hace solidario con el hombre; su libertad es libertad para la historia de los hombres. Aquí, apartándose del pensamiento futurizante de Moltmann (y Bloch), con el cual está estrechamente emparentado, nuestro autor inserta su teología en la situación presente de opresión, de sufrimiento del hombre. La

liberación no es simplemente una historia que irrumpe desde el futuro totalmente inconexo con el presente: es el proyecto que surge de la disconformidad que engendra el dolor del presente, y al que la libertad de Dios abre un futuro en el que el hombre penetra con su acción.

La esfera de esta acción no ha de darse ni en la subjetividad del individuo —la huida existencialista de la historia de los hombres —ni en la construcción de un futuro de bienestar— la huida tecnológica de la libertad y por consiguiente de lo humano— sino en la política, entendida como la acción humana que concreta un proyecto de humanización en el futuro histórico. Aquí, sin embargo, se introduce una tensión entre los dos lenguajes, el humanista y el mesiánico. Para el primero la política es una posibilidad exclusivamente humana: la liberación del hombre por el hombre solamente. Para el segundo, hay una política de Dios, que manifiesta en el éxodo: la conciencia de Israel no es simplemente la de liberarse sino la de ser liberados —el futuro cerrado objetiva y subjetivamente (la opresión de Egipto y la "conciencia esclava" del pueblo) es abierto por un Dios que se muestra libre de la historia (a saber, de sus determinismos) y para la historia. Al hacerlo, hace posible la política humana, le abre campo, introduce una cuña en la que se inserta una obra humana creadora. El humanismo concluye, de otra manera en la desesperación y el cinismo, porque, cada vez en forma creciente, la opresión somete la conciencia y borra el horizonte de la esperanza. Dios como futuro de libertad y libertad para el futuro hace posible el proyecto liberador aún en las condiciones humanas más desesperadas. La esperanza cristiana, lejos de sustituir la acción política, compromete al hombre a obrar en el presente de los hombres oprimidos en vista del futuro prometido. Este es el lenguaje del Evangelio.

Estos párrafos no pretenden agotar la riqueza de esta magistral meditación teológica sobre la liberación y la esperanza. Más bien espero que, al mostrar inconexiones, al dejar preguntas sin responder, mi "comprensión" de Alves

lleve al lector a profundizar su lectura y su propia comprensión, a hacer sus propias preguntas y comprometer su propia interpretación. Pues la obra que nos aguarda —o que hemos leído— no es un tratado tanto como una invitación, o para ser más leales, una “provocación”.

Al cerrar estas páginas —no hay porqué detener más al lector— sólo quisiera responder “provisoriamente” a esa provocación con mis propias preguntas, que se me hacen tanto más urgentes en cuanto no miro la obra de Alves como un ejercicio intelectual sino como un llamado a la conciencia cristiana a asumir su verdadera vocación. En ello, estoy seguro, él ha asido el nudo fundamental del pensar teológico, significativo para nuestra época y nuestra situación. Mis preguntas no van dirigidas, pues a su proyecto, sino —con las debidas licencias gramaticales— en su proyecto, asumiéndolo, si se me permite el atrevimiento, como propio. Pero por eso, estas preguntas se me hacen más irrefrenables e inquietantes, en tanto me interrogan a mí mismo.

Una parte de mi inquietud tiene que ver con el parámetro “secular” que Alves ha escogido, al que llama “humanismo político” o “mesianismo humanista” y que está evidentemente vinculado con el análisis de Marcuse de la situación histórica actual y con formas de pensamiento afines. Es evidente que esta predilección por el “marxismo esotérico” sobre el “ortodoxo” como interlocutor tiene que ver con la perspectiva humanista del primero y con la crítica del cientifismo o tecnologismo del segundo. Estos elementos positivos no los pongo en duda. Pero me pregunto si no hay una acechanza oculta en privilegiar esta forma de pensamiento y permitirle dictar los términos de nuestra meditación teológica y de nuestro compromiso político. La pregunta podría formularse desde dos perspectivas distintas. Una es la que nos ofrece nuestra ubicación en el tercer mundo: ¿no surge el renacimiento del “marxismo esotérico” de la situación de los países “desarrollados” (del primer y segundo ‘mundos’), donde la creación de una so-

ciudad tecnológica de bienestar obliga a imposter la lucha por la liberación humana en el plano de la contestación intelectual? ¿No es la nuestra una situación muy distinta, en la que la ‘humanización’ requiere un planteamiento más elemental y ‘materialista’, que incorpore eficazmente la racionalidad política, científica y tecnológica sin la cual la liberación puede transformarse en un mero juego dialéctico? En otros términos, ¿no es Marcuse un vino demasiado embriagante para nosotros —especialmente para los teólogos— que puede hacernos olvidar que nuestro problema no es solamente prevenir que la opresión tecnológica nos unidimensionalice, sino planear, organizar y llevar a cabo, en medio de condiciones objetivas de creciente opresión, un cambio de estructuras políticas y económicas que den a nuestros pueblos el mínimo de comida, vestido, techo y trabajo sin el cual no se puede ser hombre en ninguna dimensión? Temería que una unilateral concentración en la dialéctica formal de la liberación nos distrajera o nos eximiera de la preocupación concreta con los aspectos más banales, sórdidos, mediatos (relativos a medios) de una lucha que se presenta larga y compleja. La otra perspectiva de la pregunta, que es su faz teórica, sólo puedo enunciarla aquí, pues me falta tiempo y competencia para profundizarla. ¿No corre el pensamiento escogido como interlocutor el riesgo de superar demasiado pronto el ‘materialismo’ dialéctico y revertir a la ‘dialéctica’, es decir, dejarnos nuevamente con las aporías del idealismo hegeliano y la consiguiente incapacidad para operar en la dinámica concreta de la historia de los hombres? ¿Y no es ese un riesgo particularmente peligroso para el teólogo, secularmente culpable de atribuir a las ideas una exagerada importancia? Yo sé bien que ésa no es la intención del autor, y hallo en el libro que leemos diversas líneas y argumentos que protegen contra esta desviación. Sólo que me pregunto si son suficientes y si están adecuadamente entroncados con la perspectiva global de la obra.

La otra pregunta tiene que ver con el paradigma teo-

lógico escogido —el éxodo como punto de partida de la conciencia y el lenguaje de la fe— y la interpretación de ese paradigma. ¿Es suficiente el éxodo como puerta de entrada a la conciencia y el lenguaje de la fe? Es evidente que, con esta elección, Alves opta, con la línea dominante de la teología protestante contemporánea, por una interpretación temporal, crítica, secular del mensaje cristiano, por lo que podría llamarse el “profetismo bíblico”. Difícilmente podría negarse que hay también en la Biblia una línea “sacerdotal” que podríamos denominar religiosa, confortante, transtemporal (o al menos relativizadora de la mudanza temporal). ¿Basta con decir que la primera representa lo original del mensaje bíblico y la segunda una “intrusión” irrelevante? ¿Se trata simplemente de una opción? ¿O hay la posibilidad de concebir una relación de ambas líneas, destacando la prioridad de la primera sin descartar la significación subordinada de la segunda? ¿No se da ya esta última solución en los propios profetas? Las últimas secciones del libro de Alves, con su exaltación de la vida y el cuerpo, la celebración y el gozo, parecerían reclamar esta vinculación, pero no me parece claro cómo se inserta en la línea ascética que domina toda la presentación con su eje en el ‘éxodo’. Se pregunta uno entonces si la interpretación crítica del éxodo como diástasis, cesura, ruptura es suficiente. ¿Es el Dios del éxodo solamente el Dios del futuro? ¿No es la comida pascual, con toda su significación ‘religiosa’, parte del éxodo? ¿no lo es también la ‘presencia’ de Dios —la nube de día y la columna de fuego por la noche? ¿no incluye el ‘pacto’ que media la humanización por una ley (institución) que regula el futuro? Se trata, en verdad, de la pregunta si toda la ética de la fe puede derivarse exclusivamente del paradigma de la liberación. Valdría la pena en este punto entablar una conversación sobre la interpretación de la creación y de la cristología. En el primer caso, me parece que el paradigma escogido por Alves —y su interpretación del mismo— lo llevan a interpretar la creación exclusivamente como el ‘ex-

nihilo’, la libertad que hace surgir lo que es de lo que no es, una acción que se refleja en la ética como el llamado a violar el caos de la opresión por la libre acción creadora de futuro. ¿Pero no hay también un momento de ‘orden’ en la creación, una regularización y una ordenación que hace que, ‘desde la creación’, toda acción ética deba ser entendida, no solamente como violación del caos, sino como restauración del orden creado? ¿no hay una sumisión a la creación tanto como una subversión del caos en la acción libertadora y humanizadora? De no ser así, en lo teológico, corremos el peligro de identificar creación y pecado, y en lo ético y filosófico, a restar toda base y significado al pensamiento y la acción científicos, ya que éstos sólo pueden crear extrapolando a partir de la experiencia y supuesta cierta regularidad. La cristología, nuevamente, me parece bordear el riesgo de cierto docetismo: ¿no es este Jesucristo de Alves demasiado parecido —*mutatis mutandis*— a aquel del Barth temprano que caía sobre la historia como una bomba, sin dejar otra señal que el hoyo de la explosión —una apertura en la historia, que tal vez puede reproducirse en otras posteriores en que se actúa su presencia resucitada? ¿pero cuál es el carácter de su humanidad? ¿qué rostro tiene la humanización que se ofrece en él y con él? ¿o debemos simplemente darle el rostro que el hombre que sufre —el crucificado— tenga en nuestra situación particular, y concebir concretamente el contenido de la humanización en términos de la superación de la particular ‘cruz’ que hoy podamos percibir? Pero en tal caso ¿qué hay de la concreta encarnación en la historia de Jesús de Nazaret? Estas preguntas no son presentadas como alternativas, en primer lugar, porque creo que, en términos de la estructura básica del proyecto teológico, las líneas señaladas por Alves apuntan en la dirección correcta, y luego, porque tengo conciencia de los riesgos envueltos en las acotaciones que presento. Pero sí creo que son preguntas que, en esta u otra forma han de ocuparnos en el diálogo teológico que el libro que presentamos debe poner en marcha —o

cuando menos levantar a un nuevo nivel— entre nosotros. He optado por dar a estas páginas de introducción este carácter de conversación fraternal y polémica, porque me ha parecido que es el único que corresponde a la vez a la naturaleza de la obra —apasionada en su rigor y rigurosa en su apasionamiento— que Alves nos ha ofrecido y a la relación personal de amistad y compañerismo que me une a él y que ha anudado y reanudado muchos de estos temas en conversaciones personales y epistolares a lo largo de los tres últimos años —conversaciones que han sido para mí algunos de los momentos más gratos y estimulantes en esta un tanto extraña y solitaria —algunos dirían anacrónica— vocación teológica que nos une. Espero que estas páginas inviten al lector a sumarse a esta conversación— y al proyecto de fe y liberación que la motiva y que intenta servir.

INTRODUCCION

Las reflexiones que el lector encontrará en las páginas siguientes no deben entenderse como una idea nueva, o hipótesis creada o adelantada por el autor. Al menos no he intentado que así sea. Mi propósito es mucho más modesto. He procurado simplemente explorar de una manera crítica los elementos y las posibilidades de un lenguaje nuevo que algunos grupos cristianos han intentado aprender.

Este lenguaje se está creando dentro de una situación histórica. El punto de partida y locus de mis reflexiones son, como corresponde, radicalmente históricos. No puedo, por lo tanto, justificar "in abstracto" o "a priori" las reflexiones que ofrezco, ya que nacen de una situación que no se puede justificar en ese terreno. Mis exploraciones teológicas tienen la intención de no ser más que una expresión de participación en una comunidad Cristiana, que lucha por descubrir como hablar fielmente el lenguaje de la fe dentro del contexto de su compromiso con la liberación histórica del hombre.

Como estas reflexiones son producto de mi situación histórica relativa y provisoria, participan de ese mismo carácter provisorio y relativo. Deben por lo tanto permanecer inacabadas y abiertas. Otro, en una situación histórica diferente, podría tener una interpretación diferente. No puedo decir que mi experiencia histórica sea más verdadera que la suya.

Está siempre implicado el elemento de compromiso y opción personal, el riesgo de la fe.

Es evidente que el compromiso histórico tiene una importancia decisiva sobre la interpretación.

Trato de comprender lo que está sucediendo tomando como perspectiva al momento presente. Es desde este mismo presente que leo mi pasado. Este compromiso con el presente es el centro desde el cual los horizontes del presente se funden con los del pasado, proporcionando así el contexto para explorar los horizontes del futuro. El mismo material bíblico desde una perspectiva diferente podría probablemente ser interpretado de manera diferente. La exégesis se realiza siempre desde la posición relativa de cada uno en la historia. Podríamos preguntar, con Kierkegaard: ¿Dónde es que estamos fuera de nuestra propia existencia? Dónde es que podemos pensar: "sub specie aeternitatis"? No existe tal lugar.

Por lo tanto comienzo por lo que está sucediendo ahora dentro de algunas comunidades cristianas. Pero mi punto de partida es también mi propio destino. Estas reflexiones se han encarado en consideración a lo que está sucediendo. No intentan ser nada más y nada menos que reflexiones en el camino, nada más y nada menos que una simple acotación al servicio de la aventura en marcha de la creación de un futuro nuevo.

EN BUSQUEDA DE LA LIBERTAD

UNA CONCIENCIA EN PROCURA DE LA LIBERTAD: EL HUMANISMO POLITICO

El hombre es un ser histórico. No nace en el mundo de las cosas, de las personas y del tiempo como un producto acabado. Su ser no tiene prioridad sobre la historia. Se convierte en lo que es a través de la historia de sus relaciones con su medio ambiente. No es, por lo tanto, simplemente un ser *en* el mundo; viene a ser un ser *con* el mundo. El hombre y el mundo no se encuentran como dos entidades extrañas que casualmente se relacionan por *contacto*; como la mente o el ego que informan simplemente de lo que se sitúa frente a ellos, es decir, la materia.

Si así fuera el hombre sería capaz de percibir al mundo, podría tomar instantáneas de éste como una cámara fotográfica. Pero quedarían permanentemente ajenos el uno para el otro. El hombre no podría ser receptivo al mundo. No podría ser penetrado, transformado, creado por éste. Y el mundo, de igual forma, no podría volverse más humano. El hombre podría conocer y manipular al mundo pero éste no podría recibir la impronta de lo humano. El hombre cambia porque no es una mónada. Es receptor. Debido a esta condición él puede responder y no solamente reaccionar. *El reaccionar* se encuentra dentro de la esfera de lo biológico. *El responder* sin embargo, pertenece a la esfera de la libertad. El hombre responde porque descubre su mundo como un mensaje dirigido a él, como un horizonte

hacia el cual puede proyectarse. Y cuando responde, el mundo se vuelve diferente. Se vuelve histórico. Cesa de pertenecer a la esfera aislada de la naturaleza y porta ahora, la imagen de la libertad. Y en este preciso acto el hombre se torna histórico porque se vuelve diferente. El hombre, después de su respuesta, no es el mismo que antes. Tanto el hombre como el mundo en el campo de la historia permanecen mutuamente abiertos ya que las posibilidades de las relaciones entre ellos son inagotables.

El lenguaje del hombre es el espejo de su historicidad. No emerge solamente del metabolismo que prosigue entre él y su mundo pero se pronuncia como respuesta a las situaciones concretas en que se encuentra. Es obvio que el lenguaje no es siempre la expresión de la historicidad del hombre. A menudo, es simplemente un conjunto de símbolos que taquigráficamente describen la conducta de la naturaleza, o que meramente exponen lo que ha sucedido. Al igual que una película, después del montaje, reproduce el mundo objetivo de las cosas en una dimensión diferente, así el lenguaje puede funcionar como el resultado organizado de las instantáneas que el hombre obtiene del mundo. Contiene la interpretación que el hombre hace del mensaje y el desafío de su mundo y expresa la respuesta del hombre a este mensaje y desafío. Manifiesta desde adentro, a través de sus ojos, cómo se comprende a sí mismo en este mundo, lo que cree ser su vocación, su hogar, sus posibilidades, su dirección y su función en su mundo.

El lenguaje histórico no puede estabilizarse. Permanece permeable, así como la conciencia e historia del hombre. No puede ser, por lo tanto, reducido a una serie de símbolos matemáticos o a-históricos. El lenguaje se renueva de la misma manera que el hombre se redescubre y se crea nuevamente, redefiniendo el conocimiento que tiene de sí mismo y su vocación. Al igual que el hombre, permanece en continuo cambio. Se ve

esto claramente cuando comparamos el lenguaje de la adolescencia con el lenguaje adulto. El lenguaje del período adolescente es como un río, fluido, plástico en un proceso interminable de creación de nuevas palabras y de abandono de las viejas. Su carácter efímero indica el ritmo de la experiencia adolescente, el violento proceso de cambio, el esfuerzo de liberarse de viejos valores, la búsqueda de nuevos significados, la ausencia de fijación en beneficios del pasado. Es un lenguaje que representa una búsqueda. El lenguaje de los adultos, tiende a ser, por el contrario, un lenguaje de aquellos que ya se han encontrado, que se han estabilizado, si no emocionalmente a lo menos como integrantes de su sociedad, cuyo lenguaje adoptan. Indica, por lo tanto un tipo diferente de experiencia que difícilmente puede definirse como búsqueda.

El lenguaje determina los límites de una comunidad en el grado que expresa y define una cierta experiencia. Una comunidad depende para su existencia como tal del sentido que tenga de una experiencia común, de una autocomprensión similar, de una dirección compartida. Los hombres cuando hablan un lenguaje común se reconocen como partícipes en una comprensión común del mundo, destinados para una misma empresa y unidos en una vocación común hacia ella. Pero el lenguaje separa al hombre al mismo tiempo que crea la comunidad. Ebeling acota que "el lenguaje que hace posible la comprensión en un hombre la impide en otro. El lenguaje crea simultáneamente comprensión e incompreensión, une y separa" (1). Indica la tensión que existe entre una comunidad que ha tomado una decisión respecto a su vocación en el mundo, y todas las otras comunidades que están o indiferentes u opuestas a su "preocupación última".

(1) Gerhard Ebeling, *The Nature of Faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, p. 187.

La aparición de un lenguaje renovado anuncia, por lo tanto, la introducción de una experiencia diferente, una nueva auto-comprensión, una nueva vocación y por lo tanto un hombre y una comunidad distinta, un nuevo sujeto. La comunidad renovada se distingue de la antigua a través de su lenguaje, expresivo de la conciencia peculiar que tiene de sí misma. Palabras nuevas son creadas y nuevos significados son dados a las palabras antiguas. Este nuevo sujeto se hace presente en la historia a través de su lenguaje. Dialogar con este hombre, y responder a la nueva realidad que representa, es una ocasión de cambio para el que responde. Uno no puede responder sin cambiar. Si uno no cambia es porque se ha helado y cristalizado y cesó de ser histórico.

Contemplamos hoy el nacimiento de un nuevo tipo de conciencia y oímos su lenguaje nuevo. Un lenguaje renovado, como ya hemos indicado debido a que expresa un cierto tipo de experiencia, y determina una comunidad. Esta nueva conciencia y este nuevo lenguaje por lo tanto, anuncian el nacimiento de una nueva comunidad. Nos referiremos a él, a manera de ensayo, como el "proletariado mundial". Es obvio que la palabra "comunidad" no es totalmente adecuada para describir el "proletariado mundial". A pesar de esto la utilizaremos para indicar que, aunque hay una gran variedad de elementos que separan a los que hablan el nuevo lenguaje, el hecho de que están unidos por una comprensión común de su experiencia histórica y por una estructura de la conciencia, subsiste.

Es de suma importancia tener en cuenta que el tema de nuestra exploración no es el mundo, donde se halla esta conciencia, si no la manera cómo esta conciencia se comprende a sí misma en el mundo. La palabra "PROLETARIADO" no se emplearía especialmente como descriptiva de las relaciones y estructuras objetivas desde el punto de vista social, económico y político, sino más bien como descriptivas de una

conciencia que se entiende como *proletaria* en el mundo en que se halla. Nos ocuparemos de la descripción de esta conciencia y no de una exploración científica y crítica de sus reclamos. Más aún, no sugerimos que siempre el desposeído tiene una conciencia proletaria, ni que esta conciencia puede surgir solamente del proletariado. Puede encontrarse, por un lado, entre grupos de estudiantes de naciones opulentas, que pertenecen económica y socialmente a las regiones desarrolladas del mundo, y no surgir por el contrario, en aquellos que pertenecen a los grupos marginados desde un punto de vista económico y social. Cuando nos referimos al "proletariado mundial" tenemos in mente una nueva conciencia, una nueva autocomprensión, que habla un lenguaje renovado, y tiene un sentido específico de vocación. Más aún, al referirnos al proletariado mundial indicamos que esta conciencia se ha convertido en un fenómeno ecuménico que agrupa seres del Tercer Mundo con los negros, los estudiantes y con otros grupos de naciones desarrolladas. Esta conciencia no tiene, pues, límites nacionales, económicos, sociales o raciales.

La primera asociación que la palabra "proletariado mundial" nos trae a la memoria es la pobreza. Pensamos en las masas de trabajadores que vivieron en condiciones infrahumanas en los primeros países que pasaron por la revolución industrial. Este es un buen comienzo, porque parece que esta conciencia surgió primero entre los que descubrieron este hecho básico de sus vidas: su pobreza. El conocimiento de este hecho llevó a muchas naciones pobres a llamarse el "Tercer Mundo". La expresión "Tercer Mundo" es un rechazo a ser clasificado ideológicamente por la guerra fría. No pertenecían a ninguno de los dos mundos: Este y Oeste. El suyo era un "Tercer Mundo", un mundo de pobreza, un mundo de "carencias". Eran subdesarrollados. Se creía primero que esta situación era producto de un pre-desarrollo, de un encontrarse en vías de desarrollo.

Su esperanza era llegar al "despegue", el punto donde sería vencida la inercia y con esto vendría un cambio cualitativo: se trasladarían al otro lado para formar parte de las naciones ricas. Estas ilusiones están desapareciendo; sin embargo la conciencia proletaria ha tomado conocimiento del abismo brutal existente entre las naciones ricas y pobres. Las más ricas se enriquecen. Las más pobres se empobrecen. Las naciones subdesarrolladas no han podido evitar la sensación de fracaso o de anormalidad, debido a su incapacidad para proveer lo mínimo para la supervivencia física de su pueblo, mientras que al mismo tiempo enfrentan la realidad del hambre y el consumo con las economías de la abundancia, de desperdicios y de implementos de guerra de las naciones ricas del mundo.

La experiencia del *Hombre Negro* en los E.E.U.U. es básicamente la misma. ¿Qué constituía él? Nada más que un hombre que vivía más allá del límite de la economía de la abundancia. Los frutos de esa economía estaban delante suyo: los buenos colegios, los barrios privilegiados, los trabajos bien remunerados, los autos costosos, la vida descansada. Pero los negros no tenían entrada en este mundo exclusivo. Allí permanecían, al margen de esta sociedad, viviendo en los tugurios que el hombre blanco había abandonado. Suya era la sociedad del ghetto, del barrio miserable, todo esto en un terrible contraste con la sociedad blanca suburbana. El hombre Negro soñó con la *integración* de igual manera que el hombre del Tercer Mundo soñó con formar parte de las naciones desarrolladas. Deseaba participar en ésta, habitar las mismas zonas, ir a los mismos restaurantes, tener empleos similares, iguales escuelas e iglesias, que los blancos. Quería ser librado de esta segregación racial de manera de poder integrar el mundo económico del bienestar.

Sin embargo, un cambio notable ocurrió en la comprensión de sí mismo del Hombre Negro. Tanto el

hombre del Tercer Mundo como el Hombre Negro en los E.E.U.U. comprendieron que aunque la pobreza era tremendamente dolorosa, no constituía el problema básico. *Ellos eran producto de la pobreza*. Su pobreza era la consecuencia de una dominación colonial donde el poderoso dominaba y controlaba las vidas del débil. El Colonialismo no era, pues, una situación del pasado. Era intrínseco a las relaciones del pobre y del rico, y constituía realmente la causa de la miseria del pobre. Más aún, el colonialismo se vio como una relación donde *los que son dominados no pueden crear su propia historia*. Están reducidos a una situación *reflexiva*. Esto significa que las vidas de las naciones o grupos coloniales no están planeadas de acuerdo a sus propias necesidades, sino de acuerdo a las necesidades de los grupos dominantes. Las vidas de los dominados se convirtieron en los subsistemas que siempre han reaccionado de acuerdo al estímulo de sus amos, sin poder cambiar jamás la relación de dependencia en que se hallan. El subdesarrollo se ha comenzado a encarar no en términos temporarios sino en términos de relación; como *subdesarrollo*, como el resultado de una relación donde el poderoso y desarrollado domina al débil y pobre. Para la conciencia proletaria éste fue el hecho por el cual se explica que después de todos los programas de ayuda y desarrollo fomentados por países desarrollados, las naciones subdesarrolladas fueron, más que nunca, víctimas del crecimiento anormal de sus contradicciones internas, del deterioro de su economía y del abismo creciente que las separaba de las naciones ricas. ¿Cómo podría ser de otro modo si no se les permitía ser los sujetos de su propio desarrollo?

Los negros norteamericanos tienen una experiencia similar. Su pasado es la historia de su impotencia frente a la dominación del hombre blanco. No eran capaces de recordar cuando fueron creadores de su propia historia. El solo hecho que su memoria recordaba, era la

designación anónima de "ellos" por la sociedad blanca, que los obligaba a una situación reflexiva. Lo más que recordaban era que su futuro se les había impuesto y no había sido elegido libremente. Jamás habían sido creadores de su propia historia sino objeto de la historia de otros.

La conciencia proletaria pasó de ser una conciencia de la pobreza a ser una conciencia de su impotencia o de haber sido esterilizados frente a la historia. Este sentimiento hace que los estudiantes de la nueva generación se identifiquen con la causa del hombre negro y con la causa de las naciones del Tercer Mundo. Es obvio que no están unidos en la pobreza. Estos estudiantes están bien alimentados, bien vestidos y tienen todas las puertas del poder abiertas. Se sienten unidos más bien en el sentimiento común de que no se les permite crear su propia historia. Son ubicados en una universidad que, como dice Clark Kerr, "es una fábrica productiva de conocimientos y de técnicos al servicio de las múltiples burocracias de la sociedad. Si esto es un hecho para aquellos que hoy controlan la sociedad, para el estudiante significa que están siendo formados para servir al mismo sistema dado. Tienen que aprender, por lo tanto, "a participar de un juego donde todas las reglas ya están constituidas, y no se pueden reformar". (Netaz). Como actitud prioritaria tienen que reprimir sus impulsos más creadores para poder integrar este sistema dado. Los estudiantes así, se ven como víctimas de una conspiración de adultos que crean instituciones educacionales que son realmente "fábricas" que "emiten gente sin aristas, es decir la persona correctamente formada". (2). Se consideran

pues, como una clase explotada desde que su labor no es construir un mundo mejor sino más bien preservar el mundo de los adultos. "Los adultos sospechan de los jóvenes y temen el camino que esta juventud tome e imponga en el futuro, que es todavía el futuro de los adultos", dice Pierre Furter. El adulto racionaliza, "La juventud es buena... más debe ser orientada". El objetivo de esta actitud cínica e hipócrita, no es, sin embargo, hacer "a la juventud la causa de la Historia sino más bien hacerla su objeto. Por lo tanto, se deben crear técnicas que la condicionen, influyan, orienten y, porque no, laven su cerebro! Todo esto para que haga lo que nosotros —los adultos— creemos que debe hacer". (3)

En esto radica el denominador común que identifica la conciencia proletaria: la conciencia de estar dominados por un poder que no les permite crear su propia historia. "La historia de hecho ha tocado a su fin dentro de esta relación de dominación". (4).

El colonialismo no es una situación nueva. Es verdaderamente muy vieja. Lo nuevo es que ahora la conciencia, que antes estaba sumergida y condicionada por esa situación, se ha liberado. El colonialismo era tan victorioso en el pasado que no sólo era capaz de mantener a un hombre oprimido sino que también era capaz de mantener a su conciencia oprimida. Una conciencia oprimida es aquella dominada por la situación de opresión en la cual se halla. Es una conciencia, verdaderamente reflexiva, incapaz de actuar, desposeída de todo sentido de dirección y de vocación histórica. Esta conciencia, dominada por la reflexibilidad, no podía expresarse. Estas sociedades, incapaces de tener un diálogo crítico con su medio, como consecuencia de esta

(2) S. M. Lipset and S. S. Wolin, Eds. *The Berkeley Student Revolt, Facts and Interpretations* (Anchor books, Doubleday and Co. Inc. Garden City, New York, 1965, pp. 213-219).

(3) Pierre Furter, "Caminhos e descaminhos de uma Política de Juventudes" in *"Paz e Terra"*. (Editora Civilização Brasileira, R. de Janeiro, pp. 27-28).

(4) Mario Savio, en S. M. Lipset y S. S. Wolin, Op cit. p. 217.

relación opresora de dominación, se volvían "mudas". (5). Su lenguaje no era expresión de una autoconciencia histórica, ya que había sido reducido a una carencia de historicidad por el colonialismo. Hablaban un lenguaje que no les pertenecía; repetían como un eco los slogans pertenecientes a aquellos que los dominaban. (Desde París, Londres, Amsterdam se podía pronunciar la palabra "Partenón, Hermandad" y sus labios se abren en algún lugar de África o Asia... "Hénon... mandad!" Era la época de oro; Sartre en su prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon).

La conciencia oprimida, determinada por la reflexibilidad y el mutismo, se paraliza. La acción creadora es posible sólo en un contexto de esperanza y poder, cuando el hombre ve el futuro y se siente poderoso para dominar su medio ambiente, por medio de la acción para obtener su fin. La conciencia oprimida, sin embargo, se ve desposeída de estos dos elementos. No tiene futuro. El futuro pertenece al que domina. La acción, por lo tanto, no crea un futuro renovado, ya que siempre está determinada en beneficio del opresor. De este modo, la conciencia oprimida es incapaz de planear el futuro. Se lo juega. Se arriesga. Retrae su acción negándose, en defensa propia, a trabajar. No puede actuar de otra manera. Su inacción es reflejo de la impotencia a la que fue reducida por el colonialismo. Su "pereza" (a la cual el opresor recurre a menudo para explicar la miseria del pobre) no es un vicio. Es más bien el

(5) Las sociedades a las cuales se les niega el diálogo, la comunicación sincera y se les brinda en vez "cosas y resultados ya comunicados —resultados de una coerción y "donación"— se vuelven preponderantemente "mudas". El mutismo no es propiamente la ausencia de una respuesta. Es una respuesta carente de contenido crítico. Paulo Freire, *Educacao como Pratica de Libertade*, (Editora Civilizacao Brasileira Paz e Terra, R. de J., Brasil, 1967, p. 69). Existe versión española, publicada por Ed. Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay, 1969.

resultado de la relación de dominación a la cual está reducido y la reacción defensiva, natural y necesaria contra ella. (6)

Hoy, sin embargo, algo ha cambiado. El hombre todavía oprimido habla un lenguaje diferente. Es un lenguaje propio, que indica que emerge en la historia. Ve la situación opresora que lo domina. Pero su conciencia no es más dominada. El está decidido a liberarse históricamente. En el pasado, el futuro estaba cerrado para él y su conciencia estaba cerrada al futuro. Hoy, aunque el futuro permanece cerrado, su conciencia se abre al futuro. El se introduce en su presente histórico, como una contradicción a éste, como una negación que lo impulsa hacia un futuro nuevo. Se ha vuelto un sujeto histórico con un sentido definido de vocación. El nuevo lenguaje anuncia que un nuevo hombre ha nacido a la historia.

La contradicción existente entre esta conciencia abierta para la creación de un futuro promisorio y el carácter cerrado de las sociedades donde está inserta, da al nuevo lenguaje un carácter fundamentalmente negativo. El carácter opresivo de su presente "se transforma dentro de él" en un rechazo inquebrantable de la condición animal (7).

Uno no tiene que estar de acuerdo con Franz Fanon para comprender el análisis que éste efectúa de la conciencia de la gente oprimida. El colonialismo los deformó como seres humanos. Es una forma de violencia, porque impide al hombre cualquier tipo de relación libre con su mundo y su futuro. La violencia bajo la cual vivía este hombre se volvió parte integrante de su propio ser. Lo creó a su propia imagen. Y ahora, que él decide tomar su futuro y su destino en sus manos, no puede evitar la explosión de esa violencia

(6) S. M. Lipset and S. S. Woklin, Op. cit. pp. 385, 6.

(7) Jean Paul Sartre en su Prefacio *Los condenados de la Tierra*, de Fanon.

que el colonialismo le ha inyectado en sus venas. El se vuelve violento mediante la destrucción del poder que lo hizo inhumano para retornar a la normalidad como hombre libre. Esta violencia es el rechazo de la condición animal a la cual sus opresores lo sometieron.

Este proceso puede descubrirse como el surgimiento de la libertad. El hombre cesa de ser unidimensional, cuya conciencia es sometida a factores exteriores a ésta. Gana perspectiva. Observa los hechos como algo a lo que puede oponerse. El hombre ya no es más una repetición refleja de su mundo. Nace a la libertad, se torna crítico. (8).

Esta negativa fundamental no nace, por lo tanto, de una envidia del esclavo por las "posiciones" de su dueño. No encara una inversión del mundo donde aquellos que tienen serán despojados por masas envidiosas que entonces serán ricas. El objetivo central no son "los bienes" sino la libertad de crear la historia. Es debido a esto que una sociedad que crea y perpetúa al hombre como un animal reflexivo es rechazada por esta conciencia.

La transformación experimentada por el movimiento de Derechos Civiles sustenta esta tesis. Primeramente, los negros se sentían oprimidos por esta sensación de despojo económico. Deseaban ser integrados por esta sociedad blanca, para poder compartir sus riquezas. El hombre negro, en el momento que los blancos liberales comenzaban a aceptar la integración, descubrió que su problema fundamental no era la carencia económica sino su carencia de poder. El no era creador de su futuro. Se vio a sí mismo como "un caso especial de colonialismo" en medio de una sociedad de abundancia. La comunidad negra era una "colonia" y en consecuencia, tenían "sus decisiones políticas ya

(8) Paulo Freire, *Educacao como Practica da Libertade*, op. cit. p. 46.

establecidas por sus opresores". Fue llevado a ver que la integración pedía "que el negro renegara de antemano su identidad como negro", (9) para formar parte "de las instituciones principales de las cuales él había sido tradicionalmente excluido". (10). La nueva conciencia visualizó las cosas de manera diferente. El problema mayor no era participar de la riqueza de la sociedad blanca. El hombre negro debe recuperarse siendo creador de su propia historia. Pero esto es posible solamente cuando el sujeto tiene poder. Su conciencia se vuela, entonces, en la integración al Poder Negro. (11)

La protesta de los estudiantes tiene el mismo significado. Están profundamente enterados de la inhumanidad de la sociedad blanca. Su inhumanidad no radica en su incapacidad de atender a las necesidades básicas. Es aquí donde tiene más éxito. Protestan porque se sienten un grupo explotado, educado para funcionar dentro del engranaje de una sociedad que se considera, cerrada y definitiva, a pesar de todas las contradicciones que crea en términos de injusticia internacional e interna. Rechazan la integración. En número cada vez mayor, no desean formar parte de esa sociedad. Son capaces de mantener ciertos valores desde su posición social periférica, valores que saben serán distorsionados o destruidos cuando lleguen a formar parte del

(9) L. Killian and C. Grigg, *Racial Crisis in America*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, 1964. Citado en S. Carmichael, Op. cit., p. 55.

(10) Ibid. p. 53.

(11) Jan Carneky, *Revolution Noire aux Etats Unis en Christianisme Social*, enero-febrero, 1967. "Los negros han reconocido el sentido de la tragedia que viven en nuestro siglo. Rechazan de ser integrados a la civilización de los blancos porque la consideran terminada. Desean jugar un rol creador en la historia. Los escritores negros nos advierten que la civilización blanca está en vías de desaparecer por la servidumbre que impuso a los negros".

"mundo práctico y de componendas de los adultos" (12). Sienten que deben repudiar esta sociedad blanca a través del rechazo radical, o por una forma de vida que niegue esa imagen ideal que esta sociedad se ha formado del hombre, o por acción directa contra ella. "Mejor morir que ser tipificado, reemplazable y sin importancia" (13). Como primera expresión de la libertad del hombre que reacciona ante el sufrimiento que su situación crea, la negación puede parecer al observador, desprovista de todo propósito definido. Y este es el caso muchas veces. Cómo podría ser de otra manera? Es fácil para el hombre no comprometido permanecer indiferente y actuar calculadamente. Pero, ¿cómo puede uno esperar esto de un hombre que experimenta la muerte en vida? Por irracionales, ¿son acaso menos humanas, menos verdaderas, menos auténticas su reacción, su negación? Este hombre sería incapaz probablemente de definir con precisión científica las razones y el fin de su negación. Surge primero como una "realidad de las entrañas", como un grito de angustia, de rechazo, de furia. Pero se extiende. Se convierte en una "sinfonía de negación", que no sólo incluye el tipo de violencia descrito por Fanon, sino también el humor del burlón que ridiculiza el "status quo" y la determinación del científico y del filósofo para desempeñar el papel de críticos de su sociedad (y no simplemente la función de analizar y describir que se les asigna comúnmente).

El hecho sorprendente de esta conciencia crítica que niega el mundo en el cual habita es que no permanece negativa. Negar significa rechazar la validez última del estado actual de los hechos. Es factible y a la vez necesario buscar posibilidades que están ausentes en el presente, ya que éste no se ve como definitivo.

(12) S. M. Lipset and S. S. Wolin, p. 225.

(13) *Ibid.*, 219.

La conciencia se proyecta, entonces hacia el futuro, brotando la esperanza. "Este clima de esperanza" Paulo Freire comenta, "nace en el momento en que una sociedad dada empieza a cambiar y ve que no está acabada, que hay un número infinito de tareas a cumplir. La desesperanza y el pesimismo que antes existían, respecto a su presente y futuro, así como el optimismo cándido, dejaron lugar a un optimismo crítico, a la esperanza" (14). Uno entonces, descubre que "la historia no ha terminado, que una sociedad mejor es posible, y que vale la pena morir por ella" (15).

Esta conciencia, está por un lado, determinada por la alergia al carácter inhumano y por lo tanto contradictorio de la sociedad, y por otro lado por el descubrimiento del carácter no terminado del mundo y de los horizontes abiertos que invitan a la creatividad y experimentación del hombre. Como un amante, no permite que su pasión permanezca subjetiva. Desea fertilizar la tierra, dar a luz, crear un mañana donde su negación y esperanza se volverán históricas. Esta posibilidad se transforma en realidad solamente a través de actos libres. "Solamente cuando la conciencia cae en la cuenta que es causa de actos libres" comenta A.V. Pinto, "puede originar un plan justo de existencia para una comunidad, es decir, el pan de su libertad" (16). El futuro renovado no debe alcanzarse por medio de la lógica inmanente en los hechos dados del actual estado de cosas. Es esta misma lógica que el nuevo sujeto niega. Lo que quiere es introducir en la historia una lógica que no sea derivada de lo actual sino de una creación humanizadora. Niega el carácter divino y final de una lógica de hechos. Lo humano es crea-

(14) P. Freire, pp. 55, 54, op. cit.

(15) S. M. Lipset y E. S. S. Wolin, Op. cit., p. 218.

(16) A. V. Pinto, *Conciencia e Realidade Nacional*. (ISEB. R. de J., 1962), p. 527.

do por un sujeto humano cuya conciencia es contraria a la contradicción de hechos.

Es esta conciencia solamente que puede formar un futuro nuevo de acuerdo a su esperanza. La libertad se subordina de esta forma, y es puesta al servicio de las condiciones concretas de la vida humana dentro del mundo. Al término de esta libertad uno debe encontrar un "don" —un mundo más humano. La Sociedad será "racional y libre" Marcuse comenta, "en la medida que sea organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto esencialmente nuevo" (17), el sujeto que no está sumergido y determinado por la lógica de hechos dados. Por lo tanto, *una sociedad más humana, un mundo más humano se obtienen por el acto en el que la libertad del nuevo Sujeto se vuelve histórica. El hombre es creador de la historia solamente por su acción.*

Este hombre no puede entonces, aceptar la propuesta de su amo de crear su futuro por él. Si su futuro es creado por sus amos el permanecerá siendo "objeto" y el nuevo futuro no será la encarnación de su negación y esperanza sino otro triunfo de su amo. Aquí radica el peligro de los programas de ayuda que las naciones ricas proponen a las naciones pobres del mundo, como solución para su situación subdesarrollada.

El gran peligro de los programas de bienestar y ayuda es la violencia de su carácter anti-dialogal, que imponiendo el mutismo y la pasividad en el hombre, no le permiten obtener las condiciones necesarias para la apertura y desarrollo de su conciencia la cual debe ser progresivamente crítica en las democracias verdaderas. Es esta falta de oportunidad para la decisión y la participación responsable del hombre... que lleva a estos "pro-

gramas de ayuda para el desarrollo" a contradecir la vocación del hombre a ser sujeto". (P. Freire, op. cit. p. 58).

La humanización no se crea pues, por panaceas económicas. Existe en la medida en que el hombre, como sujeto libre, crea su futuro, el futuro que libere de la pasividad en la cual lo mantiene su amo.

"El hombre" observa *Populorum Progressio* "no es verdaderamente hombre sino en la medida que como dueño de sus propios actos y juez de su valor, él mismo sea autor de su progreso. La reestructuración de la sociedad de una manera más justa, equitativa y humana, afecta más intensamente que a ningún otro, a los pobres, los trabajadores, los campesinos, las clases sociales marginadas que se encuentran sin posibilidad de gozar de manera apropiada de los bienes y servicios y sin poder participar en sus decisiones; decisiones que como atañen a los intereses de estas clases marginadas no deben tomarse a cabo sin su presencia activa. Nadie debe tomar su lugar en las decisiones básicas que conciernen sus intereses ni siquiera con la excusa de hacerlo mejor que ellos". (18)

La nueva autoconciencia de parte del negro y del estudiante comparten este mismo punto de vista, que ningún futuro renovado podría surgir de esa sociedad inhumana y cerrada. Los seres humanos libres deben tener el poder en sus manos con el fin de crearlo. Saben que "los opresores son capaces de mejorar la vida del esclavo y de incrementar su explotación". Pero sólo "el eslevo es capaz de abolir a su opresor y de cooperar con él." (19).

Para comprender esta nueva autoconciencia no es

(18) Pedro Arrupe, Superior General de los Jesuitas, *Acta Romana Societatis Jesu*, Volumen XIV, fascículo VI, anno 1966, pp. 292-293. Subrayado del autor.

(19) H. Marcuse, op. cit., 142.

(17) H. Marcuse, *El Hombre Unidimensional*, (Beacon Press, Boston), pg. 252.

suficiente tener presente la dialéctica entre la negación y la esperanza que la determina. Debemos entender su carácter radicalmente histórico y secular. No se determina por la negación y la esperanza debido a que en su punto de partida tome una verdad más eminente que la historia. Niega a la historia en nombre de la historia y desde la historia. Se niega el presente porque el hombre, en medio de él, capta lo que produce el dolor, el sufrimiento, la injusticia, la defuturización en ese mismo presente.

El presente debe ser negado porque es históricamente doloroso y por lo tanto deshumanizante. Por otra parte, la esperanza no deriva de una idea no-histórica de la sociedad perfecta; es simplemente la forma positiva que toma la negación de lo negativo y de lo inhumano del presente. "La insatisfacción de la conciencia no proviene de su percepción de un molde prioritario a la percepción de los hechos y por consiguiente eterno", comenta A.V. Pinto, "sino más bien de un desarrollo con el molde del futuro, extraído de su percepción de la realidad actual. El plan se induce de la realidad, es empírico, lo cual es la base de la efectividad" (20). Esta conciencia proviene de la historia y permanece de cara a ésta.

El hombre llega acá con una nueva auto-comprensión. Se descubre a sí mismo como un sujeto histórico, como uno que puede crear un futuro renovado. Esta es su vocación y en ello encuentra su humanidad.

La creación de la historia, sin embargo, es solamente posible por medio del poder. Solamente a través del ejercicio histórico del poder es hoy negado lo inhumano y abierto el camino a un futuro más humano. Es porque el hombre está presente en sus actos que el nuevo día puede ser más promisorio. Su utilización del poder es, por lo tanto, la forma histórica que toma su libertad

(20) A. V. Pinto, op. cit., p. 527.

y su trascendencia de los hechos dados. Pero el uso del poder radica en la política. Debido a esto la nueva toma de conciencia cree que el hombre y el futuro renovado deben ser creados a través y dentro de una actividad de carácter político. La política sería la práctica de la libertad, la actividad del hombre libre en la creación de un futuro renovado. *La política, dentro de este contexto, no se entiende más como la actividad de unos pocos, el juego del poder de las élites. Es la vocación del hombre, porque todo hombre es llamado a participar, de una manera o de otra, en la creación del futuro. La política se vuelve, pues, la nueva biblia de esta conciencia, el anuncio de la buena nueva, de que si el hombre emerge de su pasividad y reflexividad como sujeto de la historia un futuro nuevo puede ser creado. Desafía al hombre. "Buscad primero el reino de la política y del poder, y todas estas cosas serán vuestras". (21)*

Tenemos una nueva comprensión del hombre. En verdad, un nuevo paradigma de humanización. La liberación humana es el resultado de la actividad responsable del hombre al arriesgarse a crear un futuro más promisorio. Si uno le pregunta a este hombre: ¿cuál es la forma de este futuro promisorio?, ¿cuál es la humanización a la cual tiende?, él hablará probablemente de las exigencias de su situación, de las tareas que ve por delante de su sociedad. Pero él no tendrá una definición "a priori" de lo humano. Porque él cree que el hombre cambia en el proceso de la creación del mundo y descubre nuevas dimensiones y criterios para la humanidad. Por lo tanto el lenguaje de la humanización

(21) Paráfrasis del texto bíblico perteneciente a Matt. 6,33, atribuido a Nkrumah por Bola Ige, representante de Nigeria en la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad (Ginebra, 1966). Cf. el *Addendum* de su exposición en esa Conferencia: "The Political Dynamics of the New Awakened Peoples".

sólo puede ser explicado "en el camino", dentro del contexto histórico en el cual el hombre se encuentra y desde los compromisos profundos que su presente y su futuro requieren de él. Es un nuevo tipo de humanismo, que no está basado en la definición abstracta de la esencia del hombre sino en la libertad del hombre para recrear su mundo y a sí mismo de acuerdo a su propia elección. Es un humanismo político. Y más que esto: *es un nuevo tipo de mesianismo* que cree que el hombre puede ser libre gracias a su propio poder: *el mesianismo humanístico*. (22)

LA CONCIENCIA DEL HUMANISMO POLITICO Y SU CRITICA DEL LENGUAJE DEL "TECNOLOGISMO"

El lenguaje del humanismo político es un lenguaje de esperanza. Niega pero no permanece negativo. Mira al futuro y anhela las probabilidades que se volverían históricas si el hombre aceptara el desafío de crear la historia.

La esperanza que presenta, sin embargo, está casi eclipsada por las buenas promesas del lenguaje del "tecnologismo", es decir, un tipo de conciencia que considere a la tecnología como *el* camino del futuro, y que cita a las maravillas de la tecnología como prueba de convicción. Encontramos acá un lenguaje de optimismo arrollador: reclama tener el poder y conocer la manera de transformar al mundo, de un desierto en un edén. Mark Twain expresa esta esperanza y expectativa infinita en una carta que escribió a Walt Whitman en su 70.º aniversario:

"Tú has vivido los setenta años que justamente han sido los más grandes en la historia del mundo y los más ricos en beneficio y desarrollo para los pueblos. Estos setenta años han hecho mucho más para agrandar el intervalo entre el hombre y otros animales que lo que se ha llevado a cabo en los cinco siglos que los precedieron. ¡De qué nacimientos importantes, has sido testigo! La prensa a vapor, el barco a vapor, el barco de acero, el

(22) Cf. *Ideology and Incarnation*, (John Knox Press, Ginebra, 1962), p. 25.

tren, la desgranadora perfecta de algodón, el telégrafo, el fonógrafo, el fotograbado, el electrotipo, la luz a gas, la luz eléctrica, la máquina de coser, y los innumerables y asombrosos productos de alquitrán y carbón, todas las últimas maravillas de este siglo. Y has visto nacimientos más maravillosos que éstos, la aplicación de la anestesia, de la práctica de la cirugía, por la cual el antiguo dominio del dolor, que empezó con la creación primera de la vida, terminó en este mundo para siempre... Si, en verdad, has visto mucho—pero aguántate un rato que falta lo más grande por venir. ¡Espera treinta años, y después mira al mundo! Verás maravillas sobre maravillas sumadas a las que ya has visto; y por sobre todo verás el Resultado—el hombre en su máximo desarrollo al fin! y todavía creciendo, creciendo visiblemente mientras uno observa... Espera a ver esa gran figura aparecer, y alcanzar el lejano brillo del sol, sobre su bandera, entonces puedes partir satisfecho sabiendo que has visto aquél para quién la tierra fue hecha, y él proclamará que el trigo humano vale más que la cizaña humana, y procederá a organizar a los valores humanos sobre esa base. (23)

Este es el tono general del lenguaje de los profetas de la era *cibernético-cultural*. En su esfera, el mañana y las esperanzas del hombre se vuelven las realidades de hoy. Le dice al hombre: "Dígame cuales son sus sueños y yo le enseñaré como transformarlos en realidad. Dígame cuales son los problemas del mundo, que es lo que lo hace sufrir, y yo le enseñaré como traer la liberación".

La humanidad sufre porque no tiene qué comer. La

(23) Citado por Lewis Mumford, *La Condición del Hombre*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1944, p. 305.06.

tecnología conoce la manera de producir alimento para todo el mundo. Proclama que la gente no debe morir de hambre, debido a que ella ha puesto a la humanidad "en el umbral de una nueva era de la historia del hombre, una era en la cual una abundancia hasta ahora insospechada puede eliminar la necesidad de competencia por escasos recursos." (24)

"Podemos producir lo suficiente para permitirle a todos compartir los productos de la tierra", dicen los profetas. (25)

La humanidad sufre debido a la amenaza apocalíptica de explosión demográfica. La tecnología sabe resolverla. Pueden crear píldoras maravillosas y contraceptivos que hacen posible que todo hombre racionalice su familia, de modo que resulte conforme a sus recursos económicos y sus necesidades psicológicas, sociales y espirituales.

La humanidad sufre porque el trabajo ha contribuido a oprimir y deshumanizar al hombre. Los comunistas, los marxistas, los socialistas, los cristianos, los humanistas y todos los hombres preocupados por la justicia, ¿no han hecho la acusación que los trabajadores son explotados y que su paga no corresponde al valor real de su trabajo? ¿No ha sido dura la realidad de la vida al demostrar que el trabajo, en vez de liberar es más bien una experiencia inhumana? La tecnología sabe como liberar al hombre de su situación. Gracias a la cibernética, "al acoplar el computador a la máquina" que "reduce el rol humano a programar el trabajo y a mantener los equipos" el hombre será emancipado del trabajo como carga. ¿Cómo se producirá este milagro?

(24) Henry Clark, *Vaise questions and Policy Proposals for a Society of Abundance in Union Seminary, Quarterly Review*, May 1966, p. 403.

(25) Harvey Cox, *The Secular City*, The MacMillan Co., New York, 1965, p. 184.

... Habrá menos empleos y los empleos que queden exigirán mano de obra más especializada; pero (como resultado) podremos, por primera vez, producir suficientes bienes y servicios para que (de esta manera) ninguna persona necesite vivir en la pobreza y la privación. (26).

"No se necesita ya más forzar a la gente a que trabaje en lo que el mercado define como importante, comenta R. Theobald; les podemos permitir hacer lo que quieran. Este es el resultado de proveerles a todos de un ingreso— ahora podemos permitirnos decir que si Ud. quiere cultivar su jardín, si Uds. quieren mejorar las fachadas de sus ciudades, si Ud. quiere trabajar con los desposeídos culturalmente le pagaremos por esto". (27) Estamos viviendo en "una era en la cual se ofrece gran cantidad de tiempo libre a aquellos que lo deseen". (28)

Esto significaría que la gente que desee trabajar en empleos rentables así lo podrá hacer, y aquellos cuyos intereses y talentos no son salariales, como poetas y pintores, podrán vivir sin prostituir sus talentos... La división tradicional entre trabajo y diversión, u ocupación y ocio cesará" (29)

El resultado más estupendo de esta revolución será el nacimiento del hombre nuevo, libre de preocupaciones materiales y libre por lo tanto para una nueva dimensión espiritual.

"Una psicología de abundancia produce iniciativa, fe en la vida y solidaridad. El hecho radica, en que la mayoría de los hombres están todavía

atados psicológicamente a factores económicos de carencias mientras que el mundo industrial está en el proceso de entrar en una nueva era de abundancia económica... Un efecto posterior del ingreso asegurado... sería que los problemas religiosos y espirituales de la existencia humana se volverán reales e imperativos. El hombre hasta ahora se ha preocupado con el trabajo (o ha estado muy cansado después del trabajo) para preocuparse seriamente de problemas tales como— "¿En qué creo yo?" etc. Si cesa de estar ocupado principalmente con el trabajo estará libre para enfrentar estos problemas seriamente, o se volverá medio loco de aburrimiento. De esto surge el hecho que la abundancia económica y la liberación del miedo al hambre, señalará la transición de la sociedad pre-humana a la sociedad verdaderamente humana". (30)

"*El cristianismo en la historia del mundo*" de Van Leeuwen agrega una nota telógica a la esperanza que trae la tecnología (31). Su tesis radica en que la tecnología, a través de su poder para abrir las sociedades cerradas, podrá liberar a la historia de los ídolos que actualmente la frenan. Lleva al hombre así a una nueva dimensión de libertad y experimentación. La tecnología sería así el enemigo declarado de la estabilidad y la madre de la revolución. La tesis no es nueva. Marx tenía un punto de vista similar. El basaba sus creencias en que la tecnología sería la madre de la clase revolucionaria, el proletariado. Lo que

(30) *The Psychological Aspects of the Guaranteed Income* in Robert Theobald, *Guaranteed Income: Next Step in Economic Revolution*. (Doubleday Co. Garden City, New York, 1966), pp. 176-7.

(31) A. Th. Van Leeuwen, *Christianity in World History*, Edinburg Houwe Press London, 1965.

(26) Harvey Cox, op. cit. p. 184.

(27) Harvey Cox, op. cit. p. 188.

(28) H. Clark, op. cit. 403.

(29) H. Cox, op. cit. 187-88.

es radicalmente nuevo en el libro de Van Leeuwen es que proclama que la tecnología es fruto y producto del ímpetu histórico de la fe bíblica y de su conflicto permanente con las sociedades cerradas, sagradas, terminadas y ontoeráticas. La tecnología es un fenómeno único de una civilización que se formó bajo la influencia de "motivos espirituales discernibles" tales como un punto de vista particular de Dios, del hombre y del mundo" (Ibid. p. 401). Estos motivos espirituales cumplieron una función secularizadora y desaceralizadora con relación al mundo y a la naturaleza, dándole al hombre libertad para conocerlos y dominarlos. Se puede afirmar desde un punto de vista histórico que Van Leeuwen cree que "la revolución tecnológica no sólo fue alimentada en el seno de la Civilización Cristiana sino que es también su producto" (Ibid. p. 403). El empuje secular de la lucha entre el Dios bíblico y los poderes de la estabilidad alcanza su máxima victoria en la civilización occidental porque ahora por primera vez en la historia de la humanidad... se ha roto completamente el esquema ontoerático y ha sido suplantado por el esquema tecnológico.

El poder de historicidad de la tecnología es contagioso. Los poderes Occidentales trajeron su tecnología con ellos cuando invadieron las civilizaciones no occidentales, y las esclavizaron bajo una relación colonial.

La introducción de la tecnología fue como una inyección del virus revolucionario. Rompió con los viejos esquemas sociales liberando de esta manera al pueblo colonial de su propia explotación, de su provincianismo y de su mundo auto-encerrado. Esto no tiene la intención de ser justificativo del colonialismo sino simplemente la descripción de lo que sucedió históricamente. Una vez rotos los esquemas, estos pueblos vieron dentro de la historia, dentro de un contexto donde el statu quo no era definitivo y donde debía buscarse un futuro diferente y renovado. Fue este empuje secularizante de

la tecnología que hizo brotar los movimientos de liberación de la segunda mitad del siglo XX a la vez que los no premeditados y no bien recibidos brotes de la tecnología occidental, que en realidad sólo pretendía construir un método más eficiente de explotación y dominación.

Este proceso, no es sólo aquél por el que han sido creadas las sociedades abiertas. Un hombre nuevo nace en la medida que las sociedades se liberan de absolutos verticales y de límites esféricos y se abren a nuevos horizontes; este hombre encuentra su lugar en el mundo provisorio y secular, y puede hacer caso omiso del Templo y de todas las formas de absolutos metafísicos y religiosos. El está libre para la historia como experimento permanente. (32)

La tecnología ha dejado de ser una simple "técnica", un instrumento en manos del hombre. Ha creado un lenguaje nuevo que no está bajo ningún concepto restringido a los problemas prácticos del "know how" sino que habla de una esperanza nueva para la liberación de la historia. La tecnología se ha vuelto "tecnologismo", el punto de partida para un nuevo humanismo. El lenguaje del tecnologismo es, en verdad, el lenguaje de un nuevo tipo de mesianismo: la historia será liberada a través y dentro de una sociedad tecnológica. ¿Qué signos puede proponer el lenguaje del humanismo político con el fin de justificarse? Frente a los logros y las maravillas proclamadas por el lenguaje del tecnologismo, parece ser una casi absurda opción. ¿No sería el lenguaje de los románticos que piensan a través de sus emociones y no a través de una estimación realista de sus recursos? ¿No sería el lenguaje del humanismo político como un grito de protesta que encuentra su respuesta y realización en el mesianismo tecnológico? ¿Por qué no abandonar el grito de protesta y aceptar

esta realización! Esta opción, ha tenido, sin embargo, un rechazo absoluto de parte de aquellos que hablan el lenguaje del humanismo político, aunque estos son incapaces de ofrecer una alternativa más eficaz que la que es propuesta por el tecnologismo. Pero, ¿por qué? Herbert Marcuse en su libro *El hombre unidimensional* da una respuesta articulada a esta pregunta. El sugiere que los signos y las maravillas que el lenguaje del tecnologismo presenta como esperanza de liberación, en vez de crear un futuro renovado para un hombre libre hacen exactamente lo opuesto. Marcuse señala que en la sociedad llamada tecnológica *la tecnología no es más la herramienta imprescindible*, en manos del hombre libre para crear un mundo mejor. Se ha convertido, más bien en un sistema que engloba, condiciona y determina al hombre. Está creando, en verdad, un nuevo tipo de hombre que se ha vuelto unidimensional y bien alimentado gracias a los productos que el sistema ha creado. El ya no utiliza a la tecnología simplemente. Forma parte ya de todo un sistema tecnológico. Es incapaz, en consecuencia, de cualquier tipo de acción o de pensamiento crítico, sin futuro ni historia, cómodo dentro de un sistema que ya le es propio y constituye su futuro permanente. Al examinar algunos aspectos de la crítica que el lenguaje del humanismo hace del lenguaje del tecnologismo, debemos tener en cuenta que la crítica se dirige no a la tecnología en sí misma, sino más bien al sistema tecnológico totalitario, y a las pretensiones mesiánicas del lenguaje de tecnologismo.

a. *El sistema tecnológico y la destrucción de la negación.*

Nuestro análisis previo indicó que el lenguaje del humanismo político era básicamente crítico. Su carácter crítico deriva del hecho que el hombre, como ser his-

tórico, dentro de su inserción en el presente histórico, lo comprende como una impotencia sufrida y sin futuro. El presente debe pues ser negado. En este acto de negación el hombre afirma a la vez su historicidad y su libertad, su trascendencia sobre la historia. El sólo puede negar como un ser que se encuentra sumergido en los hechos, como uno que se encuentra libre de ellos. La sociedad tecnológica, sin embargo, haciendo al hombre parte de ella misma, ha logrado destruir exitosamente esta distancia crítica. A través de su habilidad para imponer productos, ata al consumidor más o menos agradablemente al productor, y a través de éste último al conjunto. Es un tipo de vida agradable —mucho más agradable que antes— y como tipo agradable de vida milita contra todo cambio cualitativo.

Emerge, así, un esquema de pensamiento y conducta unidimensional donde las ideas, las aspiraciones y los objetivos, que por su contenido, trasciendan el universo establecido de discurso y acción, serán repelidas o reducidas a términos acordes con este universo. Están redefinidos por la racionalidad del sistema dado y por su extensión cualitativa. (33). Al discutir consecuencias del colonialismo sobre los pueblos colonizados, indicábamos que era capaz de crear una conciencia oprimida, es decir, una conciencia que es domesticada y despojada de su futuridad. Concretó esto haciendo la visión del futuro imposible para el hombre oprimido. Esta misma conciencia oprimida es creada nuevamente en una sociedad tecnológica, pero ahora debido a una razón diferente: porque el futuro no es más necesario. Si el sistema provee y promete dar al hombre todo lo que él pueda soñar, y todavía todo lo que está más allá de la imaginación, ¿por qué entonces oponerse a él? El sistema no le causa dolor sino placer. "Las personas se reconocen por sus comodidades; se encuentran a sí

(33) H. Marcuse, op. cit. p. 12.

mismas en sus automóviles, en sus aparatos estereofónicos, en sus casas y en sus equipos de cocina". (34). La tecnología crea un hombre falso, un hombre que aprende a encontrar la felicidad a través de lo que el sistema le proporciona. Su alma es creada a imagen de todo aquello que él es capaz de poseer. El sistema puede mantener al hombre como parte integrante de sí mismo en la medida en que crea nuevas necesidades y que a la vez provea de productos capaces de satisfacer estas necesidades. "Bajo condiciones de un standard de vida que aumenta, Marcuse comenta, un inconformismo con el sistema en sí mismo parecería ser socialmente sin objeto. La sociedad adquiere, pues, un carácter totalitario al desaparecer el distanciamiento y la oposición. El éxito del sistema en la colocación de su mercadería echa las bases para una justificación ideológica y una autoperpetuación práctica. Todo lo que proporcione productos de consumo debe ser bueno. La alegría interna requiere una defensa contra todo lo que sea una amenaza exterior. En consecuencia, el "estado de bienestar" y el "estado de guerra", se vuelven uno solo, viviendo en una simbiosis armoniosa.

"Debido a que los complejos industriales productivos se apoyan en los militares para su crecimiento y auto-preservación, de igual manera los militares confían en las comparaciones para el suministro de armamentos, así como también para la información del tipo de armamentos que necesitan". (35)

Esta unidad llega a un punto en que la investigación científica universitaria y militar, las inversiones en países subdesarrollados y la intervención militar directa o indirecta no pueden ser consideradas objetiva-

mente como dos actividades separadas. El sistema se vuelve global y para sobrevivir y expandirse debe permanecer como tal.

Su peor enemigo es, por lo tanto, aquello que lo niegue, aquello que quiera dominarlo, aquello que se niegue a ser una parte integrante de él.

Para poder preservar un orden de crecimiento cuantitativo debe destruir el crecimiento de todo lo que sea cualitativamente nuevo.

"Ni la productividad creciente ni un standard alto de vida dependen de la amenaza exterior *pero su utilización para frenar el cambio social y la perpetuación de la servidumbre sí depende de ella*. El Enemigo es el denominador común de todo lo que se hace y se deshace. Y *el Enemigo* no se identifica con el comunismo o con el capitalismo actual; constituye en ambos casos, el verdadero espectro de la liberación". (36)

En otras palabras: el gran enemigo del sistema es la distancia del pensamiento y de la acción que desbarata la totalidad funcional e ideológica de la integración de todos los opuestos. El enemigo, el "espectro de la liberación" es el Negador, *el hombre político* que no quiere vender su vocación como creador de la historia por el papel de consumidor de mercadería. El sistema se torna entonces en el "opio del pueblo", ya que a través de su capacidad para proveer de mercadería en gran escala, hace uso de "la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre". (37).

(34) Ibid. p. 9.

(35) Ibid. p. 33.

(36) Ibid. p. 52. (Subrayado del autor).

(37) Ibid. p. XIV. (Subrayado del autor).

b. *El sistema tecnológico y el fin de la esperanza.*

El humanismo político es un lenguaje de esperanza. Considera a la sociedad como inconclusa a través de su crítica radical del presente. Lo nuevo puede y debe ser creado. Una sociedad nueva y mejor es siempre posible. Tiene como cometido el de "enumerar las cosas que faltan". El universo discursivo de la sociedad tecnológica, no da lugar a una negación cualitativa. No está abierta a lo nuevo, en consecuencia, "La manera por la cual una sociedad organiza la vida de sus miembros", observa Marcuse, "implicó una elección inicial entre alternativas históricas... Es un "proyecto" entre otros. Una vez que el proyecto se vuelva operativo en sus relaciones e instituciones, tiende a tornarse exclusivista". (38). El sistema tiene su lógica interna: la lógica de la cantidad y extensión— cómo producir cosas de manera mejor y diferente; cómo desarrollarse; cómo vender; cómo impactar; cómo crear nuevas necesidades en el hombre de manera que lo producido por la máquina sea vendido al hombre. El futuro y la esperanza son reducidos, de esta manera, a dimensiones cuantitativas, a nuevas formas de integración en el sistema, con su lógica y sus valores.

Esta es la ironía de la tecnología; su funcionamiento excelente contribuye a preservar la sociedad donde se le ha insertado, su virtuosidad cuantitativa crea una inmovilidad cualitativa y su carácter experimental y abierto solidifica el encerramiento de esta sociedad creada por ellos. Lleva a la historia a su fin.

La oposición del humanismo político a las pretensiones mesiánicas de la tecnología no constituye, pues, la expresión de una evaluación no realista de sus propias posibilidades sino más bien el resultado de su determinación por lo nuevo en la historia. Es debido a

esto que muchos en las naciones pobres del mundo vuelven sus espaldas a los tecnócratas ricos. Rechazan formar parte de un sistema donde la sociedad esté dominada por la lógica interna de un sistema que no da lugar a lo cualitativamente nuevo. Es debido a esto que muchos estudiantes descubren las dimensiones de deshumanización en un sistema que lo promete todo. Saben que para poder formar parte del sistema deben "suprimir los impulsos más creativos que posean". El hombre negro, debido a esto, rechaza la integración porque es la abdicación de la esperanza, como categoría crítica, frente a la lógica triunfante de la sociedad tecnológica.

c. *El sistema tecnológico y la domesticación de la acción*

La acción para el humanismo político debe ser la negación de lo viejo y la creación de lo nuevo. A través de esta acción el hombre se convierte en el constructor de la historia. La historia lleva el sello de su libertad. La tecnología sin embargo, transforma la conducta creativa en una conducta operacional. La universidad se vuelve "un servicio público" para servir las necesidades técnicas de la sociedad, "una fábrica para la producción de conocimiento y técnicos para el servicio de las burocracias de la sociedad". De creador de la historia el hombre se transforma en un ser que perpetúa lo dado.

No hay lugar para la acción que se vuelve, entonces, transgresión; debe ser funcional. Manipula cantidades pero no se le permite dar nacimiento a lo nuevo. Por lo tanto, Marcuse puntualiza, "frente al carácter totalitario de esta sociedad la noción tradicional de "neutralidad" de la tecnología no se puede ya mantener. La tecnología como tal, no se puede aislar del uso a la cual se le aplica. *La sociedad tecnológica es un sis-*

(38) *Ibid.*, p. XVI.

tema de dominación" (39). Hace imposible los cambios cualitativos al hacer que los cambios cuantitativos se conviertan en su modo de vida.

La idea de un ingreso garantido adquiere tonos sombríos al apreciarse a la sociedad tecnológica desde este punto de vista. Los profetas del tecnologismo prometen que el hombre que siempre ha tomado su trabajo como un peso podrá tener tiempo libre para sus actividades creadoras. Esto puede ser verdadero hasta cierto punto. Pero se debe considerar también el otro aspecto: significará que la sociedad tecnológica no necesitará más de ese hombre, al que puede pagarle para que no haga nada. Será separado definitivamente del corazón del sistema. Las sociedades tecnológicas serán aquellas que tengan el monopolio del poder con el fin de crear el futuro. El tiempo libre será el tiempo de la impotencia, tiempo de juego pero no tiempo de creación. Será el tiempo del hombre como objeto pero jamás como sujeto de la historia. El podrá pintar cuadros, plantar en su jardín o hacer cualquier cosa menos determinar, de alguna manera, su propio futuro. Encuentro, así, muchísima verdad en la interpretación de Marcuse del fin de una sociedad tecnológica.

"Nuestra sociedad se destaca por conquistar las fuerzas centrífugas y sociales mediante la tecnología más que por el Terror, sobre la base dual de una eficiencia abrumadora y de un standard de vida creciente. Esta contención del cambio social es quizás el logro más singular de la sociedad industrial desarrollada". (40)

Es verdad que frenar el cambio social es el logro más singular de la sociedad industrial desarrollada. Sin embargo, no es verdad que lo realiza por el medio de

la tecnología más que por medio del terror. Nuestra experiencia histórica presente es algo diferente porque enfrentamos la tecnología como terror. Si la tecnología en el interior de cada país, conquista un cambio social trayendo alegría y eliminando el dolor al satisfacer las necesidades materiales, en las relaciones internacionales el mismo ímpetu asume una forma adicional: domina el cambio social sembrando la muerte, la destrucción y el terror. Uno no tiene más que observar los presupuestos militares de las naciones poderosas del mundo para verificar esto. Destruye todo cambio al hacer de la conciencia algo cerrado al futuro. En segundo lugar, obtiene el mismo resultado al hacer el futuro cerrado a la conciencia.

Si estamos de acuerdo con Van Leeuwen que la tecnología era, en cierto sentido, el origen de una nueva libertad para el futuro, debemos añadir ahora: Como Saturno, devora a su propio hijo.

La crítica que el lenguaje del humanismo político le hace al tecnologismo no debe ser entendida como una negación de la tecnología. Esto no tendría sentido. El humanismo político no quiere destruir a la tecnología sino más bien humanizarla. Y la humanización de la tecnología significa que debe ser un instrumento al servicio de hombres libres, ya que tienen el cometido de crear un futuro renovado.

Este acto de creación, dentro del marco de una sociedad tecnológica, se ha hecho imposible debido a la destrucción del hombre como sujeto. Solamente cuando el hombre se siente libre como sujeto de su historia, es su tecnología un instrumento necesario, pero solamente un instrumento para la creación de una sociedad y de un futuro donde el hombre encuentra nuevas formas de liberación y de logro humano.

(39) Ibid. p. XVI. Subrayado del autor.

(40) Ibid. pp. X, XII.

EL LENGUAJE DEL HUMANISMO POLITICO COMO UNA CRITICA AL LENGUAJE TEOLOGICO

El lenguaje del humanismo político es un paradigma nuevo de humanización. No describe lo que el hombre debe hacer para ser humano. La humanización se comprende desde el punto de vista de la relación del hombre a la historia, como sujeto u objeto, como creado o creador.

El hombre que es objeto de la historia, el ser que cabe en ella, que se adapta a hechos dados, es el hombre que pierde su trascendencia. Se sumerge en el mundo y pierde, por lo tanto, su poder de criticarlo y de recrearlo. El positivismo de los hechos triunfa. Es debido a esto que el mesianismo de la tecnología se rechaza: la sociedad tecnológica le sustrae al hombre su poder de negación, su esperanza, su libertad de transgresión. El materialismo triunfa porque las relaciones de producción consiguen triunfar al crear al hombre a su propia imagen.

En una de sus tesis sobre Feuerbach, Marx atacaba al materialismo exactamente por este hecho: no le da lugar al hombre que crea los hechos materiales. (41) "La doctrina materialista que dice que el hombre es producto de circunstancias y de educación, y, por lo tanto, que otros hombres son productos de otras circuns-

(41) K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en *Marx y Engels y la Religión* (Schocken Books, N. Y., 1964, p. 70).

tancias y de otro tipo de educación olvida que son estos hombres los que cambian las circunstancias...".

El humanismo político adopta la segunda opción. Esta opción, como ya lo indicamos, no deriva de una comprensión a-histórica de la naturaleza del hombre. Es una decisión histórica, un riesgo histórico. Es una decisión de tornarse un sujeto libre. El es libre pues niega lo inhumano del presente, al extender una conciencia hacia la explotación del carácter inconcluso de este mundo y nombra "las cosas que están ausentes", y hace histórica su negación y esperanza a través de su acción. La trascendencia del hombre es el poder que lleva un día a su fin y da nacimiento a uno nuevo. El hombre trascendente vive, así, entre dos tiempos. Los tiempos, realmente, están divididos entre lo no verdadero que es dejado atrás y lo verdadero a lo cual se va debido a que el hombre está en la historia. La trascendencia toma forma históricamente. Solamente como un ser histórico puede el hombre negar y esperar. Y solamente como un ser que trasciende a la historia puede crear una nueva historia, la historia de su libertad. La trascendencia es pues, el futuro dirigido. La realización más alta de la verdad hacia la cual se desarrolla la conciencia deberá ser encontrada en un nuevo mañana. Este nuevo futuro es su más allá, su amor y determinación.

El lenguaje más común de las iglesias, demuestra que la conciencia que lo emplea tiene una estructura diferente. John A. T. Robinson observa que el lenguaje eclesástico está determinado por "arribas" y "afueras". Se refiere a la trascendencia como algo que "está literalmente o físicamente allá arriba, o como una realidad espiritual o metafísica que "está allá afuera". (42)

Este lenguaje no entiende a la trascendencia como una realidad en medio de la vida, una realidad que crea a la historia. Más bien hace una división entre tiempo y eternidad, entre trascendencia e historia. La trascendencia se convierte en una verdad *más alta, sobre y más allá* de la historia. La conciencia no se extiende, en consecuencia hacia un futuro renovado sino más bien trata de desarrollarse en una proyección vertical, hacia la experiencia de un reino trascendente más allá de la materia y del tiempo, la esfera espiritual y eterna. Define a la religión como "el hogar" de lo trascendente. Se vuelve estable y fijo dentro del proceso histórico.

La estructura de la conciencia del humanismo político, no deja lugar para este tipo de trascendencia. Es totalmente secular, nacida dentro de la historia, comprometida con la historia. Su exigencia ética, su imperativo categórico para la transformación del mundo no deriva de un más allá sino más bien de su carácter histórico, de su inserción en su presente, de su participación en los sufrimientos de la comunidad humana, que es su único punto de referencia. Tanto la exigencia de la situación como los recursos disponibles para la tarea son totalmente humanos y seculares. Encontramos aquí un hombre, quién, en las palabras de Bonhoeffer, "ha aprendido a hacer frente a todas las preguntas de importancia sin tener que refugiarse en Dios como una hipótesis de trabajo..." (43)

Cuando entendemos esta diferencia estructural entre estos dos tipos de conciencia, uno que ve la trascendencia inserta en la historia y otro que la cree más allá de la historia, entendemos los problemas implicados al intentar mantener un diálogo entre ellos. El lenguaje de la teología y de la iglesia, el lenguaje

(42) John A. T. Robinson, *Honest to God*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 13.

(43) D. Bonhoeffer, *Cartas y Manuscritos de la Prisión*, The Macmillan Co., N. Y., 1955, p. 191.

de muchos de los himnos, de la liturgia y de los sermones suena, para el hombre secular imbuido en la tarea de crear un mundo nuevo, como la voz de una esfera remota y ajena. Esta es una de las razones por la cual un número creciente de gente abandona las iglesias y opta por un humanismo totalmente secular. En un artículo titulado "Reflexiones después de leer los artículos sobre el Ateísmo Contemporáneo", E.G. Baldo expresa que la opción del ateísmo entre los estudiantes de su país "surge básicamente de una elección política que favorece un cambio básico en demanda de justicia" (44)

Uno llega a la conclusión, al ver estos dos lenguajes confrontados, que para poder ser libre para la historia y para transformar la sociedad uno debe desaprender el lenguaje teológico. Uno no ve como es posible ser fiel a su vocación como creador de historia, por un lado, y por el otro como miembro de una comunidad que saca al hombre de la historia y lo empuja a una esfera meta-histórica.

Es obvio que la fidelidad de muchos se desvía hacia las comunidades donde se habla un lenguaje común de preocupación por una liberación humana en la historia. Se dan cuenta, bien pronto, de la grandeza de aquellos que "no buscan más allá de las estrellas una razón para actuar y sacrificarse, pero que se sacrifican por el mundo..." (45)

El problema del conflicto entre los dos lenguajes es más serio de lo que parece. El problema no radica en que sean dos lenguajes diferentes. Si así lo fuera sería posible alcanzar un diálogo y una conversación entre ellos por el simple proceso de aprender otro lenguaje. El hecho, sin embargo, es que están radicalmente

(44) Cf. CIF Reports, Vol. V, n.º 4, p. 27.

(45) F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, in W. Kaufmann editor, *The Portable Nietzsche*, The Viking Press, New York, 1965, p. 127.

opuestos en el sentido que el aprendizaje verdadero de uno, por ejemplo, la comprensión de la experiencia histórica que lleva dentro de sí mismo, requiere el desaprendizaje del otro. Hoy, sin embargo, en la atmósfera de "diálogo" se tratan de olvidar las asperezas con el fin de obtener una base común para el intercambio. No creo que esto resulte saludable ya que impide un enfrentamiento, un choque, que podría constituir la ocasión para una radical autocritica por los dos lados y por lo tanto daría lugar a una nueva experiencia histórica que volvería al hombre más libre que antes. Un diálogo verdadero requiere un total conocimiento de la oposición radical.

Me parece que esta oposición no está indicada en ningún lugar de una manera más apasionada y eficaz que en los escritos de Nietzsche. La muerte de Dios —y con ella el fin del lenguaje teológico— fueron bienvenidos por él como una realidad feliz y liberadora. "Sentimos" decía él, "como si un nuevo amanecer brillara sobre nosotros cuando recibimos la noticia de que el 'viejo dios ha muerto'; nuestro corazón se llena de gratitud, asombro, anticipación y expectativa. Por fin aparece el horizonte libre para nosotros, aun concediendo que no sea brillante; por fin nuestros barcos pueden aventurarse de nuevo, aventurarse al encuentro de todos los peligros; todo el atrevimiento del amante del conocimiento se permite nuevamente; el mar, nuestro mar se abre nuevamente..." (46)

Obsérvese como la muerte de Dios es la contrapartida para una nueva libertad en la tierra, para el futuro: "Nuestros barcos pueden aventurarse afuera de nuevo..." Si la muerte de Dios implica la liberación del hombre es porque la vida de Dios implica el cautiverio del hombre. El era el muro que bloqueaba, la limi-

(46) F. Nietzsche, *The Gay Science*, in W. Kaufmann, op. cit., p. 448.

tación de la libertad, la domesticación de la creatividad y arrojo del hombre —al menos el Dios del cual hablaba el lenguaje de la iglesia. Debemos leer a Nietzsche como poesía e imaginación profética. No importa si su descripción no es científica y fiel hasta el detalle. Lo que importa es que su lenguaje es como un lente de aumento donde lo que no podemos ver como inhumano se presenta en toda su brutalidad desnuda como aquello que es torcido o feo. El pinta al Dios del lenguaje de la iglesia como anti-humano, y a aquellos que hablan ese lenguaje como aquellos que perpetúan lo inhumano.

“Acá están los sacerdotes; y aunque son mis enemigos, paso a su lado silenciosamente y con las espadas dormidas... Han llamado por el nombre de “Dios” lo que era contrario a ellos y les producía dolor... *Y no sabían como amar a su dios si no era crucificando al hombre...* quien viva cerca de ellos vive en oscuros estanques en los cuales siniestras ranas cantan su canto con dulce melancolía. Tendrían que cantar cantos mejores para que yo tenga fe en su Redentor: y sus discípulos tendrían que mostrarse más redimidos!” (47)

Nietzsche destaca que el lenguaje cristiano sobre la trascendencia denotaba una experiencia que vaciaba el cuerpo, los sentidos, la libertad, la creatividad, de su validez y de su belleza y los negaba *en nombre de otro mundo*. La glorificación de Dios correspondía, por lo tanto, al sufrimiento y aniquilación del hombre. El fue quien expresó el odio a todo lo humano, más aún, a todo lo animal, a todo lo material... repugnancia por los sentidos, por la razón... miedo de la felicidad y de la belleza, un deseo de huir a toda semblanza, cambio y evolución”, (Ibid. 452), la negación de la historia y

del mundo como hogar del hombre. La vida llega, entonces, a su término cuando “el reino de Dios empieza”. (Este carácter inhumano del lenguaje de la iglesia no es simplemente la creación de un hombre enfermo. Encontramos en Bonhoeffer el mismo punto atacado. El acusa a la iglesia, ya que para ser oída, usa un lenguaje que vuelve al hombre inseguro de sí mismo, que impide su emancipación del tutelaje y de su emancipación para el mundo. La apologética se introduce en el hombre llevándolo a desesperar de la vida). (48)

Feuerbach hace las mismas críticas al lenguaje teológico.

“El empobrecimiento del mundo real y el enriquecimiento de Dios es un solo acto. Solamente el hombre pobre posee un Dios rico. Dios surge del sentimiento de deseo... es una compensación por la pobreza de la vida... para la religión, es el sustitutivo por el mundo perdido”. (*La Esencia del Cristianismo*, pg. 73).

Es obvio que hay una diferencia entre ellos. Para Nietzsche, Dios es la causa del sufrimiento del hombre, hace sufrir al hombre. Para Feuerbach Dios es una compensación del sufrimiento del hombre; constituye el sufrimiento y anhelo del hombre proyectado como alegría y riqueza. Para ambos, de todos modos, el resultado es similar puesto que Dios no permite que el hombre se sobreponga a su miseria, ya sea que la cause o que reconcilie al hombre con ésta, dándole esperanza de una liberación meta-histórica y trascendente. La miseria y el sufrimiento se convierten, pues, en la casa permanente del hombre. Si Dios causa el sufrimiento en el hombre, o le libera metahistóricamente de él, el sufrimiento pierde su carácter contradictorio que debe ser superado a través de la acción. Lo negativo se vuelve positivo y los hombres son llevados a “reconocer y

(47) Subrayado del autor. Walter Kaufmann, Op. cit., p. 204.

(48) Cf. sus Cartas y Manuscritos de la Prisión, Op. cit., p. 1956.

aceptar como concesión del cielo el hecho de ser dominados, gobernados y poseídos!" (Karl Marx).

El humanismo político permanece irreconciliable con la negatividad de la historia. Lo negativo debe ser negado. Si Dios transforma lo negativo en positivo, creer en Dios constituye una prohibición para el hombre de negar lo que lo está destruyendo. Dios es, entonces, la negación de la conciencia del humanismo político. Es obvio el conflicto entre los dos lenguajes. La negación de lo negativo no puede dialogar con la afirmación de lo negativo.

Nietzsche destaca otro factor inhumano de los lenguajes teológicos: Dios es el fin de la historia. El es "El Uno y el Plenum y el Inamovible y el Saciado y el Permanente". (W. Kaufman) El mundo es todo lo irreal; Dios es la realidad. Pero Dios está terminado, pronto. ¿Cómo puede el hombre encontrar su vocación en el mundo, si éste es irreal? ¿Y cómo puede crear algo nuevo, si todo está terminado en Dios? Cuando el hombre pone su mente en Dios pierde su mundo y su libertad de crear. Es este hombre el gran peligro para la historia. "¿Quién representa el mayor peligro para el futuro del hombre? —pregunta él—," no son los buenos y los justos? En la medida en que digan y sientan en sus corazones, "Ya sabemos lo que es bueno y justo, y ya lo poseemos... El hombre noble quiere crear algo nuevo y quiere crear una nueva virtud. El bueno quiere lo viejo, y que lo viejo sea conservado". (49) El pecado del hombre bueno es el mismo pecado de los burocratas y de la sociedad tecnológica. Creen que la historia ha terminado. Si Dios posee todos los valores, el hombre no tiene posibilidad de crear los nuevos. El debe concordar con ellos, repetir lo viejo. La historia en vez de buscar nuevos horizontes se vuelve hacia el pasado. Su trascendencia no es de creación sino de adaptación.

(49) Ibid., pp. 324, 156.

No conoce, que a través de sus virtudes de repetición ha llegado a ser un lobo, a ser un perro. Es decir un animal doméstico. (50) Dios, pues, no representa la libertad para el hombre. Constituye la domesticación del hombre, el fin del "homo creator".

El hombre es libre nuevamente, cuando se proclama la muerte de Dios; libre para el mundo, para la historia, para la creación.

El mundo se desaceraliza. Sus valores congelados se derriten. Nada es definitivo. Los horizontes se vuelven permiso e invitación. El hombre es libre para experimentar. La verdad del mundo se ratifica (51); el hombre es libre para convertirlo en su casa. Se libera del peso pasado y se hace libre para el futuro. Es libre para volver a crear al mundo con su esperanza, su amor y su libertad. El mundo, el cuerpo, los sentidos son dones maravillosos, constituyen ocasiones para la alegría y la celebración.

El redescubrimiento de la verdad del mundo lleva en sí mismo el descubrimiento de la vocación del hombre. Su labor: darle al mundo un significado humano (52). Una labor bien modesta. Se abdica la pretensión de trepar las murallas de la eternidad. La trascendencia y la libertad del hombre tienen el cometido de transformar a la tierra en "un lugar de recuperación del hombre". El presente se vive con el fin de obtener un futuro mejor para el hombre (53). El "homo creator", el hombre que vive por el futuro, nace cuando el lenguaje que sacralizaba y paralizaba el presente llega a su fin. El lenguaje del humanismo político está radicalmente opuesto a todo lenguaje que, en nombre de una verdad superior a lo humano, mantenga al hombre en

(50) Ibid., 282.

(51) Cf. K. Marx, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Op. cit., p. 42.

(52) W. Kaufmann, Op. cit., p. 188.

(53) Ibid., 189.

paz con la inhumanidad de su presente. Se debe destruir la religión, por consideración al mundo, en consideración de la libertad del hombre para criticar su mundo y poder transformarlo. "La crítica del cielo, se torna, así, en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología se torna en crítica de la política" (54). La crítica del cielo, de la religión y de la teología es la negación de cualquier presencia más allá de la historia, que pretenda que la negatividad del presente se elimina sin mediar la acción del hombre. La conciencia no encuentra un lugar de descanso en Dios. Permanece inquieta entre el presente que debe negar, y la esperanza de un futuro renovado que puede ser creado. ("Lo que nos hace ateos, —dice Garandy— "no es nuestra suficiencia, nuestra propia satisfacción con nosotros y con el mundo, con alguna limitación en nuestra proyección. La razón es que nosotros, con nuestra experiencia similar a la de los Cristianos, en lo inadecuado de todo ser parcial y relativo, no concluimos hacia la presencia de aquel "único y necesario", que responde a toda nuestra angustia e impaciencia. Si rechazamos el mismo nombre de Dios, es porque su nombre implica una presencia, una realidad, cuando en realidad es una exigencia en la cual vivimos, una exigencia jamás satisfecha de lo total y lo absoluto, de omnipotencia en cuanto a la naturaleza y de una perfecta y amante reciprocidad de conciencia. No podemos concebirlo; nombrarlo o esperar-lo... debemos asumir el riesgo paso a paso en el camino, ya que para nosotros, los ateos, nadie está prometido y nadie nos espera".) (55)

Como ya lo indicamos, el humanismo político es un paradigma para la humanización. Está dominado por

la pasión y la visión de una liberación humana. Su cometido histórico indica lo que entiende como humano y los recursos que hay para realizar esta tarea. Su crítica del lenguaje teológico indica que no visualiza el hecho que los dos lenguajes pertenezcan al mismo mundo, se refieran al mismo hombre y que atañan a la misma tarea, la de crear un futuro renovado para la humanidad. Si nuestro cometido no es liberar al hombre históricamente, entonces nuestra labor termina aquí. No hay base ninguna para una ulterior reflexión. Volvamos a nuestro lenguaje tradicional y permanezcamos seguros dentro de sus límites. Si por el contrario, amamos al mundo, al hombre concreto y al futuro que puede crearse más allá de nosotros tendremos, entonces, dos tareas. Primeramente, averiguar la verdad sobre la crítica que el humanismo político efectúa del lenguaje de la comunidad de fe. En segundo término, explorar los recursos positivos que la experiencia histórica de una comunidad de fe pueda ofrecer para la tarea de liberación humana. Procederemos, ahora, a examinar algunos de los lenguajes de la comunidad de la fe y los paradigmas de liberación humana que ellos contienen. Los examinaremos desde la crítica de la perspectiva que el humanismo político les hace.

a. *El lenguaje existencialista: "La verdad desde un punto de vista subjetivo"*.

El existencialismo tiene una gran afinidad con el humanismo político. Los dos aseguran que el hombre no puede ser humano si cesa de ser sujeto en la historia. Así como el humanismo político constituye una protesta contra los poderes que crean nuevamente al hombre a su imagen y semejanza, destruyéndolo como sujeto, el existencialismo es una protesta contra los poderes de

(54) K. MARX, Op. cit., p. 42.

(55) R. Garandy: *Del Anatema al Diálogo*, Herder & Herder, N. Y., 1966, pp. 94 - 65.

"masificación" que llevan la libertad del hombre a su término. La vida del hombre, para ambos, oscila entre dos posibilidades: liberarse del mundo y con esto tener una existencia auténtica, o caer dentro de la garra hipnótica del poder del mundo y con ello toda existencia inauténtica que éste impone.

El existencialismo es la expresión de una preocupación profunda por la libertad del hombre para con el mundo, de su trascendencia, de la preservación de su auténtico carácter humano, y de una radical oposición a todo lo que signifique una pérdida de la originalidad de cada individuo que pueda sumergirlo y envolverlo. Es esta la razón principal por la cual Kierkegaard rechaza el sistema hegeliano. La filosofía hegeliana transformaba al individuo en un simple accidente dentro del proceso histórico total. La verdad de la historia era la verdad del proceso y solamente en la medida que el individuo formaba parte del proceso, su existencia participaba en la verdad. Kierkegaard no podía ver sin embargo, ninguna verdad más valedera que la del individuo y su subjetividad. "La verdad es subjetividad", proclamaba él. Y desde esta convicción básica ataca todas aquellas estructuras, filosóficas, políticas y religiosas que han absuelto al hombre de su exigencia central de "salvación", es decir, la tarea de ser un individuo.

En el análisis del "Dasein" de Heidegger, encontramos nuevamente la misma definición sobre la estructura de la vida inauténtica y auténtica. Explica que cuando el hombre "se siente fascinado por el mundo" y absorbido por él cae dentro de un tipo de vida que es inauténtico pues se pierde a sí mismo. Puede ser descrito, verdaderamente, como perdiéndose en el anonimato del "ellos", (56) de lo impersonal donde el hombre hoy se encuentra sumergido. El existencialismo,

se preocupa, entonces, de la libertad del hombre sobre el mundo que lo rodea, comparte totalmente la protesta del humanismo político en contra de las estructuras de la sociedad tecnológica, que crean un hombre uni-dimensional, y también está en contra de las estructuras del colonialismo que no permiten que el hombre se convierta en un sujeto libre de la historia. Los dos paradigmas hacen un diagnóstico similar de todo lo que convierte al hombre en un ser inhumano en el mundo.

Sus caminos se dividen, sin embargo, al definir "la política a seguir para hacer que la vida humana en el mundo sea humana". El humanismo político invita al hombre a ser el creador de la historia. Cree que una existencia auténtica puede transformar el mundo, creándolo a imagen y semejanza de su propia libertad. La inhumanidad de las estructuras que convierten al hombre en un ser inhumano deben ser destruidas por un acto de este mismo hombre. El penetra en el presente con su poder y crea con su acción un futuro renovado. Este futuro será la reconciliación entre lo existencial y el mundo, entre lo subjetivo y lo objetivo, ya que será producto de la existencia auténtica del hombre. El humanismo político cree que la acción del hombre puede reconciliar y unir al hombre con su mundo como un ser libre y trascendente. La humanización requiere, por lo tanto, la agresividad de la subjetividad del hombre. Debe convertirse en un acto. A través de un acto por el cual la subjetividad invada al mundo del espacio y del tiempo, el hombre es capaz de producir un corte en la historia, capaz de producir un cambio cualitativo en el tiempo, que constituirá en verdad el acontecimiento del nacimiento de lo nuevo.

El existencialismo propone de todos modos una solución diferente, debido a que una de sus presuposiciones básicas es la irreconciliación entre lo subjetivo y lo objetivo. La trascendencia y la libertad están separadas siempre de lo objetivo por una "diferencia in-

(56) M. Heidegger, *Being and Time*, Harper and Row, N. York and Evanston, 1962, p. 220.

finita y cualitativa". Acepta el mundo dividido de la filosofía kantiana. Por un lado el mundo del tiempo, de lo objetivo, de la razón científica profana, el mundo de los fenómenos. Y por otro lado, el mundo de la libertad, de lo eterno, de Dios y de lo trascendente que constituye el mundo noumenal. Esta constituye la polaridad básica —y porque no decir el "resquebrajamiento"?— que define el pensamiento de Kierkegaard. Su pensamiento, en consecuencia, se mueve dentro de la esfera de un ascetismo radical con respecto a todo lo que signifique tiempo u objetivo. No puede tomar a la historia seriamente. La historia, una categoría del tiempo, no puede proveer indicios para lo trascendente que se encuentra más allá del tiempo. "Nada histórico se puede volver infinitamente cierto para mí", —proclama—, "excepto el hecho de mi propia existencia y esto no constituye algo histórico". (57) No podemos impedir el rompimiento con todas las reglas del pensamiento lógico si colocamos a la libertad y lo histórico dentro de un mismo lenguaje. Esta conjunción aparecerá como algo que, solamente se puede describir objetivamente como "absurdo", y que puede expresarse únicamente por el lenguaje de la paradoja (58). Esta discontinuidad radical indica cómo es imposible para el pensamiento existencialista concebir lo trascendente como factor de impacto en el tiempo, como cambiante de las estructuras del tiempo y creando así un tiempo nuevo, de igual manera que lo efectúa el humanismo político. Lo trascendente permanece "elusivo" siempre, una sombra que nunca se vuelve historia.

Este mismo dualismo atraviesa la interpretación que Bultmann hace del Evangelio como paradigma de humanización. Su teología comienza en una preocupa-

ción profundamente misionera. El hombre que habla el lenguaje de la ciencia, el hombre moderno, vive según Bultmann en un mundo diferente al del Nuevo Testamento. "El kerygma es increíble para el hombre moderno", declara, "ya que está convencido que la concepción mística del mundo es algo anticuado". Y él pregunta: "¿Pueden las prédicas cristianas esperar que el hombre moderno acepte la concepción mística del mundo como verdadero?". "Esperarlo sería a la vez imposible y sin sentido".

La alternativa es obvia: o el Evangelio se volvió anticuado con el punto de vista mitológico del mundo del Nuevo Testamento y debe ser por lo tanto abandonado, o el Evangelio no está relacionado a una visión del mundo. Si el Evangelio no tiene relación con una visión del mundo, la tarea de la teología es de "desmitologización", es decir, de liberarlo del punto de referencia equivocado y trasladarlo a las categorías que posean el punto de referencia correcto. Bultman opta por las categorías que propone "la interpretación existencialista como única solución". Esto significa básicamente que el mensaje del Evangelio, como mensaje de liberación del hombre, debe tener relación solamente con la esfera existencial y subjetiva. El mundo permanece fuera del alcance de la trascendencia. ¿Cómo se puede hablar de trascendencia en un mundo donde la experiencia histórica del hombre no es de liberación sino de servidumbre? "Los que han soportado las penalidades de un campo de prisioneros ruso saben mejor que nadie que uno no puede decir "Terra ubique Domini" como un dogma explícito; la verdad es que "el mundo entero es profano". (*Kerygma and Myth*, pg. 198). ¿Cómo es posible hacerle lugar a un Dios en un mundo que está encerrado dentro de los límites de la razón científica y dominado por relaciones causales, el mundo que como dijo Kant no le da lugar a la libertad? La imposibilidad de hablar de Dios y de la trascendencia como

(57) S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton, 1941, p. 75.

(58) *Ibid.* cf., p. 186.

conjunción con el mundo objetivo es lo que hace que la interpretación existencialista sea la única solución", porque la esfera existencial tiene la posibilidad de permanecer libre del mundo de la causalidad. *Lo "existencial" es entonces el locus de la trascendencia y es con él que tiene que ver la tarea de la liberación humana.*

El hombre debe abdicar a la vocación de crear un futuro renovado fuera de su libertad y trascendencia en cuanto se entienda a la trascendencia en términos de la "diferencia infinita y cualitativa entre el tiempo y la eternidad", del resquebrajamiento irreconciliable entre el mundo de la libertad, existencial y subjetivo, y el mundo de las estructuras objetivas. Citando una de las imágenes que Barth utilizó en su primera fase, podríamos decir que la trascendencia y la libertad del hombre permanecen "tangenciales" siempre al mundo del tiempo y del espacio, tocándolo pero nunca tomando cuerpo con él. La política no puede ser siempre la respuesta a la pregunta "¿qué se necesita para formar y mantener humana la vida humana, en el mundo?" Esta respuesta se debe buscar en otro lugar.

La respuesta del existencialismo al problema de la humanización corresponde a su análisis del ser humano. El ser humano es un espejo que refleja los dos mundos, el de la libertad y el de la necesidad. Vive en el medio, dilatado entre lo infinito y lo finito, atraído por la vocación de libertad pero al mismo tiempo "fascinado por el mundo". "El hombre", observa Kierkegaard, "es una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y de lo eterno, de la libertad y de la necesidad". Pero como lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal están aparte, la síntesis no es una síntesis. Es "un proceso de conversión", un "proceso de alejarse de uno mismo infinitamente por el proceso de infinitizarse uno mismo infinitamente, y de volver hacia uno mismo infinitamente por el proceso de finitización", de manera que el propio ser no puede obtener equilibrio y descanso.

El individuo que existe se divide así, entre dos posibilidades: o permanece trascendente ante el mundo, existiendo auténticamente, o cae presa de la objetividad, perdiendo así su libertad y viviendo inauténticamente. Vemos en esta polaridad la posibilidad dual del hombre de existir auténticamente o de perderse.

Es la trascendencia que pertenece ontológicamente a su propio ser, que lo previene de su polo finito. Sabe que es un "ser hacia la muerte" (59). Esto significa desesperación (Kierkegaard) o ansiedad (Heidegger). El hombre, por lo tanto no puede impedir preocuparse por la seguridad. Es en la medida que el hombre trata de encontrar la seguridad que él será realmente humano a través del riesgo de la libertad, o se perderá dentro de las estructuras del mundo donde pensó equivocadamente refugiarse de la muerte.

La tentación radica en decidirse por el objetivo. El hombre es decepcionado al pensar que las promesas cuantitativas del mundo pueden trasponer el abismo cualitativo que separa la trascendencia del tiempo. Opta por la seguridad objetiva. Mas al actuar así se semeja al bailarín, quien por su habilidad de saltar muy alto, quiere que los otros y él mismo se convenzan de que puede volar! Se vuelve "cómic" al querer apoyar la infinita pasión de su naturaleza interior en algo finito. Es el mismo hombre que Bultmann describe como el que confía en sus propias obras. Lo que realiza, sus acciones son la base de su seguridad. Accecha en la "ansiedad" del hombre una actitud de autoconfianza que cree que el problema de la "ansiedad" se resolverá gracias a su poder de disponer del mundo. Pero es, en realidad, víctima del Mundo cuando esto sucede. El hombre pierde, de este modo, su libertad, su autenticidad. Se encuentra bajo un régimen de "esclavitud" y su libertad

(59) M. Heidegger. Op. cit., p. 310. "Being towards death is essentially anxiety".

deja lugar al miedo que obsesiona todas las esferas de su vida.

El mundo objetivo es, pues, una amenaza, el mundo que es objeto de la caída del hombre, el mundo que lo seduce y lo objetiviza. Jamás constituirá el hogar del hombre. Se siente más bien, arrojado en él. En consecuencia, será un ser humano en la medida que no se sienta "fascinado" por él. El motivo central de los escritos de F. Kafka es la oposición entre el hombre y el mundo. El hombre es representado en su temor y desesperanza al caer bajo las estructuras impersonales, de tipo burocrático del mundo. No le queda ninguna posibilidad. El hombre no puede elegir entre huir o enfrentar los poderes que se encuentran detrás de las burocracias. No hay opciones porque no hay salidas. Y como no hay salidas no hay esperanza.

Encontramos el mismo elemento que indicamos antes: la "extrañeza" de la libertad y la trascendencia en un mundo de tiempo y espacio. El mundo no puede constituir y no constituirá un hogar para el hombre. El proyecto de humanización, entonces, no puede entenderse como la transformación del mundo por el hombre y para el hombre. Es más bien la liberación por el hombre de sí mismo, del mundo.

El paradigma de la liberación del hombre que el existencialismo ofrece constituye, en consecuencia, algo necesariamente subjetivo. Volverse humano es volverse libre subjetivamente. Humanización es subjetivación porque "subjetividad es verdad; subjetividad es realidad". (60) El acontecimiento de la humanización no deja huellas sobre la tierra. Es el cambio de una vieja autocomprensión por la que el hombre encontraba su seguridad en el éxito de su gestión, a una renovada donde enuncia a su seguridad autorrealizada y se libera de las ataduras del mundo. La consecuencia inme-

diata del carácter totalmente subjetivo de la humanización, como una autocomprensión renovada, es que se descarta lo objetivo como algo desprovisto de significación e importancia en la labor de volver humana la vida humana en el mundo. Kierkegaard, por ejemplo, al declarar que "la salvación" tiene que ver sólo con el "cómo de la subjetividad", añade también que lo objetivo no tiene realidad. Es el "cómo" de la subjetividad que determina el contenido de la realidad (61). "Si uno que vive en medio de la cristiandad va a la casa de Dios, la casa del Dios verdadero, con la concepción verdadera de Dios en su conocimiento, y reza pero reza con espíritu falso; y uno que vive en una comunidad de ídólatras reza con toda la pasión de lo infinito, aunque sus ojos se dirijan a la imagen de un ídolo: ¿dónde está la máxima verdad? El uno reza verdaderamente a Dios aunque venera a un ídolo, el otro reza falsamente al Dios verdadero, y entonces adora, de hecho a un ídolo. "Es la pasión de lo infinito lo que constituye el factor decisivo y no el contenido", declara, "ya que su contenido es precisamente ella misma". (62)

Si la humanización es lo mismo que el nacimiento de una subjetividad nueva, la pasión de lo subjetivo, la nueva autocomprensión, debemos preguntar ahora: ¿Qué método utilizar en esta tarea? ¿Cómo se puede comprometer al hombre en la liberación del hombre? La tarea es clara: producir una autocomprensión nueva. Pero esto no puede ser comunicado directamente (63). "El contenido total y esencial del pensamiento subjetivo es esencialmente secreto, ya que no puede ser comunicado directamente". Kierkegaard ve que su labor radica en tomar los "por que" más evasivos, con el fin de provocar en el oyente, por medio de la induc-

(60) S. Kierkegaard. Op. cit., p. 396.

(61) S. Kierkegaard. p. cit. p. 189.

(62) Subrayado del autor, *Ibid.*, p. 181.

(63) S. Kierkegaard. Op. cit., pp. 25 - 26.

ción, la pasión que no puede reducirse a palabras. Para Bultmann, en cambio, el instrumento de humanización es la prédica de la palabra que proclama el acontecimiento que lleva al hombre a decidirse por una nueva auto-comprensión. El acontecimiento de trascendencia ocurre cuando se toca lo subjetivo, inducido a la pasión o a un acto de fe. El instrumento de humanización, no debe medirse, pues, a través de su poder de vocación de un futuro nuevo, sino por su poder de "tocar" la subjetividad del hombre.

La importancia del acontecimiento de esta nueva auto-comprensión es que el hombre se des-historiza. Se le sustrae de las relaciones de determinación que lo rodean en el mundo del tiempo y del espacio. La hazaña de Dios, el acontecimiento de trascendencia "libera al hombre de sus ataduras mundanas y lo coloca directamente delante de sus ojos". Este acto es la "deshistorización" o la "deseccularización" tanto del hombre como de Dios. "Dios, que se encuentra apartado de la historia de las naciones, encuentra a cada hombre en su propia pequeña historia, su vida diaria con sus diarios dones y sus reclamos; el hombre deshistorizado (ej. desprovisto de su supuesta seguridad dentro de su grupo histórico) es guiado a un encuentro concreto con su prójimo, en donde encuentra su verdadera historia" (64). Kierkegaard cree en lo mismo. En el acontecimiento de la pasión infinita se hace presente la realidad de lo trascendente, destruyendo, así, el espacio y el tiempo, siendo estas decisiones la columna vertebral de la historia mundial. La trascendencia es entonces el fin del tiempo; la existencia escatológica (Bultmann) es existencia vivida ante el Ahora eterno.

Esta declaración parece estar en amplia contradicción a la que Bultmann expresa sobre la relación entre

la fe y la esperanza, que es una determinación del ser para el tiempo.

"La fe" no es una condición autoincluida en el alma del hombre, sino que apunta hacia el futuro... (Por lo tanto) "La fe" es "la esperanza" también... Esta "esperanza es la libertad para el futuro y la apertura a él, que el hombre de fe posee, ya que le ha traspasado a Dios en obediencia su propia ansiedad y su futuro" (65).

Quisiera indicar una vez más la similitud entre el análisis existencialista y el del humanismo político. El humanismo político habla de una nueva auto comprensión de la parte del hombre que lo torna libre de las estructuras dadas del pasado, estructuras que se habían convertido en "ley", y libre a un futuro renovado, un futuro que "no lo es aún" y constituye un "riesgo".

Estructuralmente, éstas son las dimensiones de la libertad creadas por la fe. Hay, sin embargo, una radical oposición entre ellos. Escuchemos la opinión de Bultmann:

"La proclama de Jesús de la voluntad de Dios debe ser descrita como una ética escatológica. Ya que no concibe un futuro a ser moldeado dentro de este mundo, mediante planes y esquemas, con el fin de arreglar la vida humana. Dirige al hombre solamente al Ahora de su encuentro con su prójimo" (66).

Este enunciado merece nuestra atención. Bultmann declara que la fe hace al hombre abierto al futuro. La fe es esperanza, así. Declara, ahora, que el hecho escatológico nada tiene que ver con un futuro histórico sino solamente con el Presente. ¿Cómo es posible tener, a un tiempo, en el acto de fe la deshistorización del hombre, su liberación del tiempo, y a la vez, su liberación para un futuro que, de cualquier modo, no tiene

(64) R. Bultmann. Op. cit., pp. 25 - 26.

(65) Ibid. pp. 319 - 320.

(66) R. Bultmann. Op. cit., p. 19.

que ver con el futuro histórico sino solamente con el Presente escatológico? La respuesta es clara. El acontecimiento de la trascendencia verdaderamente deshistoriza al hombre. La libertad para el futuro, que Bultmann expresa, es un grado de subjetividad, un "éxtasis de Dasein" (Heidegger). Tiene que ver con la apertura de la subjetividad. El otro lado de la moneda, sin embargo, expresa que el futuro no está abierto al hombre. El futuro histórico permanece profano, secular. La acción de Dios cambia la autocomprensión del hombre, el hombre es ahora libre para el futuro. No tiene nada que ver sin embargo con el tiempo. El futuro no se encuentra libre para el hombre. Como ya lo indicamos, un futuro renovado es imposible dentro del paradigma existencial, ya que la trascendencia no está insertada en la historia y en el mundo gracias a la libertad del hombre, sino que permanece circunscripta a la esfera de la subjetividad. Parecería que nos enfrentamos con un nuevo tipo de ficción: el hombre vive "como si" el futuro estuviera abierto para él, sabiendo, que de todas maneras, no lo está. Bultmann, en consecuencia, se muestra totalmente despreocupado del problema de la eficacia. Lo importante no es el "qué" sino "aquello" (la misma polaridad entre "qué" y "como" en Kierkegaard). El prójimo cesa de ser un ser histórico, viviendo dentro del determinismo del tiempo y del espacio. El humanismo político diría: Amo al hombre y sé que el hombre vive en el mundo y está determinado por él. Por lo tanto, debido a que amo a mi prójimo que hoy vive, debo crear un mundo nuevo donde el mañana será libre. A esto Bultmann responde:

"El pedido de amor no necesita estipulaciones formuladas; el ejemplo del buen Samaritano muestra que el hombre puede y debe saber lo que debe hacer cuando ve a su prójimo en necesidad de ayuda. La pequeña frase "como a ti mismo"

en el mandamiento de amor pre-indica a la vez la inmensidad y la dirección de una conducta amante.

...Ese dato demuestra que su proclama de la voluntad de Dios no es una ética de reforma del mundo". (Bultmann: Op. Cit. pg. 19).

No podemos perder de vista el objetivo de estas reflexiones sobre el existencialismo. Estamos examinando, por un lado, la congruencia entre el proyecto histórico al cual los cristianos y las comunidades no-cristianas están comprometidos, con el fin de crear un nuevo futuro para el hombre, y por otro lado, los recursos que nuestro lenguaje teológico ofrece para esa tarea. Estamos explorando así, las relaciones entre un proyecto de humanización que tiene un carácter político, y los recursos posibles que nuestros paradigmas más comunes ofrecen. Es por esto que examinamos algunos de los aspectos del existencialismo, en su relación con nuestro problema.

Podemos resumir nuestras conclusiones usando las tres decisiones básicas de la concientización política como esquema.

1. El humanismo político niega lo inhumano de las estructuras presentes y su poder deshumanizante con el fin de obtener un futuro mejor. Niega el mundo de hoy porque ama al mundo, porque quiere transformarlo en un hogar, en "un sitio de recuperación". *El existencialismo niega absolutamente al mundo.* En el mundo un futuro renovado no es posible jamás. El hombre nunca se puede sentir a gusto en él. Los cambios posibles en el mundo no tienen nada que ver con el problema de la humanización y deshumanización. Podríamos decir que hay algo de Marcionismo en el existencialismo: una desesperación del mundo creado, dado que considerando el acontecimiento de la humanización se encuentra divorciado de él.

2. El humanismo político tiene esperanza en un futuro renovado. Debido a que el hombre se encuentra abierto al futuro, puede volverlo abierto a él mismo. Su esperanza es, por lo tanto, histórica. Tiene que ver con el mundo y con el tiempo. Seculariza e historiza al hombre. El existencialismo, sin embargo, debido a su desesperación sobre el mundo, reduce la esperanza a una dimensión de subjetividad, sin concederle importancia a la transformación del mundo. Su esperanza no crea más abroga la historia.

3. El humanismo político comprende al hombre como un "homo creator": tiene el poder de introducir su trascendencia en el espacio y el tiempo. Su trascendencia se vuelve un acto, historia. Crea lo nuevo, haciendo la reconciliación posible entre lo existencial y lo objetivo, ya que el mañana debe llevar el sello de la negación y la esperanza del hombre. El humanismo político, por lo tanto, quiere fomentar la pasión y la visión existencialista de vida auténtica a sus mayores posibilidades. Quiere ver a la vida auténtica, la subjetividad libre, creando un futuro renovado, un tiempo nuevo, un mundo nuevo. Aquí radica su conflicto con el existencialismo, división fundamental entre el mundo de la libertad y el mundo del tiempo y el espacio. La acción del hombre en el contexto de esta división, se vuelve impotente para crear un futuro nuevo. Permanece siendo un destello de lo Eterno. Presente en el tiempo, siempre tangencial, siempre impotente para fertilizar la tierra.

El existencialismo, por lo tanto, aunque constituye de muchas maneras un paradigma muy rico y útil para la humanización, no ofrece los recursos necesarios para un proyecto de naturaleza política. Se requiere por lo tanto un nuevo paradigma de humanización y un nuevo lenguaje de fe.

b. *El paradigma Barthiano: Del No de la "krisis" al Sí de la elección.*

Nuestra tarea es explorar ahora la contribución posible del lenguaje creado por Karl Barth para el proyecto político de liberación humana con el cual muchos cristianos y muchas comunidades cristianas están comprometidos. El procedimiento será similar al adoptado en nuestra conversación con el existencialismo. Enfrentaremos el lenguaje barthiano preguntando: ¿Cómo contesta a la pregunta "¿Qué se necesita para formar y conservar la vida humana en el mundo"? ¿Cuál es su paradigma para la humanidad? veremos después, de qué manera su respuesta será provechosa al proyecto que comprende la humanización como relacionada a la creación de un futuro renovado para el hombre.

I. *Krisis.*

La situación que dio nacimiento al lenguaje barthiano fue el conflicto entre las expectativas optimistas del liberalismo del siglo XIX y las realidades duras de la experiencia histórica que la Primera Guerra Mundial trajo consigo. Las expectativas del progreso tecnológico, de la liberación humana, del triunfo de la razón humana sobre lo irracional e instintivo en la historia, la seguridad de que el hombre se había liberado del tutelaje de poderes heterónomos políticos y religiosos —todas estas esperanzas y certidumbres implicadas en la proclamación de Kant de que el hombre había llegado a la madurez— fueron enfrentadas a un No radical e inesperado. El optimismo del lenguaje del progreso como paradigma de liberación humana no pudo sobrevivir al lenguaje duro de los hechos: la historia no poseía inmanentemente en su proceso el poder de volver humana la vida humana.

Barth descubrió, al mismo tiempo, que había mucho más realismo en el lenguaje de la Biblia que en el lenguaje del liberalismo del siglo XIX. La Biblia no habló de progreso. Estaba en profundo conocimiento de las potencialidades autodestructoras de la creatividad humana. La destrucción de las esperanzas de una progresiva autoliberación, podría entenderse mejor desde la perspectiva "del mundo extraño de la Biblia". Por esto es que Barth declara que "una amplia lectura de la literatura secular contemporánea —de diarios especialmente!— es recomendada a cualquiera que desea entender la Epístola de los Romanos" (67).

Tanto el lenguaje de la Biblia como el lenguaje de los diarios, destacan el mismo hecho: la historia no es portadora de la humanización; no puede ofrecer ninguna promesa mesiánica; sus dádivas son más bien la frustración, la desesperación y la destrucción del hombre. La empresa teológica de Barth, en consecuencia, tomó forma de lo que él mismo llamó "la tarea antiséptica" (68), pretendía crear un lenguaje que estuviera libre de falsas esperanzas creadas por un entendimiento crítico del hombre y de la historia. No podía haber ninguna esperanza de humanización a expensas de la verdad sobre la historia y su negatividad frustrante; así, la tarea de crear un paradigma nuevo para la humanización fue primero totalmente destructivo: el falso paradigma, la respuesta falsa a la pregunta "¿qué se necesita para hacer y mantener humana la vida humana en el mundo?" debían ser mostrados como una ilusión. La humanización, por consiguiente, no debe encasillarse como un don de la historia. Vendría de aquello que estuviera más allá de la historia y lo negara.

El paradigma de Barth para la humanización es

pues, radicalmente crítico, de ahí el título que se le da, como el de una "teología de crisis". Es preciso notar, de todas maneras, que Barth no intentó crear un lenguaje teológico nuevo simplemente como fruto de una desilusión con la historia.

El creía que su punto de apoyo histórico era básicamente bíblico y teológico y no el mero resultado de un análisis crítico. No había ninguna base, cualesquiera, desde un punto de vista teológico o bíblico para la mesianización de la historia y del hombre. La posibilidad de liberación humana estaba en poder de Dios, era el don bondadoso de Dios. Este Dios, en el cual radicaban todas las esperanzas de realización humana estaba radicalmente más allá de la historia. Convino, al igual que Kierkegaard, que había una "diferencia infinita y cualitativa" entre Dios y el hombre, la eternidad y el tiempo. Debido a que "la revelación no es un atributo de la historia" (69), la humanización no constituye una de sus posibilidades inmanentes. Todo lo que la historia y el mundo nos presentan "como recurso último... no nos lleva a Dios sino a nosotros mismos, a nuestras alienadas almas de Dios". (70) Partiendo del mundo y de la historia no podemos conocernos, ni conocer a Dios y a nuestro destino. No se puede comprender a Dios por medio de sentimientos piadosos (Schleiermacher), o por medio de la historia (Hegel y Bauer), o en la conciencia moral (Kant, Ritschl). Permanece oculto, más allá de la historia, como el "Enteramente Otro". La realidad de Dios es básicamente separación, oposición y negación. Esta total enajenación de Dios permanece como tal en el acontecimiento de la revelación. "Este ocultamiento" dice Barth, "completamente contrario a la naturaleza como tal, es una determinación necesaria de la revelación". (71) Uno no puede, pues, hablar

(67) K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*. Harper & Row, New York, 1957.

(68) K. Barth, *Church Dogmatics*, I/2, p. 50.

(69) K. Barth, CD I/2, p. 58.

(70) CD II/1, p. 76.

(71) CD I/2, p. 63.

inequívocamente sobre la presencia de Dios. Debe "ser visto como el invisible y expresado solamente como el inexpresable" (72). Nuestras palabras sobre Dios, deben ilustrar la "evasividad" de Dios, "ya que el ser que nosotros comprendemos por medio de nuestras palabras y nuestros pensamientos todavía no es o ya no es más el mismo ser de Dios". Esto debe ser así ya que Dios se opone a Historia y Tiempo. La dialéctica del pensamiento es, por lo tanto, el espejo del carácter tangencial de la revelación, que toca al mundo y a la historia pero que nunca constituye el mundo y la historia.

La influencia del entendimiento kantiano y kierkegaardiano sobre la trascendencia, como ya anteriormente mencionamos, fue básico para este paradigma. *La trascendencia no penetra en la historia sino que permanece superpuesta*. Es el tiempo en su totalidad, el mundo en su totalidad, la creatividad humana en su totalidad, las esperanzas históricas en su totalidad, los que reciben el No radical de parte de Dios. *La libertad de Dios con respecto al tiempo resulta en la negación de Dios del tiempo*. El Dr. C.C. West comenta que, encontramos en Barth "un sentido más bien metafísico de la crisis de la humanidad entera ante Dios". (73) Se identifican así lo histórico y lo negativo. Barth, al igual que Bultmann, podría haber declarado que la revelación es la deshistorización y la desecularización del hombre y de Dios. Su teología de la trascendencia es, por lo tanto un tipo radical de pensamiento negativo: todo lo referente al tiempo y el mundo es negado, ya que en su propia existencia como tiempo, mundo, historia y hombre, se oponen y son negados por Dios. Al enfrentar a Dios "nos encontramos... (por lo tanto) ante una disolución irresistible y total del tiempo y de las co-

sas del hombre, ante una KRISIS penetrante y final, ante una supremacía de la negación por la cual es arrollada la totalidad de la existencia. (74) Esta negación radical se torna, en consecuencia, un arma crítica por medio de la cual llegamos a comprender lo que realmente constituyen la historia y la creatividad humanas. El despliegue de las supuestas ventajas del poder y la inteligencia que poseen algunos hombres sobre otros, de la lucha por la existencia descrita hipócritamente por los ideólogos como la lucha por la justicia y la libertad, de la trama y la corriente de formas nuevas y viejas de rectitud humana, rivalizando todas en solemnidad y trivialidad (75). "Orden! ¿Cuál es el orden existente?... un nuevo fortalecimiento y defensa del hombre en contra de Dios; una protección de curso normal del mundo... una conspiración de los ya demasiados contra el Único. ¿Que legalidad no es ilegal en el fondo del corazón? ¿Qué autoridad no es tiranía?" (76)

¿Es esto el fin de la historia y el fin del hombre? ¿No será esta negación metafísica, en su base, la justificación teológica del nihilismo? Barth no pensaba así y no tenía intención que así se comprendiera su pensamiento. La negación existía por consideración a la afirmación. El hecho de la negación verdaderamente apuntada a la base trascendente de la cual provenía, "el más allá" que, debido al hecho de negar la negatividad de la historia, constituía otra realidad, la realidad de Dios, el motivo de esperanza para el hombre. "Este No", comenta Barth en relación a la Cruz, "es un No que no puede ser ignorado o contradicho, un No divino que reposa en el Sí divino de la revelación (77). La

(74) K. Barth. *The Epistles to the Romans*, op. cit., p. 91.

(75) *Ibid.*, p. 77.

(76) C. C. West, *Op. cit.*, p. 180 citando *Der Römerbrief* 2te. Auflage.

(77) CD 1/2, p. 111.

(72) CD II/1, p. 190.

(73) *Communism and the Theologians*. The Macmillan Co., New York, 1958, p. 179. Subrayado del autor.

cruz revela lo más grandioso que se puede realizar en la piedad y en el orden del hombre. Negaron al Hijo de Dios y con Él al hombre. La cruz, por lo tanto, es el fin de la historia, es la revelación de la impiedad que acecha a todo lo que ocurre dentro del tiempo. La cruz como negación no permanece como palabra final. Le sigue la Resurrección. Y la Resurrección es la posibilidad imposible, imposible debido a que las posibilidades de la historia fueron agotadas en la cruz. Pero posible porque la gracia de Dios opera cuando las posibilidades de la historia llegan a su término. El Sí divino de la revelación se fundamenta, de esta manera, en la Resurrección que constituye el Sí triunfante que niega la Cruz y abre camino a la posibilidad que crea la gracia de Dios. La posibilidad de Dios, el nuevo *con*, ha conquistado así la negatividad de la historia, aunque la realidad de este tiempo negado permanente todavía. (Dios se revela a sí mismo); esto se dice en vista de la resistencia que de hecho ofrece el hombre a la Autoridad Divina... El *con* viejo es más bien la hora de Dios enfrentado a los hombres que se jactan de su propio poder y que por este preciso hecho son pecadores y caídos (78).

La realización del tiempo por la revelación no significa hasta el momento, por supuesto, la consumación, el fin, sino que solamente significa la proclama, la inminencia inmediata de la sustracción de nuestro tiempo... Hasta el momento, debido a que la revelación no es rendición todavía sino (79) solamente la "cercanía" del mismo Reino de Dios, nuestro tiempo está preservado de hecho. Mas permanece así momentáneamente, porque Dios, en Su afirmación de la realidad "totalmente otra inaugurada ya por la Resurrección, ha pronunciado la última palabra".

(78) CD I/2, pp. 67 - 68.

(79) Mc, 1.15.

No es necesario mencionar como esta polaridad entre el No y el Sí puede ayudar en el proyecto de crear un futuro nuevo para el hombre. Enfrentamos aquí, la polaridad estructural básica que encontramos en nuestro análisis de la conciencia del humanismo político: la negación crítica de "lo que es", es aquella que crea la esperanza por lo "que puede ser" pero que "todavía no es". "La negación de lo viejo y la creación de lo nuevo es posible cuando la trascendencia misma se inserta en la historia. La trascendencia introduce de esta manera lo nuevo en la historia, a través de la creación de un futuro renovado".

Barth, sin embargo, no le daba lugar a esta posibilidad. Veía que algunos podían utilizar su dialéctica, entre la negación y la afirmación, como instrumento crítico para la transformación del mundo. Y rechazó de plano que ésta fuera su intención. Más que esto: negó que su teología pudiera dar lugar a este tipo de conclusión.

No es extraño, dice, que la lectura de la Epístola a los Romanos, pueda fomentar un menosprecio al orden imperante, y una actitud negativa hacia él. La inquietud, la pregunta, la negación, la enfática insistencia en la parábola de la muerte, a la cual el Cristianismo está destinado definitivamente (XII. 6), pueden mal interpretarse como para transformarse en un método positivo de conducta humana, en un medio de justificación, en realidad, en un Titanismo de rebelión, de cataclismo y de renovación. El Titán revolucionario carece aún más de Dios, es más peligroso que su reaccionaria contrapartida. (80)

Declaración asombrosa! Existe más carencia de Dios en la tentativa de crear un futuro nuevo para el hombre que en la afirmación acrítica del presente que des-

(80) K. Barth. The Epistle to the Romans. Op. cit., p. 478, Subrayado del autor.

truye al hombre! ¿Por qué? La contestación a esta pregunta se encuentra en el concepto de la trascendencia de Barth. La trascendencia es la negación que se sobrepone al mundo entero, a la historia entera. Es la trascendencia, que, al afirmarse, niega al mundo. Crea una alternativa. No es la trascendencia por el bien del mundo, la trascendencia comprometida a formar y conservar humana la vida humana *en el mundo*. Por el contrario, la humanización creada por el "Totalmente Otro" se relaciona más bien con la deshistorización del hombre, con el "sacar nuestro tiempo" (81). La humanización se explica a sí misma en la creación de una conciencia que está en exilio permanente en este mundo, un mundo que jamás es hogar, como en el existencialismo. La salvación de Dios es, por lo tanto, el fin de la historia (82). La esperanza que la revelación de Dios trajo es, en efecto, no solamente metahistórica sino anti-histórica. Esto debe ser así, porque la historia, al igual que el tiempo y el espacio, no pueden jamás dar lugar a la humanización.

El resultado de esta trascendencia docetista radica en el sentido de futilidad que domina entonces a la acción humana. No hay salida alguna, al igual que para Kafka. La creatividad humana no puede forjar un futuro renovado debido a que la esperanza que ofrece *la negación de Dios no se dirige a un futuro nuevo en la historia*. El hecho es que el "juicio de Dios es el fin de la historia; no el comienzo de una nueva y segunda época". Por esto la historia no se prolonga si no que termina. Se rechazan de igual manera, todas las opciones. "La reacción y la revolución", comenta Barth, "han extraído siempre su alimento de la misma fuente,

(81) CD I/2, p. 67.

(82) K. Barth. *The Epistle to the Romans*. Op. cit., p. 90.

la del miedo, la del deseo, y ambas en una total carencia de Dios". (83)

¿Qué le resta al hombre por hacer? ¿Qué paradigma queda para la labor de hacer y conservar humana la vida humana en el mundo? En tanto que se niegue al mundo, la vida humana en el mundo es realmente la vida humana que rechaza al mundo, que busca un hogar en *otra esfera, como sucedió con el existencialismo*. La humanización, por lo tanto no tiene nada que ver con el "homo creator" —el Titán!— y con la creación de un futuro renovado. El resultado de esta posición, como lo indica el Dr. West, es que el cristiano, desde la perspectiva del paradigma de humanización de Barth "no debe permitirse distracción alguna por cambios en el orden político o por luchas relativas al poder histórico cuando su tarea suprema es proclamar la reconciliación del hombre y de Dios con Cristo" (84). Encontramos, así nuestra esperanza en una realidad meta-histórica anunciada por la palabra y tangencial al mundo: no ofrece los medios críticos para la labor de creación de un futuro renovado. La humanización es función pertinente a la correcta audición de la Palabra y no a una transformación crítica del mundo. Debemos preguntarnos si este paradigma de humanización no funciona como el opio del pueblo!

II. El "Sí" de la elección.

El mismo Barth comprendió que este paradigma de humanización era profundamente inhumano en el fondo. Menciona, en su artículo "La Humanidad de Dios", el carácter y las implicaciones "algo crueles e inhumanas" de su concepción anterior de la trascendencia. Las

(83) CD II/1, p. 468.

(84) C. C. West. Op. cit., p. 269.

expresiones que llevaban a una separación y oposición radical entre Dios y el mundo, tales como "la diferencia infinita y cualitativa", "lo vertical desde arriba", "el vacío", "el punto matemático", lo "tangente" eran inhumanos en que no partían de la realidad de Jesucristo, Dios con nosotros y para nosotros. (85) Tenían su fuente más bien en las filosofías de Kant y Kierkegaard. La trascendencia de Dios no puede entenderse desde la perspectiva del "Totalmente Otro" sino desde el momento que se percibe que la trascendencia de Dios es solamente un nombre diferente de "la humanidad de Dios". Es verdad que la antropología no puede ser el punto de partida para la teología. Pero es indudablemente cierto que para la fe Cristiana, Dios es conocido solamente como hombre. Es cierto que la revelación no es un atributo de la historia; pero debe manifestarse, por otro lado, "que la palabra de Dios, en su supremo significado, hace la historia". (86). La trascendencia se torna historia, mundo y tiempo. La palabra, según dice Barth, "no permanece trascendente al tiempo, no se encuentra con él en un punto meramente, sino que penetra en la historia; más aún se apropia del tiempo; más aún crea al tiempo para sí misma". (87) La libertad de Dios, que se vuelve acto, torna a la trascendencia histórica. El acto de Dios es aquel que media entre El y el Mundo. Dios actúa y el mundo cambia; aparecen signos con la objetividad correspondiente a las criaturas (88).

Vemos, aquí, un cambio sustancial en el paradigma de humanización de Barth. Anteriormente la esperanza de liberación humana iba conjuntamente con la negación total del mundo. Ahora, la trascendencia de Dios,

en vez de negarle el mundo al hombre, se lo entrega en calidad de permiso. Este cambio ha sido posible debido a que Barth comprendió que la trascendencia de Dios sobre el hombre y el mundo era Su autodeterminación de ser hombre, y Su determinación de que el hombre sea para El. "En Jesucristo (quien es la única forma de trascendencia de Dios), Dios gracias a Su gracia libre se determina El mismo hacia el hombre pecador y al hombre pecador para él mismo. El es el elegido de Dios, antes del cual, sin el cual, y al lado del cual Dios no puede efectuar ninguna otra decisión (89). Debido que Dios es para el hombre y con el hombre, debido a que el mundo y el hombre se encuentran sostenidos por la elección de Dios, se les ha otorgado una autonomía "simple pero comprensiva". (90)

Coro el No de la crisis, que vuelve todos los activos de la historia en pasivos, ahora el Si de Dios borra todos los pasivos y enfrenta al hombre con el horizonte del permiso. Los tonos nihilísticos de la fase primera dan lugar ahora al "triunfo de la gracia", como dice Berkouwer. (91)

Pero ¿cuál es el significado preciso de esta afirmación por la que la trascendencia se volvió tiempo? ¿Significará que Barth retrocedió y recayó en el inmanentismo del siglo XIX? ¿Significará que ahora él está dispuesto a aceptar que la eternidad y el tiempo coinciden? ¿Querrá decir que ahora la historia se torna mesiánica, siendo pues la portadora de la esperanza de humanización? No. "Que ilusión", Barth dice, "explicar (la eternidad) como el contenido oculto del tiempo en su totalidad, y por lo tanto este tiempo total como el troquel y entonces solamente un troquel de la eter-

(85) Scottish Journal of Theology Occasional Papers n. 9. Oliver & Boyd, Edinburgh, London, 1959, p. 35.

(86) CD I/2, p. 153.

(87) CD I/2, pp. 45 - 50.

(88) CD I/1, pp. 45 - 50.

(89) CD II/2, p. 94.

(90) CD II/2, p. 177.

(91) G. C. Berkouwer, *The triumph of the Grace in the Theology of Karl Barth*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 1956.

nidad." (92). La afirmación que la eternidad se volvió tiempo es válida solamente para el tiempo de Jesucristo y no otro tiempo. Es "el tiempo de Jesucristo, que es el del Señor del tiempo... tiempo enseñoreado y por esto mismo real, pleno... Por esto el tiempo que Dios nos destina... debe ser visto como eterno... El tiempo cumplido es el tiempo de los años 1 al 30".

Si el tiempo pleno, el tiempo que Dios nos destina es el tiempo de la encarnación, el tiempo histórico de Jesucristo, entre los años 1 a 30, ¿qué decir del tiempo antes de Cristo y del tiempo después de él? *Esta pregunta tiene una importancia básica* ya que tiene relación con la posibilidad de humanización en un tiempo que no constituye el tiempo pleno.

Barth responde: "Estos son tiempos diferentes, que se distinguen no solamente por la diferencia en períodos y en contenidos... sino distinguidos por la actitud diferente de Dios hacia el hombre" (93).

El tiempo anterior al tiempo pleno es el tiempo de un insatisfactorio intento de pedagogía (94), un tiempo de esperanza, pero solamente de una esperanza de la revelación de Jesucristo (95), el tiempo en que la revelación era un "todavía no", el tiempo en que la revelación de Dios será realidad (96). El tiempo "después de los años 1-30, como esa pre-historia, es muy diferente del tiempo cumplido". (97)

El problema se torna más complicado por el hecho de que no todo el tiempo cumplido se encuentra en un mismo plano. La historia de Pascua es algo diferente si se la compara con los años de la vida de Jesucristo que la precedieron. ¿Qué es lo que torna a este tiempo di-

ferente, el tiempo de plenitud "par excellence"? Barth responde:

¿Cuál de las declaraciones del Nuevo Testamento, debido a que constituyen proclamas de un recuerdo definido, son escatológicas implícitamente o explícitamente?

La única "gran excepción" es el tiempo de Pascua, que literalmente es el fin de la escatología. El tiempo de Pascua dice Barth es "un presente sin futuro... una presencia eterna de Dios en el tiempo. Como tal no puede volverse al pasado, ni necesita futuro alguno, un tiempo puramente presente" (98).

La cruz es dejada atrás. Pertenecce al pasado. La intrusión negativa de la trascendencia en la historia ya "no existe"; está terminada, completada. El viejo aeón ya no existe más. Finalizó con la "cruz de Cristo" (99). No hay más lugar para la negación histórica. Si en verdad, "el viejo aeón ha desaparecido no podemos pelear contra él" (100). La crisis ha finalizado. Recordamos de nuestra discusión sobre la conciencia política que la creación del futuro es correlativa a la negación del pasado. El hombre crea con el fin de llevar la negatividad a término. Si por acaso la crisis terminara (una imposibilidad histórica desde el punto de vista del humanismo político) no existe posibilidad de crear un futuro renovado. Podríamos decir que si esto ocurriera alguna vez, el futuro habría llegado, se habría vuelto presente y estaría en proceso de volverse pasado. Esta es la conclusión a que llega Barth precisamente. El declara que aunque "su (la de Cristo) resurrección y su parusía son para nosotros dos acontecimientos, esta no es la realidad verdadera, ya que para Dios es solamente uno".

- (92) CD 1/2, p. 8.
- (93) CD 1/1, p. 165.
- (94) CD 1/2, p. 109.
- (95) CD 1/2, p. 82.
- (96) CD 1/2, p. 89.
- (97) CD 1/2, p. 101.

- (98) CD 1/2, p. 114.
- (99) CD 1/2, p. 56.
- (100) CD 1/2, p. 107.

En la actualidad no existe futuro alguno como tiempo todavía abierto. Lo que desde una perspectiva histórica parecería ser un futuro es una ilusión óptica, ya que para Dios las dos dimensiones de tiempo coinciden. Barth, es verdad, admite que Cristo se halla aún en movimiento. "Se encuentra en movimiento o en Su camino como mediador divino-humano, yendo de Su comienzo al término incluido e indicado ya en él... Como revelador de Su trabajo, no ha alcanzado su meta aún. Todavía se mueve hacia él" (101). Parecería ser, después de todo, que existe un futuro abierto, un futuro que permanece como futuro aún para el Mediador. Debemos de todas maneras, tener en cuenta que este estado incompleto se refiere a la labor de *revelación de un trabajo ya llevado a cabo*. Este trabajo ya realizado, determina por lo tanto, formalmente y factuamente los límites y la actualidad del futuro. Debemos recordar que esta destrucción de la realidad del futuro se basa aún en la doctrina de la Trinidad de Barth. La eternidad, como expresión de la existencia de Dios, es la "simultaneidad y coincidencia del pasado, presente y futuro" (102). Si el futuro no existe desde la perspectiva de Dios, ¿cómo pueden los hombres comportarse como si ellos pudieran crear un futuro? En realidad, "el tiempo que aboveda nuestro tiempo" es el tiempo no escatológico, sin futuro, el tiempo que es presente permanente.

Si la humanización del hombre no puede así, estar relacionada a la creación de un futuro renovado, como el humanismo político piensa, ¿qué es necesario para formar y conservar humana la vida humana en el mundo? ¿Cómo poder ser humano si el tiempo de humanización, de trascendencia, pertenece ya al pasado, y está por lo tanto, fuera del alcance de la libertad del hombre? Al igual que el existencialismo, Barth respon-

de a esta pregunta indicando que es la conciencia la que traspone al hombre al tiempo de Dios. Es dentro de los límites de esta conciencia (determinada obviamente por el Espíritu Santo) que sucede un milagro; lo que era futuro cesa de ser futuro, lo que era pasado cesa de ser pasado; se vuelven presentes. Por lo tanto la esperanza y la recolección no son tipos de ausencia sino mas bien modos de contemporaneidad. "Donde la esperanza es genuina", Barth comenta, "previamente" no significa "todavía no"; igual que donde el recuerdo es autentico, "posteriormente" no significa "ya no" (103). El problema de la humanización es el problema de la contemporaneidad de acuerdo al tiempo que Dios tiene para nosotros; por ejemplo, el tiempo de coincidencia y simultaneidad del pasado, presente y futuro, el tiempo de la resurrección. Este es el único tiempo verdadero, el tiempo de Dios para el hombre y por lo tanto el tiempo en que se le permite al hombre ser hombre. "Lo que queremos decir cuando decimos tiempo está ahí realmente", Barth comenta. "Tenemos pues nuestro tiempo no aquí sino allá" (Subrayado del autor).

Mas, ¿cómo ocurre este milagro de transtemporalización? La respuesta a esta pregunta es de importancia básica, porque es en realidad la respuesta a la pregunta "¿qué se necesita para formar y conservar humana la vida humana en el mundo?" La respuesta: la Escritura nos retira de nuestro tiempo, de nuestro presente, "nos quita nuestro tiempo" y nos traslada al tiempo donde encontraremos la verdadera liberación.

No se trata, pues, un truco edificante del pensamiento, sino más bien de la asimilación del alimento indispensable para nuestra vida, cuando las Sagradas Escrituras y la proclamación de su mensaje nos llaman

(101) CD IV/3, p. 326.

(102) CD III/2, p. 526.

(103) CD I/2, p. 70.

y nos transpongan de nuestro tiempo a ese tiempo, es decir, al tiempo de Jesucristo (104).

“El problema de la Palabra de Dios consiste en el hecho que hoy, a este hombre en particular, a través de la proclamación de este texto de la Biblia en particular, se le imparte esta particular manifestación de Dios, que un *illic et tunc* particular se vuelve un *hic et nunc*” (105).

El único acto humanizante, el único acto que puede hacer este milagro de transtemporalización posible, es la prédica de la Palabra, pues, es el anuncio de la realidad del tiempo que Dios tiene para nosotros: el tiempo no escatológico de la resurrección.

¿Cuál es el lugar para el trabajo y la creatividad del hombre? En un mundo donde el futuro está preparado, donde la humanización es una función de la predicación, la acción del hombre se vuelve secundaria. No “es en realidad una creación sino un movimiento dentro del mundo creado” (106). Es una acción que no niega lo dado. Ocurre más bien dentro de lo dado, como un tipo simple de movimiento. La tarea de humanización se vuelve así el monopolio de los predicadores, ordenados o laicos! Respecto al hombre que desea crear un futuro renovado para el hombre, el hombre que quiere crear la historia, está completamente equivocado sobre lo que él cree ser su vocación “aún en el mejor de los casos, no podemos ser más que niños comprometidos en un juego serio y verdadero” (107).

Llegamos a nuestra conclusión.

Nuestro propósito era ver hasta qué punto el lenguaje de Barth puede ser de ayuda para aquellos comprometidos en la tarea de crear un futuro renovado para el hombre. Nos trasladamos de su primera fase, informa-

(104) Subrayado del autor, CD I/2, p. 66.

(105) CD I/1, p. 170.

(106) CD III/4, p. 520.

(107) CD III/4, p. 553.

dos por un concepto kantiano-kierkegaardiano de la trascendencia a un segundo donde Dios era el tiempo. ¿Cuáles son las conclusiones sugeridas a través de nuestro diálogo con la teología de Barth? Trataremos de resumirlas, bajo las tres determinaciones centrales de la conciencia que tiene como objetivo crear un futuro nuevo para el hombre.

1. La primera fase de Barth podría ser de gran ayuda en la comprensión de la negación. Sin embargo, su concepto de trascendencia hace de esto un imposible. Dios estaba en contra del mundo por entero. Su trascendencia no se insertaba en el mundo. No podía, en consecuencia, permitir la creación de un futuro renovado. Traía la historia a su término más bien.

En la segunda fase la negación es absorbida por el triunfo de la afirmación. Lo negativo no posee existencia real. Por lo tanto no hay lugar para un pensamiento negativo.

2. La negación constituía en su primera parte la contraparte de la esperanza. Mas la esperanza aquí se refiere a una realidad metahistórica debido al carácter contrario al mundo de la trascendencia. No permite la preocupación por la creación de un futuro renovado. No hay lugar para un futuro histórico.

Algo similar sucede en el contexto del triunfo metafísico de la afirmación: el futuro se torna pasado. El tiempo real no es el tiempo histórico en su carácter no acabado, sino el tiempo metafísico de la resurrección.

3. En ambas fases la humanización es una función de la predicación que es la labor humanizante “*par excellence*”. El hombre no es el “*homo creator*”. Sus posibilidades creativas, en su fase primera, se rechazan como nuevas formas de rebelión. Su acción, en la segunda fase se reduce al movimiento dentro de las estructuras dadas. Al reflexionar sobre este problema, en Barth, nos acordamos de lo que un estudiante dijo en

contra de los burócratas: "creen que la historia ha terminado". ¿No hemos llegado a una conclusión similar acá? Parecería que aquellos destinados a la creación de un futuro renovado, como exigencia de humanización y como expresión de la trascendencia del hombre, necesitan proseguir la búsqueda de un lenguaje apropiado a su proyecto histórico y a su condición de miembros de la comunidad de la fe.

c. *El lenguaje de la "teología de la Esperanza": de un pasado rechazado a un futuro ofrecido.*

"¿Qué se necesita para formar y conservar la vida humana en el mundo"? Jürgen Moltmann en su *Teología de la Esperanza* sugiere, de su diálogo con el lenguaje bíblico, un paradigma diferente para la humanización, que intentaremos estudiar ahora.

Su punto de partida es el conflicto entre la humanización en términos de ser absorbida en una eternidad sin tiempo, y la humanización en términos de participación en una cierta historia que se mueve de un pasado y un presente que se rechazan, hacia un futuro renovado que se ofrece. En realidad empieza indirectamente con la humanización tratando el problema de la revelación. ¿De qué manera entiende el lenguaje bíblico el impacto de Dios sobre la gente? ¿Cuál es la naturaleza de esta revelación? Moltmann acota que, influidos por métodos del pensamiento griego, se nos ha llevado a pensar en la revelación como lo que ilumina, "la realidad existente del mundo y de la naturaleza humana", lo que interpreta esta realidad, "extrayendo su verdad y utilizando un entendimiento apropiado de ella con el fin de asegurar el acuerdo del hombre con la misma". En el acto de la revelación el hombre se enfrentaría con la verdad de lo que existe y por lo tanto se reconciliaría

con ello. Sería la epifanía del "presente eterno" (108), la revelación del Dios de Parménides, el Dios que está en su perfección eternamente, el Dios que por lo tanto, en el acto de su revelación libera al hombre de la transitoriedad de la historia y lo integra dentro de la verdad de lo que existe. Dos cosas básicas sucederían en la revelación: primeramente el hombre se enfrentaría a la explicación de las contradicciones del mundo, de su fuente primordial; en segundo término el hombre se integraría en la estructura de la realidad. Moltmann comenta sin embargo, que para la Biblia, la revelación en vez de explicar lo que existe, "contradice la realidad existente" y "así deja un escenario abierto a la historia". (109) Esto es debido a que para la Biblia la revelación no es la "epifanía del eterno presente" sino más bien la revelación de la "esperanza de Dios... el Dios cuya naturaleza esencial es el futuro" (110). En el primer caso la revelación tiene que ver con "la presencia de lo eterno". En el segundo, anhela un futuro prometido por el Dios cuya naturaleza esencial es el futuro (111).

Si Dios es el futuro en su naturaleza esencial, no lo podremos encontrar ni como una realidad "intramundana", ni como una realidad "fuera del mundo". No se le puede tomar como "un ser". Se revela como el ausente, siempre mirando al futuro. Su aparición se toma así como el pronunciamiento de una palabra de esperanza. Nos "encuentra en sus promesas para el futuro" (112). No podemos "poseerlo" por lo tanto. Podemos esperar solamente "con una esperanza activa" (113).

(108) Ibid., p. 84.

(109) Ibid., p. 86.

(110) Ibid., p. 16.

(111) Ibid., p. 43.

(112) Ibid., p. 29.

(113) Ibid., p. 16.

Si el Dios bíblico es el Dios que se revela en el acto de prometer un futuro renovado al hombre, llegamos a una nueva comprensión de la humanización en términos de vida como respuesta a la esperanza que crea la promesa divina. El hombre se libera de los límites impuestos por las estructuras existentes del mundo. Se libera de la prisión de lo que es y es libre para pensar y comportarse de acuerdo a las posibilidades que son inmanentes en su mundo. De manera que, "una promesa es una declaración que anuncia la venida de una realidad que todavía no existe... El futuro esperado no tiene que desarrollarse dentro del marco de las posibilidades inherentes del presente, sino que nace de lo que es posible para el Dios de la promesa (114). El desarrollo de la historia no se debe entender así como un proceso inmanente sino como la creación de la palabra. No es la evolución, el progreso y el avance lo que separa al tiempo en ayer y mañana, sino que la palabra de la promesa lo divide en acontecimientos y divide a la realidad en una realidad que está pasando y será dejada atrás, y otra que debe ser esperada y buscada (115). La palabra de la promesa en vez de un futuro, que emerge de lo no verdadero del presente "anuncia la venida de una realidad, que no existe todavía, que vendrá del futuro de verdad" (116).

Nos enfrentamos acá con un análisis de la conciencia de la comunidad de fe en la Biblia que tiene mucho que ver con la del humanismo político. Como ya lo hemos mencionado el humanismo político es un rechazo a aceptar que la historia ha llegado a su fin (como los "burócratas y la epifanía del presente eterno") hubieran querido significar, y la creencia que no debemos pensar y comportarnos como funciones del sistema

dado. Por el contrario: la trascendencia del hombre tiene relación con su libertad para pensar y comportarse con miras a un futuro que "todavía no lo es" sino bajo la forma de una esperanza.

Pero ¿qué base tiene esta vida en esperanza?

Moltmann responde que "la esperanza Cristiana para el futuro procede de la observación de un evento específico y singular: el de la resurrección y aparición de Jesucristo". (117) Afirma, al igual que Barth, que nuestro futuro depende de un hecho del pasado: la resurrección. Pero, contrariamente a Barth, no identifica el acontecimiento de la resurrección con nuestro futuro. Es la base de la esperanza, mas el futuro no está terminado allí. "La escatología Cristiana" examina así la *tendencia* interna del acontecimiento de la resurrección preguntando qué se puede y debe esperar del Señor resucitado y glorificado". (118) Se podrá así comparar la resurrección con una semilla, con una vitalidad inmanente que posee ya una tendencia definida. La base del futuro ya se encuentra escondida en la semilla. Así mismo "la fe se dirige con esperanza y expectativa hacia la revelación de lo que ya ha encontrado oculto en Cristo. (119) Esto no significa que el futuro ha llegado. Debemos, por lo tanto, manejarnos en la escatología cristiana con "Jesucristo y Su futuro" (120). Lo que está oculto se mueve de acuerdo a su tendencia interior hacia un futuro que "no existe todavía".

Cristo, es pues, el espejo de nuestro futuro. Mirando los horizontes históricos, éstos parecerían estar cerrados y obstruidos. El futuro se abre cuando nos damos vuelta y observamos el hecho específico de nuestro pasado. La apertura del futuro se descubre así por medio de la reflexión.

(114) Ibid., p. 103.

(115) Ibid., p. 103.

(116) Ibid., p. 85.

(117) Ibid., p. 85.

(118) Ibid., p. 194.

(119) Ibid., p. 88.

(120) Ibid., p. 17.

Lo que crea la historia es la experiencia que refleja este hecho, el escuchar la palabra de la promesa sobre el futuro de Dios. "La experiencia de la realidad como historia se hizo posible para Israel, Moltmann comenta, por el hecho de que Dios fue revelado a Israel en sus promesas... Porque la palabra de Dios promete un futuro que se encuentra más allá de las promesas intrínsecas en el presente, el hombre es puesto en movimiento. Se crea la historia. La historia se puede describir así como la creación de la palabra que divide la historia entre la promesa y el cumplimiento (121). Entre la promesa y la realización plena se extiende el proceso de la historia de la operación de la palabra.

Pero ¿cómo sucede esto?

Moltmann provee de una respuesta muy sugestiva al respecto:

La promesa es una declaración que anuncia la llegada de una realidad que no existe todavía. La promesa ubica así al corazón del hombre en una historia futura.

La fuerza de la promesa y de la fe en términos de promesa, es esencialmente la de hacer que los hombres permanezcan en movimiento en una tensa *inadequatio rei et intellectus* mientras que la *Promissio* gobierna el *intellectus* no ha encontrado aún su respuesta en la realidad. El elemento de inquietud que no permite contemporizar con un presente no realizado, brota de esa promesa. (122)

El recuerdo de la promesa que ha sido dada... penetra como una espina en la carne de cada presente y le abre para el futuro. En este sentido la

revelación del Señor resucitado no se vuelve "histórica" por el hecho de que la historia continúa de todas maneras, sino que aparece como una especie de "primum movens" a la cabeza del proceso histórico. Es en virtud de esta revelación que la realidad del hombre y su mundo se vuelven "históricas, y es la esperanza puesta en esta revelación que hace inadecuada toda realidad, y como tal, transitoria y superable. La *promissio inquieta* es la verdadera fuente del *cor inquietum* de Agustín. La *promissio inquieta* no puede tolerar que la experiencia humana del mundo se encierre en una imagen cósmica de la divinidad, sino que mantiene abierta a la historia nuestra experiencia del mundo (123).

La génesis de la historia se puede describir así. El hombre se halla sumergido en el poder de "lo que es", sin ninguna distancia crítica para negarlo. Sin dimensión ninguna del futuro. La conciencia, por lo tanto, es presa definitiva del poder de lo "que es". Es solamente la palabra de la promesa que crea una nueva dimensión, la *inadequatio rei et intellectus*. La promesa es el elemento que, introducido en el intelecto, le permite obtener la distancia crítica para negar lo "que es". Este punto debe esclarecerse porque se encuentra en oposición radical a la conciencia del humanismo político. Para el humanismo político no es una promesa y una esperanza que viene de un reino trascendente lo que hace que el hombre tome conciencia de lo doloroso de su situación. El hombre está enterado de su dolorosa situación simplemente porque es un ser humano y siente en su carne la insuficiencia entre su mundo y él mismo y su comunidad. La *inadequatio rei et intellectus* es sim-

(121) Ibid., p. 112.

(122) Ibid., pp. 103 - 102.

(123) Ibid., p. 88.

plemente, pues, una reflexión de la inhumanidad de la situación. Es desde esta *inadequatio* que la concienciación del hombre se desarrolla hacia la exploración del carácter no finalizado de su realidad, buscando posibilidades que eliminarán la negatividad de su presente. Su esperanza, por lo tanto, es fruto de la negación, y totalmente determinada por él. La esperanza, así, es histórica y *está conexas al tipo de dolor dentro del cual se encuentra el hombre*. La situación para Moltmann es diferente: hay una esperanza trascendental (porque no está relacionada a ninguna situación específica) que hace que el hombre conozca el dolor de su presente. Llegamos a la conclusión —muy difícil de ser verificada históricamente— que no hay ninguna contigüidad entre el hombre y la negatividad de su presente y que solamente siente su negatividad cuando es introducida por una esperanza trascendente.

El esquema del movimiento histórico que Moltmann ofrece es, pues, básicamente platónico. Es eros (y no encarnación) lo que crea el *cor inquietum*. Y aún más: Dios se vuelve el *primum movens*, al igual que para Aristóteles, arrastrando a la historia hacia el futuro pero sin dejarse comprometer por ella.

No puede haber, pues, ninguna historia aparte de la conciencia del Mesías y su esperanza, aparte de la conciencia de la promesa. El apasionado sufrimiento y deseo del futuro “se enardece solamente por el Mesías”. Es a través de sus promesas que “el futuro oculto se anuncia ya y ejerce su influencia en el presente a través de la esperanza que despierta”. (124)

El acontecimiento de la promesa es, pues, el comienzo de la crítica de todo lo que es. Porque la palabra de Dios anuncia que la verdad está en el futuro que es prometido, el presente es negado en su totalidad.

La esperanza de lo que vendrá se basa en la

(124) Ibid., p. 18.

resurrección de Cristo, debe pues volcar toda la realidad que pueda ser experimentada y toda experiencia real en una experiencia provisoria y una realidad que no contenga aún en ella lo que contiene en perspectiva. Debe, por lo tanto contradecir todas las rígidas definiciones sustancial-meta-físicas de la parte común de similitud de los acontecimientos del mundo (125).

Cuando el mundo y la naturaleza humana atada a él, son así cuestionados, se vuelven “históricos” pues son arriesgados y sometidos a la crisis del futuro prometido (126).

peranza de un futuro promisorio. La crisis del presente sente. No es la crisis del presente la que da lugar a la es-

El futuro prometido da lugar a la crisis del pre- depende así de la palabra que, haciendo nacer la fe “mide la realidad presente con el modelo de la palabra”.

La historización del mundo es un acto, por el cual nuestra experiencia íntima se enfrenta con la proclama de un tipo diferente de realidad que no contradice nuestra experiencia solamente sino que supera su negatividad. “El presente y el futuro, comenta Moltmann, la experiencia y la esperanza, se encuentran en mutua contradicción en la escatología Cristiana... es la contradicción entre la resurrección y la cruz” (127)

Por un lado el presente y su negatividad. Por otro lado del futuro donde Dios revela su fidelidad, el mundo que se ubica al final de la promesa de Dios. Moltmann explica el contenido de la contradicción de la experiencia cristiana, madre de la *inadequatio rei et intellectus*, citando a Calvino: “Se nos da la promesa de una vida

(125) Ibid., p. 18.

(126) Ibid., p. 164.

(127) Ibid., p. 104.

eterna —pero a nosotros, los muertos. Una resurrección bendita se nos ofrece, mientras nos rodea la ruina. Nos llaman justos, sin embargo el pecado mora en nosotros" (128).

La cruz, como expresión del *presente*, como aquello que expresa el contenido de nuestra *experiencia* humana, significa una vida con todas las posibilidades futuras cerradas, una vida donde cada valor se reduce a nada por el poder de finitud y de decadencia. Sucedió así con Jesús. Su cruz, Moltmann dice "implica no solamente el fin de la vida que tuvo, sino también el fin de la vida que ama y en la cual espera" (129).

La cruz significa pues, la muerte, el fin, una situación sin posibilidad alguna, el fin del futuro y el fin de la esperanza. Significa que nuestra experiencia presente está vacía de toda trascendencia, ya que Dios es todo futuro. Hay, entonces, un vacío entre la cruz y la resurrección que puede ser solo transpuesto por un acto de *creatio ex nihilo* (130); un acto, que, sin embargo, nunca se vuelve historia, y que es hecho presente a nosotros en la forma de promesa. La revelación del Señor resucitado no se vuelve "histórica" como resultado de que la historia continúa de cualquier manera, sino que surge como un tipo de *primum movens* a la cabeza del proceso de la historia (131). No histórica, sino arrastrando a la historia. Como en Barth, desde un punto de vista cualitativo: "enteramente diferente". En términos de relación: tangencial, como en Barth. El impacto de su anuncio: el advenimiento de la "crisis" como en Barth. Su promesa: la venida de un mundo nuevo que llega cuando todas las posibilidades humanas han finalizado, como en Barth. La posición de Molt-

(128) Ibid., p. 18.

(129) Ibid., p. 19.

(130) Ibid., p. 210.

(131) Ibid., p. 209.

mann se me sugiere obligatoriamente como una rotación de 90° de la idea primitiva de Barth sobre la trascendencia. La "diferencia infinita y cualitativa entre el tiempo y la eternidad" representa el vacío *ex-nihilo* que separa el futuro de Dios, siempre evasivo, siempre delante, nunca presente, jamás historia, siempre acto, jamás siendo, comprendido solamente en la proclamación de la palabra.

La consecuencia de esta posición será de una importancia crucial para un posible diálogo con el humanismo político. Indicamos en nuestro análisis del humanismo político que la esperanza nace de la negación. La negación forma parte, pues, de la experiencia humana del hombre en la historia, es una expresión de trascendencia y origen del futuro del hombre. Tratamos acá con la trascendencia en medio de la vida, trascendencia revelada como la negación de la negatividad. Es a través de la participación del hombre en la negación de la historia que surge una posibilidad nueva para el nuevo futuro, desde la situación concreta y encarnada de dolor en que está insertado el hombre. La negación de los hechos por parte de esta conciencia "no proviene de su percepción de un esquema previo a la percepción de ellos, y eterno por esto, sino más bien de su desacuerdo con el esquema del futuro que se extrae de su percepción de la realidad presente... El plan se induce de la realidad, es emprírico, lo cual constituye la base de su efectividad" (132).

La negación del dolor es pues el origen de la esperanza y la efectividad. La cruz, el sufrimiento, es por lo tanto, una parte integral del movimiento dialéctico que se mueve en la dirección de un futuro renovado para el hombre. No es sólo la *fuerza de dilatación* de la conciencia en la búsqueda de posibilidades reprimidas de la situación, sino que *determina el tipo de esperanza*,

(132) Ibid., p. 103.

ya que la esperanza existe en virtud del hombre que sufre. "Es solamente en beneficio de aquellos sin esperanza que la esperanza se nos brinda" (133).

En Moltmann, sin embargo, el proceso toma una forma completamente diferente. La esperanza no puede surgir de nuestra experiencia, de nuestro presente, de nuestra cruz. Viene "de un futuro de verdad". El futuro no es creado de la negación, por el contrario, es este futuro trascendental que niega lo existente. Este futuro es trascendental debido a que pretende ser "un esquema previo a la percepción de los hechos, y por esto mismo eterno... Es un futuro que pretende reconciliar las contradicciones de la experiencia presente." "El futuro de la resurrección" Moltmann comenta, le llega a medida que toma la cruz sobre sí misma. Así la escatología del futuro y la teología de la cruz entrelazadas (134). Encuentro difícil de ver donde es que se encuentran entrelazadas, aunque es obvio que están relacionadas en términos de negación y de realización: la resurrección niega la realidad de la cruz y crea un mundo nuevo de realización; "ex nihilo". Es difícil ver donde están relacionadas porque si Dios es el Dios que es esencialmente futuro, totalmente tangencial al presente, ¿cómo es posible esta relación? La relación obvia es que el mundo transcendental de la resurrección promete vencer "lo cerrado" del mundo de la experiencia, de la cruz, de la muerte. La cruz y la resurrección sin embargo, no son vistos como dos polos dialécticos de la trascendencia, al crear ésta un futuro renovado para el hombre. Al suceder esto se pierde un elemento totalmente fundamental en la comprensión sobre lo que se necesita para formar y conservar humana

(133) Alvaro Vieira Pinto. *Consciência e Realidade Nacional*. ISEB, Rio de Janeiro, 1962, p. 527.

(134) H. Marcuse. Op. cit., 257 quoting Walter Benjamin "Nur der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben".

la vida humana en el mundo: el carácter básicamente político de la historia. Esto, me parece, es evidente en la exposición de Moltmann. Consideremos, primero, su comprensión de la Cruz: las categorías que utiliza para describirla son básicamente orgánicas, referidas al deterioro, lo finito y la muerte, acercándonos a lo que T. de Chardin llama "las pasividades de diseminación". El significado de la resurrección para una comprensión de la "negatividad" de nuestra experiencia es que "a través del conocimiento de la resurrección del crucificado la contradicción es siempre y en todo lugar perceptible en un mundo no redimido, y el dolor y el sufrimiento que ese mundo causa, son asumidos por la confianza de la esperanza". El impacto sobre la conciencia tiene como resultado que en vez de verse al mundo terminado por la muerte, se le ve abierto. "La esperanza no toma las cosas tal como están sino como *progresando*, objetos móviles con posibilidades de cambio (135). La resurrección como realidad última, como *primum movens* que arrastra a la historia, le informa a la conciencia que el mundo se encuentra abierto, progresando. En consecuencia, la esperanza y la anticipación del futuro... son medios para percibir el alcance de nuestras posibilidades reales, y como tales ponen todo en movimiento y lo mantienen en estado de cambio". (136)

La conclusión a la cual llegamos es, pues, ésta: la promesa de la resurrección, como resultado de "creatio ex nihilo", en discontinuidad total con la historia, nos informa de la apertura del proceso en el cual nos hallamos, donde progresa todo. La discontinuidad entre el futuro y el presente nos comunica el *continuo proceso por el cual el presente se mueve hacia el futuro*, a pesar de que pareciera interrumpir el movimiento progresivo, es decir la decadencia y la muerte. El resultado de esta posición es muy extraño.

(135) Ibid., p. 144.

(136) Ibid., p. 25.

Recordamos la crítica de Marcuse a la sociedad tecnológica por su capacidad de hacer pensar funcionalmente al hombre, dentro de los límites de lo posible, dictados por el sistema. Esta manera de pensar haría presuponer que el futuro humano se halla en continuidad con el sistema dado, que está embrionariamente presente en él. Explicó como este mundo se hallaba cerrado, eliminando así las maneras negativas de pensar. Dentro de este contexto, es solamente cuando el hombre se da cuenta de la cerrazón del mundo en el que habita, que llega a la posición desde la cual es capaz de negarlo. La comprensión del poder de encierro del mundo dado, es el requisito previo para el tipo de acción que lo volverá abierto. Moltmann declara, por el contrario:

"...la misión transformadora requiere en la práctica una cierta Weltanschauung, una confianza y una esperanza en el mundo. *Busca lo que es real y objetivamente posible en este mundo*, para alcanzarlo y realizarlo en vistas al futuro prometido de justicia... Por lo tanto, mira al mundo como un proceso abierto..." (137)

La Weltanschauung informada por la esperanza, ve al mundo como un proceso abierto. Lo dado es, por lo tanto, un proceso abierto a las posibilidades futuras de la justicia. Moltmann, una vez más, se aproxima a Barth: el viejo aeón ha sido destruido; no tenemos que luchar más contra él. El mundo cerrado pertenece al pasado, es una posibilidad ya superada. *La cruz y la muerte son dejadas atrás por la esperanza. No pertenecen a la realidad que arrastra a la historia.*

Esta conclusión, sin embargo, contradice básicamente las experiencias que fueron origen del humanismo político.

Primeramente, que la historia no es abierta. El problema del futuro y de la esperanza en la historia no se

encuentra relacionado especialmente con la decadencia y con la muerte sino con los poderes que mantienen a la historia cautiva. La cruz no significa morir, sino matar, significa los poderes que destruyen al hombre. La historia no se encuentra pues cerrada por realidades orgánicas sino por poderes activos de naturaleza política. La cruz no es, pues, jamás una realidad dejada atrás, eliminada por la esperanza.

En segundo lugar, no podemos asumir que la historia está progresando, buscando nuevas posibilidades. La historia *se debe tornar abierta*. Esto significa una enfrentamiento con los poderes que la tienen cautiva. La resurrección, no existe jamás sin la cruz, sin la confrontación. No existe trascendentalmente, existe sólo cuando la libertad entra en conflicto con los poderes que tienen cautiva a la historia.

En tercer lugar, la historia no es puesta en movimiento por un "primun movens" sino más bien por la dialéctica de la libertad, al encarnarse ésta en los sufrimientos del mundo y en consecuencia, da lugar a la negación, la esperanza y la acción. La estructura de la trascendencia es pues siempre dialéctica e histórica, y jamás llega a relacionarse no-dialéctica y ahistóricamente con una esperanza trascendente. En resumen: el humanismo político no opera con categorías prestadas del reino orgánico, que es lo que hace Moltmann cuando interpreta a la cruz y la resurrección. Por ejemplo, relacionar la cruz y la resurrección como un *estado latente* a una *tendencia* parecería algo muy similar a la interpretación de Aristóteles del movimiento orgánico: en la semilla encontramos la "forma" en estado *latente*, mientras que en la planta totalmente desarrollada, la "forma actualizada", *encontramos* la tendencia del movimiento.

La *negación* y la *esperanza* para el humanismo político son determinaciones permanentes de la trascendencia en la creación de un futuro renovado para el hombre. La eliminación de uno de los polos por el otro es un sui-

cidio "ipso facto", la destrucción de la esperanza y en consecuencia el fracaso del futuro renovado.

La palabra final de Moltmann, en su libro tiene que ver con la misión de la iglesia. Si la iglesia tiene su razón de ser en su fe en la proclama del futuro de Jesucristo, como el futuro que proclama la apertura de la historia, su inteligencia se vuelve hacia un reconocimiento teórico y práctico de la estructura del proceso y desarrollo históricos inherentes en la situación que requiere ordenamiento, y por lo tanto de las potencialidades y del futuro de esa situación (138). Significa esto que se le da a la iglesia el apostolado de la esperanza, que implica el mundo de las naciones en el éxodo desde una existencia presente cerrada en sí misma hacia un futuro prometido. "Esta esperanza, comenta Moltmann, "hace de la Iglesia la fuente de continuos impulsos nuevos hacia la realización de justicia, libertad y humanidad" (139).

El clima de la teología de Moltmann no radica simplemente en el hecho de que la iglesia es llamada para trabajar por la justicia en el mundo. Lo que realmente dice es que *la historia es un tipo de experiencia humana que no es accesible al mundo a no ser por la Iglesia*. Es la palabra de la promesa que crea el *cor inquietum*, la *inadequatio rei et intellectus*. Donde la palabra de la promesa no es anunciada no hay esperanza y en consecuencia no hay historia. La iglesia, tiene, por lo tanto una función historizante en el mundo.

Al final Moltmann se acerca a Bultmann y Barth: lo que hace humana la vida humana en el mundo, es decir, la trascendencia, se introduce por un acto de conciencia al retroceder a cierto hecho del pasado. La única manera de la presencia de Dios en el mundo sería

la palabra de la promesa, la palabra que apunta a su lejanía, a su futuro.

En última instancia la acción que relaciona genuinamente al hombre con la trascendencia es la predicación y el acto de escuchar la palabra. El efecto de esta posición sobre la acción resulta natural: la acción no surge de la exigencia de la situación; la acción no es el acto creador que historiza la negación y la esperanza del hombre; la acción se vuelve imitación. El nombre, por lo tanto, no es el creador del futuro renovado. Constituye más bien quien actúa "a la luz del futuro prometido que vendrá" (140). Moltmann se refiere hasta a "las cosas que constituyen la historia que corresponde a este tipo de revelación" (141). Es la acción que expresa obediencia a un futuro pero que no crea ese futuro. Este concepto de "acción que no corresponde al" futuro presentado por la revelación es muy problemático. Me parece que la única actitud política que debería realmente "corresponder" al futuro sería el pacifismo. ¿Cómo hacer lugar al conflicto, a la lucha si nuestra acción debe "corresponder" al futuro que nos trae la revelación? Este problema según Moltmann tiene relación con la eliminación de la dialéctica en Dios, superando a la cruz con el fin de una concentración total en el "primum movens" que arrastra a la historia.

La objeción principal a la conclusión de Moltmann es, sin embargo, que simplemente no es verdad que la iglesia haya sido la partera del futuro. Más aún, no es verdad que donde no se predica la palabra no haya historia. Nuestra experiencia histórica de hoy en día es exactamente lo contrario. Muchos de los movimientos que despliegan hoy una profunda preocupación por la creación de un futuro renovado y que la llevan a cabo con todos los riesgos que esta aventura presenta, operan

(138) Ibid., pp. 288 - 289 (Mi énfasis).

(139) Ibid., p. 335.

(140) Ibid., p. 22.

(141) Ibid., p. 22.

dentro de los límites de una estimación puramente secular y humanista de la situación. ¿Cómo dar lugar a movimientos seculares que tengan como meta la tarea de crear un futuro renovado para el hombre si es solamente el escuchar fielmente la palabra de promesa lo que historiza al hombre? ¿Cómo responder a esta pregunta en un mundo que se vuelve cada vez más y más secularizado? ¿Cómo decirles a los Cristianos comprometidos con hombres seculares, ateos, con la tarea de crear un futuro renovado para la humanidad, que todos estos hombres no son históricos realmente? ¿Podríamos decir que solamente aquellos que escuchan la palabra tienen esperanza? El resultado de la teología de Moltmann sería la *profanación de lo secular*, lo mismo que encontramos en Bultmann y en el Barth originario. La secularización sería igual que la deshistorización. Y la historización dependería de la atención del mundo a la palabra de la iglesia. Podría objetarse que ya que profano y secular son palabras sinónimas, la expresión profanación de lo secular constituiría una tautología. Reservo el uso de la palabra "profano", no solamente para designar al mundo que se ha emancipado del templo (*profanus*; pro, antes; *fanum*, un templo) pero que debido a este mismo hecho se le considera como *empobrecido*. Este es el mundo vacío de trascendencia, el mundo de la causalidad, de la filosofía kantiana, el mundo de las estructuras objetivas del existencialismo. A este mundo "profano", se le opone una esfera de la trascendencia, el mundo de la libertad, del imperativo categórico (Kant), la esfera de lo "existencial" (existencialismo). La palabra "secular", por el contrario, significa rechazo a la deflación del mundo, como está implícito en lo "profano". Rechaza la ubicación de lo trascendente en una esfera fuera del mundo. Indica, más bien, que lo secular es precisamente la expresión de la trascendencia y que por lo tanto la oposición en-

tre lo sagrado y lo profano, el mundo y la trascendencia, llega a su fin (142).

Para aquellos que optan por posiciones que operan dentro de un esquema secular, la teología de Moltmann permanece como un punto muy problemático de referencia, ya que su concepto de trascendencia tangencial, la fuente de la historización, es mediado solamente por la palabra de la Iglesia.

Podríamos resumir el conflicto entre el paradigma de Moltmann y aquél del humanismo político de esta manera:

1. El humanismo político afirma que la conciencia humana es capaz de negar lo inhumano en lo "que existe" de su posición de "estar con", de encarnación en, de inserción en lo negativo de lo que existe. Lo trascendente en el hombre está profundamente enraizado en su presente, ya que es la fuente de la negación.

No hay trascendencia alguna en el presente para Moltmann. Es imposible para el hombre secular, por lo tanto, negar desde lo inmediato de su sufrimiento. "Lo que es" es totalmente dominante sobre el hombre. Esta conciencia permanece profana.

2. El humanismo político entiende la esperanza como la dilatación de la conciencia humana, al observar a ésta más allá de lo inconcluso de "lo que es". El tiempo del futuro, entonces, proviene de la trascendencia informada por el sufrimiento.

Es el presente doloroso que se proyecta en dirección a un futuro de esperanza. En un lenguaje teológico: la resurrección es hija de la cruz.

Moltmann no comienza, sin embargo, de la negación del presente sino de la promesa trascendente. La pro-

(142) Cf. Cap. VI: "Teología como mi Lenguaje de la Libertad".

mesa trascendente es la fuente de "eros", que moviliza a la historia. En un lenguaje teológico: no es la encarnación, la que es el origen del futuro, sino más bien el futuro trascendental que permite al hombre conocer la encarnación. Es el futuro trascendental que entera al hombre de las dimensiones de sufrimiento que contiene su situación histórica. La encarnación permanece profana en sí misma porque contiene solamente la posibilidad de "fin", de "declinación", de "muerte". Es por la otra parte que el futuro se abre. No hay lugar, es obvio, para la coincidencia transcendencia—secular. La influencia del platonismo y el peligro del doctismo son obvias.

3. El humanismo político ve al futuro como un horizonte de posibilidades abierto donde se creará la libertad introducida en la historia por la acción. Así, crea el hombre el futuro que no se encuentra jamás determinado. Es por esto que la acción es tan importante para la humanización, porque no existe nada que espere al hombre que no lleve el sello de su acción. Moltmann, sin embargo, ve el futuro como algo ya determinado. En verdad, no se encuentra acabado, pero está, de todas maneras, ya determinado. Es el futuro que atrae al hombre a través de "eros": el futuro es un *objeto* y no un *horizonte*. Debido a que el futuro se erige como el *primum movens* para la historia, la acción humana no es sino "movimiento" (Barth) que refleja el objetivo de la esperanza. Barth sugiere que el estado debe considerarse como una alegoría del Reino de Dios del que habla la palabra. Por lo tanto, el estado debe formarse de acuerdo con su relación alegórica o analógica. La manera platónica de pensar es demasiado obvia para necesitar discusión alguna. El problema con este tipo de proposición, que se encuentra englobada dentro de la idea de la "sociedad responsable", es que no surge de la negación de un presente histórico definido. En

consecuencia esta visión permanece como idea dogmática incapaz de incorporarse a la historia. (143)

El conflicto básico entre el lenguaje de humanismo político y el lenguaje de esperanza sugerido por Moltmann radica en que el primero entiende a la negación, la esperanza y la creación de un futuro renovado como empezando básicamente de la condición del hombre a través de su inserción en la historia, de su "estar con", de su "encarnación".

El último, por el contrario, ve esta situación como profana, sin posibilidades. La única posibilidad se vuelve real cuando el hombre se enfrenta a una realidad no histórica y trascendente, que no tiene ninguna dimensión en el presente, estando interpuesta solamente por la palabra. El conflicto existe entre aquellos que, por un lado, han aceptado lo secular como su punto de referencia y aquellos "que no buscan primero más allá de las estrellas justificación alguna para sacrificarse, sino que se sacrifican por el mundo", y por otro lado, aquellos que se vuelven históricos solamente cuando encuentran una justificación y entonces son puestos en movimiento por eros.

(143) Encontraremos una proposición similar en Barth en su *Community, State and Church*, Doubleday & Co., Inc., New York, 1969, p. 196.

HACIA UN LENGUAJE NUEVO

Los cristianos dedicados a la liberación histórica del hombre han estado, por largo tiempo, prevenidos del conflicto entre su "preocupación última" y el lenguaje que acostumbran hablar. Han descubierto que su lenguaje, en vez de crear "posibilidades nuevas de entender y de dirigirse a la realidad que les aproxima" se ha destacado por su efecto paralizante. Ebeling observa que los lenguajes son expresión de un cierto espíritu. Es el espíritu que distingue un lenguaje de otro. Esto significa que para hablar verazmente, el espíritu del lenguaje debe ser expresión del espíritu del hombre que lo habla. La experiencia de estos cristianos ha sido exactamente la opuesta. Se encuentran prisioneros por la contradicción de, por un lado, el espíritu del lenguaje de fe en que fueron enseñados a hablar, y por otro lado, su propio espíritu, dominado por la visión y la pasión de la liberación humana. Es exacto que este lenguaje clama por ser el lenguaje de la libertad, de liberación y de vida. Las palabras que contiene este universo discursivo son muy elocuentes al respecto. Sin embargo, "no llegamos a la naturaleza de las palabras preguntando por su contenido, sino preguntando por su efecto, lo que movilizan, qué futuro revelan" (144). Se ha vuelto obvio para muchos que ya no es posible hablar

verazmente el lenguaje que se aprendió en otro tiempo. La situación es realmente la de una "hora de la verdad". Hace surgir la pregunta de la propia identidad, de la autenticidad. ¿Quién soy yo? Soy uno que está preocupado fundamentalmente por la creación de un futuro renovado o el que repite las palabras una vez aprendidas? ¿Dónde se encuentra mi "espíritu"? El conflicto para muchos Cristianos entre el espíritu de su lenguaje y el espíritu de su compromiso no parece ofrecer un problema serio. Aprendieron como vivir al mismo tiempo en dos mundos diferentes y opuestos sin por eso desgarrarse. Otros, sin embargo, no pueden vivir en un mundo dividido, y tienen que buscar necesariamente un lenguaje que sea expresión de la pureza de corazón de la que habla Kierkegaard, la pureza de corazón que existe solamente cuando hay integridad y unidad, cuando el hombre desea una sola y única cosa. Por causa de esta pureza de corazón un gran número de Cristianos han decidido desaprender el lenguaje que otrora aprendieron. Llegaron a la conclusión que la fe no puede llegar a ser un lenguaje expresivo de su pasión por una liberación humana. ¿Cómo podrían ellos liberarse para la tarea de crear un futuro para el hombre si el lenguaje de la fe no dejaba lugar para esta libertad? ¿Cómo podrían estar comprometidos con esta pasión, como llama que arde por causa de una sola cosa, si su lenguaje viejo fue pronunciado con un "espíritu" distinto?

Otros cristianos, sin embargo, han rehusado inquebrantablemente olvidar el lenguaje de la fe. La razón para este rechazo es que en el momento mismo de la muerte del lenguaje viejo descubrieron que, escondido bajo lo que estaba congelado y paralizado, había un "espíritu" muy similar al suyo propio. La muerte del viejo lenguaje, pues, fue el fin de lo que reprimía su impulso liberador y orientado hacia el futuro. El acontecimiento de la muerte, se tornó así, la ocasión para la resurrección.

ción, ya que un lenguaje nuevo ha empezado a tomar forma.

Comentamos anteriormente, que un lenguaje marca los límites de una comunidad al expresar un cierto "espíritu". La creación de un lenguaje nuevo, en su momento, implica la muerte de un cierto espíritu y el triunfo de uno nuevo. Esto significa necesariamente la creación de una nueva comunidad. Si uno abandona un lenguaje que expresó cierto espíritu que movilizó una comunidad, el espíritu renovado de uno y la comunidad nueva se encuentran necesariamente separadas de las viejas. No se puede negar que hay cierta discontinuidad que los separa. Mas si éste es el caso, ¿cómo puede uno reclamar el pertenecer a una comunidad de fe y hablar el lenguaje de la fe? ¿No están el lenguaje nuevo y la comunidad nueva en posiciones totalmente diferentes, totalmente nuevas? Con el fin de responder a esta pregunta debemos recordar que la comunidad de la fe es una comunidad de hombres, que viven en la historia, entre otras comunidades humanas. Habla con la voz de los hombres y no desde un punto de referencia meta-histórico. Esto significa que su lenguaje es siempre una expresión de su situación histórica y por lo tanto relativa. En consecuencia, como cambia su locus en la historia, surgen problemas renovados, se presentan nuevas tareas, se hablan nuevos lenguajes en el mundo; por esto el lenguaje de la comunidad de la fe se moviliza, responde y cambia. Su voz debería poseer la frescura y la relatividad de todos los sujetos históricos.

¿Significa esto que el lenguaje de la fe es simplemente un eco de su medio ambiente? ¿Es quizás un lenguaje de adaptación? Si así es, ¿hasta qué punto podemos en justicia llamarlo el lenguaje de la fe? ¿No provee la fe para su lenguaje un punto de referencia eterno que disfruta de una estabilidad de roca en medio de la relatividad histórica? Ha habido una tradición fuerte en la historia de la iglesia que ha interpretado la fe en

estos términos. La fe convierte al hombre en un ser libre de la historia al sustraerlo de ella. Su lenguaje es expresivo pues, de una isla de estabilidad y significado en medio de una esfera siempre cambiante en el tiempo y el espacio. La fe es considerada como un "alejamiento de la inquietud y el trabajo del mundo y un acercamiento hacia la quietud y paz de lo divino" (145).

Existen elementos en la conciencia de la comunidad de la fe, que sugieren, sin embargo, que no es solamente *posible* sino en verdad *necesario*, entender la fe justamente en un sentido opuesto, como un modo radical de ser, como "la aceptación de la existencia verdaderamente histórica" (146). Si el caso es éste, su lenguaje en consecuencia, debe expresar el espíritu de la libertad para lo histórico, de gusto por el futuro, de apertura hacia lo provisional y relativo. El lenguaje de la comunidad de la fe no puede llegar a petrificarse. Si el espíritu de la fe está en permanente apertura hacia la historia, su lenguaje debe atravesar continuamente un proceso de muerte y resurrección, a medida que deja lo viejo y se dirige a lo nuevo. Cuando el lenguaje de la fe, para su propia preservación, rechaza la muerte y permanece como la repetición de un lenguaje del pasado, cesa de ser histórico. Entonces es como la presencia de un cadáver congelado, la presencia de aquello que estuvo vivo una vez pero que ahora después de muerto permanece aún en el mundo de los vivos. Como tal no está simplemente congelado. Es congelador también; impide que lo nuevo tenga vida.

La vida del lenguaje de la fe, por lo tanto, depende de su capacidad para negarse a sí mismo, de cambiar, de morir con el fin de ganar una vida nueva.

¿Cómo ocurre este proceso de muerte y resurrección?

(145) *Ibid.*, pg. 21.

(146) *Ibid.*, p. 27. Para profundizar este tema véase P. 150 ff.: *An historical language*.

K. Barth y más tarde Paul Lehmann sugirieron que el lenguaje de la comunidad de la fe debe comprenderse como algo que flutúa entre una lectura de la Biblia por un lado, y el periódico por el otro. No es, por lo tanto, una descripción simple del pasado que llena nuestra memoria, ni una descripción del presente que el hombre enfrenta hoy. Expresa más bien, una relación dialéctica entre ambos. Por un lado el presente fuerza al pasado a permanecer abierto. La comunidad aporta al acto de recordar su experiencia de los sufrimientos y las alegrías del presente, sus negatividades y sus posibilidades. No se le permite al pasado ser jamás una pantalla porque la comunidad que recuerda no puede negar el presente dentro del cual vive. Por otro lado, el pasado fuerza al presente a permanecer abierto. El pasado es como un horizonte donde empiezan a aparecer las huellas del amanecer respecto al hombre que se encuentra en medio de la oscuridad del sufrimiento y la desesperanza de su presente. El hombre es libre para pensar en las posibilidades de un futuro renovado gracias a la promesa que el pasado le ofrece. El acto de recordar, es pues, una expresión de amor hacia el presente —y solamente como tal— una posibilidad liberadora. Provee de nuevas bases para la negación, posibilidades nuevas de esperanza, nueva libertad para la acción. Es esta relación dialéctica que mantiene al lenguaje de la fe en movimiento continuo. No podría ser de otra manera, ya que su presente es histórico y nunca llega a detenerse. Este lenguaje, gracias a su fluidez, es capaz de expresar la vitalidad de una comunidad cuyo espíritu está dirigido hacia el futuro.

La historia de la comunidad de la fe puede estar escrita como la historia del nacimiento, muerte y resurrección de sus lenguajes. Los lenguajes viejos mueren al permanecer petrificados cuando el mundo sigue en su movimiento. Cuando sucede esto dejan de ser instrumento de liberación y se convierten en instrumento de repre-

sión. Se aborta lo nuevo en virtud de lo viejo. Sin embargo, cuando la comunidad empieza nuevamente a sentir los dolores y los desafíos del presente, su acto de recuerdo crea una libertad nueva para desaprender el lenguaje viejo y de crear uno nuevo. El lenguaje de libertad para la vida de la justificación por la fe fue creado de acuerdo a este esquema. Lutero estaba atormentado por la espina del miedo y de la angustia ante el conocimiento de la impotencia del hombre para encontrar las bases de la liberación dentro de sí mismo. ¿Cómo alcanzar la liberación del temor? ¿Es posible para la subjetividad del hombre ser expresiva de adanadono en vez de ser cálculo estadístico de su poder de realización? Dentro del universo discursivo del lenguaje de la iglesia, todas las salidas están bloqueadas. El acto de recordar (su redescubrimiento de Pablo), dentro de su situación de sufrimiento, adquirió una importancia liberadora. La memoria se convirtió en la llama que deshelo el lenguaje congelado que mantenía al hombre prisionero, haciendo así posible la creación de un lenguaje renovado que expresara a la vez la libertad del hombre frente al temor y la vida. Existe un proceso similar detrás del lenguaje teológico del existencialismo. La espina del presente es y era la amenaza del hombre de perderse dentro de las estructuras masificadas del mundo y la profanación del mundo por razones científicas. Fue como respuesta a esta situación que la memoria hizo posible la creación de un lenguaje expresivo de la libertad del hombre a pesar del carácter cerrado de los horizontes objetivos de la historia. El problema de la insuficiencia del lenguaje de la fe predominante era para Karl Barth algo diferente. El estudiaba el fin de las esperanzas optimistas del siglo XIX con la Primera Guerra Mundial y con el signo de interrogación radical que este evento colocó delante y detrás de todos los lenguajes que tomaban por sentado el poder del hombre para liberar a la historia de sus contradicciones. Desde este crítico presente históri-

co, Barth fue capaz de redescubrir las palabras críticas y negativas del universo discursivo de la Biblia. El Padre Teilhard de Chardin, a su vez, fue dominado por un sentido profundo de tragedia creado por la misma guerra, junto con una ansiedad profunda ante todo lo finito y un compromiso personal con el mundo de la ciencia. Ante estos problemas el lenguaje predominante de la comunidad de la fe permaneció mudo, incapaz de abrirse camino hacia el futuro. El diálogo entre su presente y los horizontes del pasado fueron entonces la ocasión para la creación de un lenguaje nuevo en el cual, a la vez, el pasado revivió, y el presente fue introducido en un contexto nuevo de confianza. Estos casos, seleccionados al azar demuestran como hay situaciones en las cuales los problemas del presente no pueden ser resueltos si el lenguaje viejo no es olvidado y un nuevo lenguaje es creado. Este hecho discontinuo, en vez de constituir el fin de la fe, resulta ser más bien el único medio por el cual permanece viva.

Este análisis clarifica la tarea que tienen por delante los cristianos comprometidos con la liberación histórica del hombre: *la creación de un lenguaje nuevo expresivo de su "preocupación última" y al servicio de su realización.*

Antes de proseguir se deben recordar tres cosas:

1. Esta tarea es comprendida como tal solamente por la comunidad de la fe, al descubrir ésta su compromiso último por la creación de un futuro nuevo para el hombre.
2. La comunidad de la fe debe tomar la crítica del humanismo político y hacerla pesar en su propio lenguaje. Solamente de esta manera quedarán desenmascarados esos aspectos opuestos al "espíritu" que expresa la visión y la pasión por la liberación humana.
3. El lenguaje nuevo debe agregar algo a aquéllo

que promete el lenguaje del humanismo político. De otra manera, es superfluo y no puede reclamar que sea una genuina expresión del espíritu de la comunidad de la fe. Sería simplemente un eco del humanismo político, una reduplicación de un lenguaje ya existente, su traducción a una jerga religiosa. Esto significa que el lenguaje nuevo debe ser juzgado por: a) su poder de criticar aún el lenguaje que, en el primer momento del proceso, fuera el que negara el lenguaje de la comunidad de la fe; b) su poder para ofrecer horizontes de esperanza más anchos y más grandes; c) y finalmente, por la libertad que provee para la *actividad* humana. El método no se impone artificialmente. Sigue simplemente la dialéctica de vida de una comunidad cristiana en su búsqueda de un lenguaje expresivo de su cometido por la liberación del hombre.

LA VOCACION DE LA LIBERTAD

Nuestro análisis del lenguaje del humanismo político indicó que la conciencia de la cual habla está determinada por una vocación para la libertad. Su negación de lo inhumano en el presente, su apertura a la esperanza, su preocupación por la transformación de la negación y la esperanza por la historia, a través de una acción política, son los signos que nos llevan a describirlo como una conciencia determinada por la libertad y dedicada a la tarea de la liberación humana.

¿Cómo podremos juzgar esta vocación por la libertad? ¿Por qué rechazar cuando todos dicen que hay que adaptarse? ¿Por qué negar cuando todos afirman? ¿Por qué ser libre para el futuro cuando todos se encuentran domesticados en el presente? La vocación de libertad es una realidad que rechaza ser juzgada. Surge como protesta, como contradicción, en discontinuidad con el mundo en el que vive. Es este elemento, esta vocación de libertad, la que ha llevado a muchos cristianos a descubrirse como parte de la comunidad de quienes están destinados a la tarea de la liberación humana. Ya que el elemento fundamental de una conciencia de la comunidad de la fe es una vocación similar por la libertad. Como destacó Paul Lehmann, se encuentran unidos en la misma "pasión y visión" por la liberación humana (147). Descubren que sus miradas se dirigen a

(147) P. Lehmann. *Ideology and Incarnation. Op. Cit.*, p. 25.

un futuro común y que sus manos tienen la misma tarea como cometido. Aunque sus lenguajes entran muchas veces en conflicto, el hecho no elimina una base común para el diálogo, ya que su compromiso común en la tarea de liberación y su vocación común de libertad provee de un contexto histórico en el cual una conversación crítica con el fin de lograr sus esperanzas y sus metas, se hace a la vez posible y necesaria. Uno podría muy bien recordarle al teólogo que el lenguaje de la fe no ha sido ejemplar en su preocupación por la liberación histórica del hombre, ni tampoco ha sido la comunidad de la fe sobresaliente en su compromiso por la creación de un futuro nuevo. Estamos completamente de acuerdo. Verdaderamente la crítica previa del lenguaje de algunos paradigmas teológicos tuvo exactamente la intención de hacer que la comunidad de la fe viera el tono apolítico, ahistórico y hasta conservador de su lenguaje. Lo que es interesante, sin embargo, es que a pesar del hecho los cristianos están, históricamente, volviéndose cada vez más comprometidos en la tarea de liberación humana. Y al hacer esto están simplemente recobrando un elemento que es absolutamente primordial, aunque olvidando muchas veces, en la conciencia de la comunidad de la fe: su vocación por la libertad.

Cuando los cristianos se descubren como los rebeldes, como partes del "Gran Rechazo", como aquéllos que no se pueden adaptar, como los perturbadores del orden imperante, no están, por lo tanto, traicionando una tradición de conformismo y pasividad, sino más bien recuperando aquello que ha sido fundamental y primordial en la historia y la conciencia de la comunidad de la fe. En realidad, los fragmentos más primitivos de su memoria expresan ya la realidad de la vocación por la libertad. La comunidad de la fe entendió que vivía en un mundo de horizontes en proceso de expansión, siempre abiertos a posibilidades no existentes. La vida humana era vista, así, como un suceder en la

historia, dentro de un tiempo siempre abierto en dirección al futuro. Como antes comentamos, no existe nada que pueda explicar el por qué de esta vocación. G.E. Wright observa que "Nunca podemos estar seguros de la verdadera razón de este particular punto de vista israelita de la naturaleza y de la historia. Constituye el dato primario e irreductible de la teología bíblica, sin antecedentes en el medio de donde pudiera haber evolucionado". (148). Esta vocación por la libertad estuvo en oposición cerrada a todos los moldes prevalentes de vida y sociedad humana que estaban modelados de acuerdo a un esquema de naturaleza y de tiempo cíclico y que, en consecuencia, comprendían la vida humana en términos de adaptación a las estructuras dadas y naturales de la vida.

Es por esta vocación para el futuro y la historia que el Antiguo Testamento, es, en cierto grado, la historia de un conflicto permanente entre la comunidad de fé, por un lado y los paradigmas de humanización que implican la desfuturización del hombre, por otro.

La oposición violenta al culto a *Baal* constituye un caso de estos. El hecho que la adoración de Baal era de naturaleza sexual, usaba símbolos sexuales y requería el acto sexual como parte de su ritual nos podría despistar en la comprensión del significado del conflicto. ¿Fue una reacción en contra de la inmoralidad sexual? Para los adoradores de Baal, sin embargo, el sexo no era inmoral sino divino. Era la fuente de la vida y el poder que hacía la humanización posible. Recibían sus vidas como un don permanente de los campos que producían sus frutos y estaban siempre dependiendo de la repetición del milagro del renacimiento de la naturaleza después de su muerte. ¿Cómo podían impedir la sensación de asombro y gratitud ante las fuentes ocultas

(148) G. E. Wright, *God who Acts*, SCM Press Ltd., London, 1960, p. 43.

de la fertilidad y la vida? Se pensaba que la razón por la cual la naturaleza era tan milagrosa, siempre incrementando las fuentes de la vida, era por su carácter sexual. "Es aparentemente en la profundidad de esta tierra que se oculta la causa de este crecimiento. Ya que ahí... los poderes masculinos y femeninos, Baal y Baalath, "el señor" y "la dama" copulan, innumerables parejas de deidades" (149). La naturaleza sexual del culto de Baal no era, por lo tanto, nada inmoral, de acuerdo a sus presuposiciones. ¿No constituía la naturaleza la fuente de vida, sexual en su estructura íntima? El acto sexual era pues, "un acto de cópula sagrado, donde el hombre y la mujer imitaban las deidades, identificándose, por decirlo así con ellas". Son así capaces de "acrecentar la fuerza y el trabajo de la fecundidad divina" (150). Baal expresa así "la armonía que abarca todo el universo... la identidad fundamental y última de todo lo que es, la unidad de todos los elementos de la vida, humana, sobrehumana, y subhumana, en una totalidad única y comprensiva" (151). Es porque existe una armonía "que todo lo abarca" en la cual se unen todas las expresiones de la vida en una totalidad única, que el hombre puede activar la fertilidad por imitación. La imitación tiene el efecto de acelerar las posibilidades de productividad interna ya dadas en un sistema de la naturaleza. El acto de adoración, era pues, uno en el cual el hombre afirmaba y volvía a representar su solidaridad con la totalidad haciendo de su acción una imitación del esquema ofrecido por el organismo. El acto sexual era la técnica para asegurar el funcionamiento correcto del sistema, sin sorpresas, sin interrupciones o novedades. El hombre en esta acción, por lo tanto, no creaba nada nuevo. Era

simplemente un movimiento dentro del mundo, un manejo técnico de lo dado. ¿Qué esperaba de su futuro? Que la naturaleza no se viera molestada por nada inesperado sino más bien que su fertilidad brotara en forma natural y abundante. "La seguridad del hombre se veía en el modo como se introducía dentro de esta armonía divina" dice Wright. "La riqueza mayor del hombre era ser presa de este ritmo cósmico de la naturaleza" (152).

La humanización en consecuencia, es el resultado de la armonía del hombre con el sistema de la naturaleza en que se halla y del que forma parte. ¿Cuál constituye el peligro mayor? Lo nuevo, lo inesperado. Estos son los elementos que rompen la armonía y que interrumpen por lo tanto, el ciclo normal de la vida, en su retorno a su comienzo primordial. Mientras que la comunidad de la fe esperaba un futuro renovado y vivía como peregrina, siempre a la espera y deseando lo inesperado, el adorador de la naturaleza aceptaba como su vocación ser domesticado por los procesos naturales. Vivía en un mundo, pues, "en el que el énfasis estaba en el orden, la armonía y la integración". Los mundos de la sociedad, la naturaleza y los dioses se penetraban de tal manera que el *statu quo* era el foco de atención. En consecuencia todos los politeísmos tienden a ser religiones del *statu quo* y ninguno de ellos ha producido jamás una verdadera revolución social... La naturaleza más íntima de este tipo de religión aborrece cualquier clase de revolución" (153). Esta conclusión es necesaria: si la vida del hombre fuera un don del sistema de la naturaleza, si la naturaleza fuera la madre de donde el hombre proviniera, de cuyos pechos hubiera recibido alimento y a cuyo seno hubiera de retornar, su seguridad dependería de la estabilidad de su

(149) M. Buber. *The prophetic Faith*, Harper and Row, New York, 1960, p. 71.

(150) *Ibid.*

(152) A. T. Van Leeuwen. *Op. cit.*, p. 55.

(153) G. E. Wright. *God who acts*, *Op. cit.*, p. 39.

madre que, a su vez, reclama *conformidad* de parte de su hijo.

A. Th. Van Leeuwen llama nuestra atención a otro "rechazo" en la tradición de la comunidad de la fe, en la que su vocación para el futuro se expresa también. Este rechazo se encuentra en la historia del final de la Torre de Babel.

El Antiguo Testamento, Van Leeuwen comenta, debe ser leído como una recopilación o documentación única de la lucha del pueblo de Israel para preservar su genio particular apartándose del esquema de una civilización primaria.

La historia de la Torre de Babel refleja el juicio radical de la fe de Israel sobre una concepción de totalidad básica de la religión Babilónica y de su sociedad (154).

La historia cuenta el fracaso del esfuerzo del hombre para construir "una ciudad y una torre con su cumbre en el cielo" (155). Se cuenta que esta decisión es producto del temor de los hombres al futuro. La torre debía traer integración, unidad y estabilidad. Simbolizaba la cosmovisión propia de los antiguos babilonios donde se veía al universo como un todo integral. Sus templos-torres, los "ziggurat" —llamados en la historia bíblica "torre de Babel"— eran una estructura que representaba la siguiente totalidad: las aguas, la tierra, los cielos y las estrellas, los hombres y los dioses; todo estaba unido en un conjunto armonioso. La sociedad de los hombres constituía así una expresión del universo. Y solamente cuando ésta funcionaba como parte integrante del todo, encontraba el hombre su propia integración y armonía con el todo. El templo como centro y más alta expresión de la sociedad de los hombres —expresión, en realidad, de su actividad conjunta—

era según sus creencias, el hilo que ata la tierra y el cielo uno al otro (156). La sociedad del hombre constituía así una parte integral de la sociedad de los dioses. Era de carácter "ontocrático", basada y estructurada de acuerdo a la totalidad que la abarcaba. No era histórica, provisoria, ni se dirigía a un futuro "renovado". Como constituía un eslabón en la estructura del ser en el universo, las acciones de los hombres, como sucedía con la adoración de Baal, intentaban proporcionar cierta estabilidad e imitar el orden imperante. El movimiento de las estrellas es el orden que determina el ritmo de las acciones de los hombres. Es por esta razón que en su origen la ciencia de la astronomía estaba subordinada totalmente al propósito de determinar "la regulación de tiempo" de la sociedad de los hombres. En consecuencia, el tiempo humano no era horizontal sino cíclico. Tiempo horizontal, tiempo que va hacia lo nuevo, tiempo que no se encuentra sincronizado con el sistema de la naturaleza, constituía el tiempo de desorden y desintegración, tiempo en donde el hombre era extraño del todo, tiempo en donde el hombre perdía su alcance de futuro, tiempo dirigido al caos y a la destrucción.

La lógica de este paradigma es a la vez precisa y atractiva. Se la puede comprender en dos tiempos. El primer tiempo es observación científica y descripción matemática de lo que es. Esta observación y descripción proveía de una elucidación del contexto y de los límites del hombre. ¿Cuál es el gran pecado? Enfrentar lo dado desde un punto de vista crítico. El orden establecido y las estructuras presentes son expresiones de la verdad de "lo que es". La lógica se desarrolla suavemente, entonces, hacia el segundo tiempo: el hombre se inclina ante el poder de la verdad de "lo que es". Renuncia a la negación y a la creación. En verdad, no hay lugar para

(154) Ibid., p. 77.

(155) Ibid., p. 77.

(156) Ibid., p. 78.

estas categorías en un sistema como éste. Sus acciones y pensamientos se tornan funcionales. Su pensamiento tiene por objeto describir "lo que es". No puede explorar posibilidades detenidas ya que no existen, simplemente. Sus acciones constituyen movimientos en armonía con la totalidad. La meta de su vida: adaptarse, integrarse.

La historia bíblica transforma este paradigma en una broma. La seriedad de los hombres, sus pretensiones de vivir sin cortar el cordón umbilical que los une al cielo y a la tierra, su paradigma científico de humanización termina en una confusión. Los hombres se encuentran esparcidos por el mundo entero y forzados a vivir en un nivel mucho más modesto. El fracaso de esta empresa no permanece, en la historia bíblica, como un fracaso lamentable. Es un fracaso bienvenido, en verdad necesario, porque hace posible la opción que determinó la conciencia de Israel, la opción por la historia. "El replanteamiento de la historia de la torre de Babel", Van Leeuwen observa, "es parte del ataque fatal" que la Biblia "desencadena precisamente contra la concepción de totalidad representada por el ziggurat... (157). Este ataque, sin embargo, tiene sentido solamente cuando es visto como la parte negativa, de la concientización de una comunidad que ha optado por la historia. Con la protesta que Israel levanta en contra de la religión de la totalidad cósmica, en contra de la sacralización de todo ser, en contra de la supremacía del destino, en contra de la divinización de reyes y reinos"... "se descubre la historia. Acá hay lugar apropiado para el hombre y aquí hay deseo de libertad. El mundo está radicalmente secularizado... yendo adelante... (y se vuelve, por lo tanto) la arena de la historia".

El mismo tipo de polémica, en el Nuevo Testamento, toma otra forma en un rechazo radical de la ley

(157) *Ibid.*, p. 78.

como paradigma de humanización. "Ningún ser humano", afirma Pablo, "será justificado por las obras de la ley". (158). La ley aparece aquí como referida a todo lo que es antihumano. Es la fuente del temor. La obediencia a ella trae ostentación. La vida bajo la ley es esclavizante. Además, es el poder que suministra la muerte. (159) ¿Por qué razón en el Nuevo Testamento aquello que era antes aceptado como dádiva de Dios, que pertenecía a la memoria de la comunidad, es ahora atacado? Parecería ser que para los autores del Nuevo Testamento la ley sufrió una perversión histórica. Como Pablo dijo, la intención del mandamiento era la vida (160); sin embargo el hombre, no descubría en él la vida. Era más bien la fuente del temor, aprisionamiento y muerte. Jesús destacaba el mismo problema al indicar que el sentido original del mandamiento era su condición de existir para el hombre mientras que ahora había sufrido un proceso de petrificación que lo convertía en un poder antihumano: *era el hombre que vivía para el mandamiento*. (161). Era verdad que Dios había otorgado los mandamientos al hombre. Se los había otorgado, sin embargo, en el camino de una sumisión orientada hacia un futuro renovado, en su camino de Egipto hacia la tierra Prometida. Se los había otorgado como disciplina de vida histórica, en virtud de un futuro renovado que se debía crear. La ley estaba así relacionada a una experiencia primordial de la comunidad que estaba en oposición radical a las opciones de adaptación y conformidad al *statu quo*. Por el contrario, se debería considerar la ley como un tipo de preparación para lo nuevo, hacia lo cual la comunidad se dirigía. Ahora, de todos modos, la ley ha sufrido una transposición deshistorizadora, y resultó significar "la totalidad de las exi-

(158) Rom. 3.20.

(159) Cf. Rom. 8.15, 3.27, Gal. 5.1, II Cor. 3.7.9.

(160) Rom. 7.10.

(161) Marcos 2.27.

gencias legales aparecidas históricamente". (162) Era la presencia del pasado que se había helado y reclamaba ahora ser el factor determinante de la conducta del hombre. Este proceso de deshistorización de la ley y su poder deshistorizante se tornó muy claro en relación con el problema del "sabbath". El sábado en la experiencia histórica de la comunidad era un día de descanso en el camino hacia un futuro nuevo. Era una pausa, no dentro de la rutina del tiempo cíclico, sino más bien un momento de distensión en el camino hacia. No constituye nuestro propósito el explorar acá sus significados, sino más bien indicar el carácter histórico total en el cual fue originariamente aplicado. Era una pausa en su camino hacia lo nuevo. Su deshistorización, sin embargo, lo privó de su dimensión dinámica ("en el camino hacia"), destruyó su carácter de pausa y esperanza en la creación de lo nuevo. El tiempo del "sábado" se volvió similar al tiempo cíclico de las religiones de la naturaleza: el hombre debía adaptarse, entrar, estar en armonía y abdicar la creación de todo lo nuevo. El sábado era el tiempo de lo viejo. Cada sábado sucesivo sería la repetición de lo que ya había ocurrido. Cualquier hecho humano que reclamaba un tipo de acción poco usual —como la curación de los enfermos— era una anomalía que debía permanecer intocable. El día de liberación se volvía el día de petrificación. Lo que es verdadero para el sábado es verdadero para toda la ley. Fue deshistorizada y transformada en un orden abstracta de lo divino, una expresión ahistórica de lo que era eternamente verdadero, un compendio de valores morales dados al hombre en la "epifanía del presente eterno" (163). El paradigma para la humanización cesó de ser esperanza de lo nuevo y se convirtió en conformidad con lo viejo.

(162) R. Bultmann. *Theology of the New Testament*. Op. cit., p. 60.

(163) J. Moltmann. Op. cit., p. 29.

El significado del conflicto entre el Evangelio y la ley es de suma importancia pues parecería ser que no hay otro concepto que haya tenido mayor influencia sobre la ética occidental filosófica y teológica que el de la ley. Primeramente fue el platonismo que sugirió que la "Polis" humana debería construirse de acuerdo con el mundo eterno de las ideas. Los adoradores de Baal, los científicos del movimiento de las estrellas y los filósofos Griegos tenían una convicción común: la ciudad del hombre, para construir el locus de la humanización, debía construirse como parte y de acuerdo a un todo. Es verdad que sus modelos eran ampliamente diferentes y hasta opuestos. Sin embargo, todos convenían en que "la epifanía del presente eterno" ofrecía los elementos para la construcción de un orden social. Una sociedad construida sobre aquello que fuera accidental, histórico, no de acuerdo a lo eterno, no podía evitar la tragedia de la desintegración. ¿Cuál es la base de la "polis" griega? ¿Cuál es la fuente de sus leyes? ¿El eterno orden o simplemente las contingencias de la historia? Este es el drama que Sófocles describe en su *Antígona*. Más aun, el estoicismo dio su contribución dentro de la misma línea, con su idea de "lex naturae", la ley que se halla intrínseca en la naturaleza de las cosas. La influencia de la ley en el pensamiento cristiano fue tan dominante que hasta Dios se convirtió en ley esencial; la gracia fue considerada como un arreglo "a posteriori" por parte de Dios con el fin de hacerle posible al hombre el cumplimiento de la ley de Dios (teología católica) o de ser considerados justos, de acuerdo a los méritos de Cristo, ante el tribunal de Dios (Calvino). La gracia aquí significa todo lo que hace posible el cumplimiento de la ley. El paradigma del orden triunfa ya que la gracia es vista como un poder extraordinario que se provee al hombre, con el fin de hacer posible su adaptación a las estructuras dadas por los valores eternos. La gracia completa a la naturaleza, como dice la teología ca-

tólica. Estamos tentados a decir que hay una interrupción radical, un abismo grande entre la ética de la adoración a la sexualidad o de la cosmovisión Babilónica, por un lado y los valores creados por la idea que de la ley se tiene en el pensamiento cristiano, por otro. Y por lo tanto, debemos diferenciar entre ellos. Ciertamente. Nuestro propósito, sin embargo, no es hacer comparaciones de valores sino indicar más bien que cuando la conducta humana y la sociedad son dominadas por el concepto de ley y de legalidad, como expresión de un orden eterno de valores, se destruye la historicidad del hombre. El hombre es humano en la medida en que se adapta y se incorpora a una idea eterna y ahistórica del hombre y la sociedad. La acción se vuelve imitación. El hombre no se dirige hacia un futuro *renovado*, ya que la ley y la legalidad, que han sido otorgadas en el pasado, se vuelven el modelo de su acción en el futuro.

La historia llega a su término, cuando la naturaleza o cualquier tipo de orden se convierte en el contexto que el hombre elige para su vida. El hombre, por lo menos, pierde su apertura al futuro desde que éste tiende a ser la imitación de los valores otorgados en el pasado.

El Nuevo Testamento dirige su protesta precisamente contra esta justicia que el hombre puede ejecutar por imitación contra su pretensión de conformarse a un mundo de valores eternos. Comprende que los esfuerzos del hombre para cumplir esta ley son expresiones de su carencia de libertad, su temor al futuro, su falta de confianza en Dios. El éxito del hombre en el esfuerzo por hacer el bien, y la esclavitud y el miedo del hombre, forman un grupo único. Como hace destacar Bultmann, el Nuevo Testamento enfrenta a este tipo de hombre justo —el hombre que ha cumplido todas las partes de la ley desde joven (164)— no con la opción por una mayor justicia, con una exigencia moral más alta,

sino más bien con la demanda de un cambio cualitativo “el reverso de la dirección que tenía antes su voluntad”, que significa dejar atrás “el pasado como aquello que amenaza constantemente” y volverse “abierto a un futuro verdadero” (165).

Se ve claramente porque los cristianos y los hombres seculares que hablan el lenguaje del humanismo político se encuentran a menudo lado a lado. Participan en un rechazo fundamental a ser absorbidos por sistemas que requieren una adaptación a estructuras establecidas. Niegan ambos la legitimidad de todas las estructuras tanto aquellas que pretenden basarse en la naturaleza, o las que pretenden representar valores eternos, o estructuras que procuran representar la verdad de la eficacia tecnológica como contexto final y determinante de la acción del hombre. Su “pasión y visión común por una liberación humana” concuerdan en que la integración en los sistemas es una forma de domesticación que intercambia seguridad por libertad, bienestar por una conciencia crítica, un estómago satisfecho por la visión del hombre de un futuro nuevo. El problema de la humanización no puede igualarse de esta manera con la economía o con el desarrollo económico (la tentación grande de las naciones pobres del mundo!). La humanización no es el don de los dioses de la fertilidad o de sus formas resucitadas de hoy, es decir los beneficios de la tecnología. Ambos concuerdan en que el hombre no vive solo de pan. El problema fundamental que se discute ahora es si el hombre es libre para crear su propio futuro, de romper con todos los sistemas domesticantes que quieren preservar lo viejo y recurrente, con el fin de marchar hacia un futuro renovado.

LA HISTORICIDAD DE LA LIBERTAD

La libertad es un concepto que ha sido objeto de muchas definiciones y de muchas interpretaciones. En la historia, la libertad ha sido entendida de diferentes maneras, dependiendo del contexto y del tiempo. En la antigüedad, la libertad era entendida como la ausencia de esclavitud y de opresión. En la Edad Media, la libertad era entendida como la libertad de la Iglesia y de la nobleza. En la Edad Moderna, la libertad era entendida como la libertad individual y política. En la actualidad, la libertad es entendida como la libertad de expresión, de pensamiento y de acción.

La libertad es un concepto que ha sido objeto de muchas definiciones y de muchas interpretaciones. En la historia, la libertad ha sido entendida de diferentes maneras, dependiendo del contexto y del tiempo. En la antigüedad, la libertad era entendida como la ausencia de esclavitud y de opresión. En la Edad Media, la libertad era entendida como la libertad de la Iglesia y de la nobleza. En la Edad Moderna, la libertad era entendida como la libertad individual y política. En la actualidad, la libertad es entendida como la libertad de expresión, de pensamiento y de acción.

te". (166) La humanización es la labor del hombre. Es un tipo de optimismo que combina la confianza en la vocación del hombre a la libertad, su determinación de crear un futuro nuevo, por un lado, con una confianza en la apertura de la historia a esta actividad del hombre. Cree que "la humanidad sólo se propone aquellos problemas que puede resolver; porque al acercarnos encontramos siempre que el problema en sí surge solamente cuando las condiciones materiales para su solución están ya presentes o por lo menos en camino de serlo". (167) La apertura del hombre al futuro es, pues, la indicación de que el futuro está abierto a él, maduro para su acción. Por lo tanto la emergencia de la conciencia del "deber" coincide con la posibilidad subjetiva y objetiva del "poder".

El problema que presenta el lenguaje del humanismo político, sin embargo, es el de ver si resulta posible permanecer completamente histórico y optimista al mismo tiempo. ¿Puede este optimismo respecto al hombre, como creador único de la historia, sobrevivir al ser enfrentado al hecho brutal de poder en nuestro mundo de hoy? ¿No se nos lleva a compartir con Marcuse que nada indica que (podamos confiar que el fin) sea un final satisfactorio (porque)... las posibilidades tecnológicas de las sociedades establecidas son lo suficientemente vastas para permitir ajustes y concesiones a los dominadores, y sus fuerzas armadas lo suficientemente entrenadas y equipadas como para confrontar situaciones de emergencia? Marcuse indica claramente lo que constituye el problema del lenguaje del humanismo político: no posee ninguno de "los atributos que podrían cubrir el vacío entre el presente y su futuro; no manteniendo ninguna promesa y no mostrando ningún éxito, perma-

nece negativo". (168) Nos enfrentamos aquí con la posibilidad terrible de un mundo sin futuro en donde la futuricidad del hombre se domestica por el poder del sistema dominante. Me parece que esta es una estimación realista de nuestra situación presente. Nada indica que los horizontes se abran. Por lo contrario: la apertura de nuestra concientización y su surgimiento en la historia es aplastado por los poderes represivos del conservatismo. Vivimos en realidad, en medio de la contradicción entre la *realidad* y la *imposibilidad* de un futuro renovado. Es real como una dimensión de conciencia, pero resulta imposible debido al ejercicio del poder por parte de los sistemas dominantes. "El mesianismo humanístico" y su pasión y visión por la liberación humana, solamente por medio de los poderes humanos se enfrenta a la alternativa entre, por un lado, el optimismo a expensas de su carácter básicamente histórico, volviéndose así romántico, y, por el otro, una fidelidad a la historia y el abandono de la esperanza, volviéndose entonces presa del cinismo generado por la frustración.

(166) Paul Lehmann: *Ideology and Encarnation*, p. 25.

(167) K. Marx, "Preface to a Contribution to the Karl Marx Critique of Political Economy", in Erich Fromm, op. cit., p. 218.

(168) H. Marcuse. Op. cit., p. 257.

EL LENGUAJE DEL MESIANISMO HUMANISTICO: LA HUMANIZACION COMO DON

El lenguaje hablado por la comunidad de la fe, aunque dominado por la misma visión y pasión de liberación humana, encuentra un contexto diferente para su negación, esperanza y acción, porque "insiste que el logro de la humanización se produce por la realidad y el poder de una liberación que ocurre en la historia desde más allá de la historia y rechaza abandonar a la historia". (169) En otras palabras: la política de un futuro nuevo no puede estimarse por una evaluación estadística simplista o cuantitativa de los recursos humanos y del poder de resistencia de las estructuras de dominación existentes. Mantiene que la política para un futuro renovado es asunto de un poder que, siendo liberado de la historia, y por lo tanto no agotado por las posibilidades estadístico-cuantitativas que la historia despliega, es libre para la historia y crea por lo tanto posibilidades que jamás podrían soñarse a través del cálculo.

a. *Un lenguaje histórico.*

La crítica que el humanismo político dirige a este contexto de negación, esperanza y acción del lenguaje

(169) P. Lehmann. Op. cit., p. 26.

humanista mesiánico es que se basa en una idea no-histórica y dogmática. El punto de partida y de referencia para la tarea de la liberación humana parecería ser una idea, esperanza o paradigma que no se extrae de la historia, que sobrevuela a ésta y que como tal, no se puede verificar. Sería una ilusión que disolvería los oscuros colores con los que la conciencia realista pinta la condición humana. La consecuencia de esta actitud sería que la esperanza se vería salvada a expensas de la eficacia. La eficacia, para la transformación de la historia, es solamente posible a través de un análisis objetivo de lo que es posible o imposible para el hombre en una situación particular. El humanismo mesiánico tornaría la eficacia en algo imposible creando un contexto ilusorio de esperanza y de la tarea de liberación, convirtiéndose así en un tipo de opio. La esperanza tornaría eficaz o superflua a la acción por su separación de una estimación objetiva de las condiciones de la historia.

Si el humanismo mesiánico es una "idea dogmática", un paradigma no extraído de la historia y no dirigido a la historia, constituye una forma de alienación. Como tal debe ser desechada, como forma de "deseo realizado", como ilusión. Sin embargo, no debemos apresurarnos a descartar el lenguaje del humanismo mesiánico sin examinar primero científicamente el tipo de experiencia histórica que lo creó y su objetivo.

El lenguaje es un fenómeno histórico. No constituye una serie de símbolos que se refieren a objetos y acciones determinadas. Expresa el autoentendimiento de una comunidad en su contexto histórico, su relación con su mundo, su vocación dentro de la historia. El examen científico del significado del lenguaje, por lo tanto, no es un simple proceso de verificación de la relación exacta entre las palabras por un lado, y los objetos y acciones a los cuales se refieren por otro. Requiere más bien, una investigación de la experiencia histórica total que dió

origen al lenguaje. El lenguaje del humanismo mesiánico es la expresión de una cierta experiencia histórica. No constituye un lenguaje basado en una idea dogmática extraída de la esfera de la especulación filosófica, o de la experiencia de la revelación de la "epifanía del presente eterno", o sobre "la base de la existencia". Es simplemente descriptivo de una experiencia histórica de liberación humana.

Para el mesianismo humanístico, como indicamos anteriormente, el problema de la eficacia en la creación de un futuro nuevo puede ser resuelto solamente en el contexto de las posibilidades reales en la historia, objetiva y subjetivamente. La liberación se produce simplemente cuando existe un sujeto histórico que decide ser libre. Aún más: su decisión subjetiva se volverá histórica solamente si posee el poder de vencer la resistencia objetiva que se opone a su proyecto. La liberación es creación del hombre solamente.

La experiencia histórica de las comunidades bíblicas, presenta una discrepancia en este punto. Su liberación histórica no podría entenderse a partir de un análisis de las posibilidades objetivas y subjetivas de su presente histórico ¿Cómo y de qué manera pudieron un grupo de esclavos convertirse en un pueblo? El Lenguaje de Israel aclara que su liberación histórica no es el resultado de su vocación por la libertad. No estaban comprometidos en una vocación a ser libres. Por el contrario, las ánforas de alimentos de Egipto eran más atractivas que las esperanzas lejanas de una tierra de libertad. Es preferible sobrevivir prisionero que morir en el camino hacia un futuro renovado. Esta protesta fue escuchada continuamente a través de la travesía del desierto. Uno no podía entrever ninguna posibilidad de liberación desde un análisis de su conciencia.

Los caminos objetivos estaban igualmente cerrados. El opresor era militarmente fuerte. Y ellos, un grupo de esclavos, débiles, sin armas, sin disciplina, sin deci-

sión. El poder político de Egipto, los obstáculos infranqueables de la travesía, la supervivencia en el desierto, el problema de la conquista de la tierra — todos estos elementos de la situación tenían una misma dirección: el futuro estaba cerrado.

En consecuencia, el pueblo de Israel no podía prever su liberación como resultado de su decisión de ser libre o por haberla hecho posible las circunstancias. No se volvieron libres: *fueron forzados a ser libres*.

El lenguaje del humanismo mesiánico no es nada más que la expresión de esta experiencia histórica de *libertad y liberación a pesar* de que todas las posibilidades subjetivas y objetivas de la libertad inmanente habían abortado. Constituye un lenguaje puramente histórico que aspira al surgimiento de la eficacia en la historia a pesar de la debilidad del hombre, a pesar de la insuperable fuerza de los poderes que mantienen cautivo al hombre. Constituye el lenguaje nacido de la experiencia de la eficacia histórica no como resultado del poder del hombre sino como *don*, la eficacia como gracia, la eficacia a su pesar.

Si el acontecimiento de liberación no podría ser relacionado a la vocación del pueblo para la libertad, como el efecto a su causa, ni explicarlo como accidente de circunstancias históricas, el pueblo llegó a comprenderlo como un acto relativo a un poder más allá de la historia. Los acontecimientos liberadores fueron proclamados como actos de Dios. No constituían simplemente el resultado de circunstancias sino expresiones de una libertad trascendente que tenía la total decisión de ser para un hombre nuevo, un nuevo tiempo, un nuevo mundo. Israel, no poseía pues una idea de Dios "a priori", ni acabada de su acción dentro de la historia a partir de esta idea dogmática. Por el contrario: se vio determinado a ser libre, a pesar de sí mismo. Esta constituyó su experiencia histórica más fundamental. Un lenguaje renovado emerge, de la realidad histórica de los aconte-

cimientos liberadores, como algo "a posteriori" que habla de Dios como el poder de liberación humana que se expresó en y a través de los acontecimientos formativos de la vida de la comunidad.

El lenguaje bíblico acerca de Dios, por lo tanto, no es descriptivo de una ontología o de una metafísica. Se refiere a lo que ha sucedido, sucede y puede suceder dentro de la historia. En consecuencia, comenta N.H. Snaith "el Hebreo no dice que Jehová *es*, o que Jehová *existe*, sino que él *actúa*". Es un lenguaje (170) que se refiere a todo lo que es posible en la historia, desde la perspectiva de la experiencia histórica de la comunidad con *el poder de la eficacia a pesar de ella*. Von Rad indica que "aún las confesiones más tempranas de Yahvé estaban históricamente determinadas, es decir, conectan el nombre de Dios a alguna manifestación sobre un hecho determinado de la historia. Por lo tanto, para los Hebreos, "la objetividad de los actos históricos de Dios son foco de atención, y no la subjetividad de la experiencia interna, emocional, difusa y mística". (171)

El lenguaje de Dios es un lenguaje de acontecimientos, de su poder y su promesa. Es por esto que cuando el Israelita se refiere a Dios recuenta la historia de los acontecimientos que, en el pasado, los convirtió en un pueblo libre. La pregunta "¿Quién es Dios?" se responde al relatar la historia:

Un Arameo vagabundo fue mi padre; fue a Egipto con un puñado de gente y allí constituyó una nación, grande, poderosa, fuerte y populosa. Más los Egipcios nos maltrataban, nos afligían. Le lloremos a Yavhé el Dios de nuestros padres, y Yavhé nos escuchó, vió nuestra aflicción, nuestro trabajo, nuestra opresión. Y Yavhé nos sacó de Egipto

(170) N. J. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (The Epworth Press, 1944), p. 48.

(171) G. E. Wright, *God who Acts*, op. cit., p. 55.

to, con mano fuerte y brazo extendido, y nos trajo a este lugar, y nos dió esta tierra, una tierra que mana leche y miel". (172)

La teología o el lenguaje de Dios era la misma cosa que el relato de los hechos que, gracias a su poder liberador en el pasado, ofrecían una base de esperanza en el presente. "Así, el volver a contar permanece como la forma teológica discursiva del Antiguo Testamento". (173) G. E. Wright apoya con decisión este punto de vista del carácter histórico del lenguaje de las comunidades bíblicas de la fe. "La teología bíblica", comenta "es la teología primera y más avanzada de la narración, donde el hombre bíblico confiesa su fe al narrar los acontecimientos formativos de la historia, como la artesanía de Dios" (174).

El resultado del hecho que la conciencia de las comunidades bíblicas surgió de los hechos históricos y estaba sujeta a ellos, fue que una manera nueva de utilizar los poderes de la razón fue creada. La mente griega está dominada; "la urgencia hacia un entendimiento universal del mundo" buscaba encontrar "un principio uniforme natural" del cosmos, el *arché* donde todas las contradicciones de orden histórico se resuelven en una unidad y con racionalidad. El pensamiento toma como límites la verdad de *lo que es*. Lo que es, es racional, lo que es, es verdad. Aunque dirige sus energías a la tarea de comprender el mundo, esta manera de pensar es ajena totalmente a la mente hebrea, porque rechazó a la historia en la búsqueda de un principio meta-histórico donde las contradicciones de la historia son reconciliadas trascendentalmente. El lenguaje teológico era, por lo tanto, un lenguaje histórico (175) "Del

principio al fin Israel toma manifiestamente como punto de partida la prioridad absoluta en teología del acontecimiento sobre "logos", comprometido" en una reflexión renovada sobre el significado de los acontecimientos históricos, reflexión que por supuesto, siempre aparece solamente en la apariencia de interpretaciones *ad hoc*. (176) Si el pensamiento griego se desplazaba dialécticamente de lo sensible a lo inteligible, de la comprensión contradictoria a la comprensión racional de lo que existe, el pensamiento hebreo vio los acontecimientos liberadores más bien como *vectores* que hacían posible una extrapolación en la dirección hacia el futuro. Porque el pueblo fue liberado y creado en el pasado por poder de Dios, era posible pensar en el presente desde la perspectiva de las posibilidades de humanización que esa experiencia pasada creó. El pasado fue la clave para la comprensión de las posibilidades de liberación en el contexto de los acontecimientos presentes. "El ojo israelita fue así, entrenado a tomar los acontecimientos históricos con seriedad", Wright comenta, "porque en ellos se debía aprender más claramente que en ningún otro lado lo que Dios deseó y lo que buscaba". (177) El lenguaje de Dios o el lenguaje teológico fue, pues, un intento para leer los signos de los tiempos, para descubrir el empuje liberador de los acontecimientos de la actualidad. Donde los hechos eran expresiones de eficacia liberadora a pesar de eso, era donde estaba su Dios.

La conciencia de las comunidades del Nuevo Testamento no surge de este contexto. Es más bien una expresión nueva de la conciencia histórica y del lenguaje del Antiguo Testamento. Cuando Jesús comenzó a predicar "Se ha cumplido ya el tiempo y el reino

como punto de partida la prioridad absoluta, en teología, del acontecimiento sobre el "logos". Von Rad, op. cit., p. 116.

(176) Ibid., p. 117.

(177) G. E. Wright. Op. cit., p. 44.

(172) Deut. 26. 5-9.10.

(173) Von Rad. Op. cit., p. 121. G. E. Wright.

(174) God who Acts, op. cit., p. 38.

(175) "Del principio al fin Israel toma manifiestamente

de Dios está cerca: haced penitencia y creed en el Evangelio", (178) no hablaba un lenguaje extraño. Se dirigía a una comunidad determinada por la historia y que poseía una esperanza histórica. Y lo que anunciaba era lo inmediato de esa realidad política por la cual la liberación era posible y ofrecida. El Reino de Dios, el Evangelio es, por lo tanto, el anuncio de la realidad histórica de la política activa de Dios, que se expresó no como una experiencia filosófica o mística sino más bien como un poder que invade la historia. Las comunidades del Nuevo Testamento confesaron a Jesús como aquél que era el "servidor" (179) obediente hasta la muerte. Su voluntad era vista como subordinada a la intención mesiánica y constituía una expresión de ella sobre los acontecimientos liberadores del Antiguo Testamento. Era el que llevaba a cabo la política de liberación de Dios. Su obediencia era, pues, la expresión de su total identificación con la actividad mesiánica de Dios, y podía ser confesado como el Mesías. La comunidad cristiana comprendió a Jesús entonces, desde el "intento mesiánico" como un acontecimiento liberador nuevo dentro de la línea de la intención mesiánica prevista por la liberación y las promesas que representaba la experiencia histórica del pueblo. Debido a que los acontecimientos mesiánicos de la liberación en el Antiguo Testamento no eran resultado de una eficacia humana sino más bien un *don*, un acto de poder que trascendía las posibilidades de la historia, las comunidades cristianas vieron en Jesús un acto de la libertad de Dios. No encontramos en la conciencia de la comunidad cristiana lugar para el mesianismo como evolución de la realidad humana. (180) El humanismo mesiánico sub-

ordina toda interpretación de la encarnación al "criterio mesiánico".

El hombre no produce el "verbo" y el "poder" de la liberación humana de la realidad previamente dada. Por el contrario: el poder que crea un futuro renovado es algo nuevo, es la libertad de más allá de la historia que se vuelve historia, la libertad de la historia que se constituye en libertad para la historia. Solamente así el poder mesiánico y la esperanza para la historia permanecen como tal. "Y el verbo se hizo carne" (181). "El poder revelador de la carne predicado", comenta K. Barth "cae o se mantiene con la acción liberadora del Verbo sujeto" (182). Parafraseando: la posibilidad de la liberación humana en la historia se mantiene o cae con la acción libre en la historia del poder mesiánico de más allá de la historia.

En consecuencia, el lenguaje de la comunidad del Nuevo Testamento permanece como la narración de los acontecimientos históricos liberadores. Proclamó a los acontecimientos históricos, acontecimientos que dieron la libertad al hombre, que hicieron posible una comprensión nueva tan radical que fue llamada un "nuevo nacimiento" (183), acontecimientos que indicaron que Dios estaba activamente comprometido en la lucha contra los poderes que hacían permanecer al hombre cautivo. El Evangelio era pues un "acto", una nueva inserción de libertad en la historia que abría horizontes nuevos para la liberación humana. Es debido a esto que la proclama del Evangelio anuncia "la salvación", una posibilidad nueva de vida humana. El lenguaje de la teología permanece derivado de la historia y comprometido con la historia.

(178) Marcos. 1.14.

(179) Juan 13. FH. 2.7.

(180) P. Lehmann. Op. Cit., p. 26: "el humanismo mesiánico subordina toda interpretación de la encarnación al "criterio mesiánico".

(181) Juan 1.14.

(182) K. Barth. CD 1/2, p. 137.

(183) Cf. Juan 3.3.

b. Un lenguaje de Libertad.

El hecho de que las comunidades bíblicas fueron creadas y determinadas por acontecimientos históricos liberadores las llevó a poseer una única comprensión de la historia, como la *historia de la libertad*.

Como indicamos anteriormente, la experiencia de los hechos históricos como acontecimientos formativos y liberadores las llevó a poseer una única comprensión, simplemente como resultado de un accidente o circunstancia. Eran hechos, es decir acontecimientos determinados por la libertad y por lo tanto hechos que llevaban a la libertad en sí mismos. Presentaban, en consecuencia, nuevas salidas del círculo cerrado de lo que era, nuevos caminos a posibilidades históricas diferentes. El tiempo, por lo tanto, cesaba de ser considerado simplemente un continuum del sistema natural de causalidad y se volvía una creación de la voluntad. La voluntad de Dios creaba al tiempo, creaba la base última de la vida del hombre. "Pero la voluntad por su naturaleza mira, observa, crea el futuro". (184) El tiempo creado por esta voluntad decidida hacia el futuro es pues el tiempo de un *proyecto*. Pero un proyecto significa salir de la identidad de "lo que es".

Significa a la vez la *libertad de la voluntad* del poder del mundo presente, y la libertad de la voluntad para un futuro renovado que debe ser creado. *Estar comprometido en el tiempo de Dios significa participar dentro de un presente que tiene el propósito de crear un futuro nuevo*. La voluntad de Dios no podría invocarse jamás con el fin de justificar el "statu quo". Es la voluntad de Dios, dice el hombre religioso, adaptándose a su cautividad. La voluntad de Dios es aquí la

justificación de lo "que es". Explica la necesidad de lo "que es" refiriéndose a la causalidad divina y a la reconciliación divina de las contradicciones históricas. Cuando el lenguaje del humanismo mesiánico se refiere a la voluntad de Dios, indica más bien que debido a que el tiempo expresa la presión del espíritu, la de la libertad, al buscar su meta, no puede detenerse jamás. Por lo tanto, todo presente debe experimentarse como un tiempo-hacia-un-futuro-nuevo. El tiempo es una expresión del espíritu; su inercia marca la presión del espíritu buscando su meta. (185) El futuro renovado es la única determinación del presente.

Dios es de este modo, definido como la *presencia del futuro*. El es la libertad en la historia, que hace trascender su forma presente hacia una posibilidad nueva de liberación humana. Dios no es, por lo tanto, como Moltmann destaca oportunamente, la presencia de la eternidad que disuelve a la historia, la "epifanía del presente eterno". Es el futuro determinado. Las comunidades bíblicas, sin embargo, en contra de Moltmann, no conocían un Dios cuya naturaleza esencial fuera el futuro, el "primum movens" a la cabeza de la historia. El Antiguo y Nuevo Testamentos hablan del presente histórico de Dios. La futuridad pura de Dios es una nueva forma de docetismo en la cual Dios pierde toda dimensión presente y se torna ahistórico. Las posibilidades mesiánicas de la historia tanto para el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento dependen del hecho de que Dios tiene un presente. Uno puede esperar, según al Antiguo Testamento porque "El Señor, vuestro Dios, está en medio de vosotros" (186); y para el Nuevo la esperanza deriva de la historicidad, de la encarnación de Dios. Un Dios que es futuro siempre es un Dios que no se torna histórico en términos

(184) P. Minear. *Eyes of Faith*. The Westminster Press. Philadelphia, 1946, p. 221.

(185) *Ibid.*, p. 108.

(186) Deut., 3.21.

de poder, sino que permanece adelante, atrayendo la historia hacia él valiéndose para esto del eros. Las comunidades bíblicas, sin embargo tenían una esperanza en el futuro debido a que Dios estaba presente, y negaba histórica y presentemente el poder, "lo que era" a través del ejercicio de su poder, que era profundamente histórico, tornando así al hombre y a la historia abiertos al futuro. Dios era palpado así como un presente determinado hacia un futuro, y los actos de Dios, en consecuencia, creaban un presente en el cual se formaba el futuro. Esto es lo que Jesús proclamaba en muchas de sus parábolas, que "el futuro está activo secretamente, como una semilla germinando, o levadura fermentando, o la cosecha madurando. Como tal está actualmente presente como los fenómenos externos y tangibles que los hombres ven y oyen". (187) Albert Schweitzer indicó que éste constituía el "motivo" dominante de la vida de Jesús. No anunció solamente el surgimiento del futuro como algo que le pertenecía sólo a Dios. Su ministerio se extendía a más que eso: era la acción que tenía la intención de forzar el futuro a volverse presente. (188)

No podía por lo tanto comportarse en términos del presente, tomando la esfera de "lo que era" como contexto de sus palabras y acciones. Se comportaba como un "interim", en el camino entre el hoy y el mañana, y su ética por lo tanto, era expresiva a la vez de la presencia del futuro y debía actuar como la parte del futuro. Schweitzer porque creía que este tipo de conducta era ahistórica y posible solamente si uno vive "totalmente dentro de la historia dogmática", (189) que

(187) P. Minear, *Op.Cit.*, p. 227.

(188) Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*. The Macmillan Co., New York, 1964. Cf. Chap. xix. "Throughgoing Scepticism and Throughgoing Eschatology", p. 330 ss.

(189) *Ibid.*, p. 359.

vuelve al hombre indiferente y alienado de toda posibilidad real que presenta el contexto histórico actual. (190) Sin embargo, es posible entender la vida de Jesús de manera diferente, como la expresión de obediencia al Dios que es la presencia del futuro, que lleva al presente hacia posibilidades nuevas de juicio y de liberación humana. Esta no constituye una idea dogmática, como tratamos de explicar, sino más bien una inferencia de la experiencia histórica de su pueblo. Jesús simplemente pensaba y se mantenía dentro de la línea del humanismo mesiánico del Antiguo Testamento, cuando anunciaba que el Reino de Dios estaba cerca y se conducía de manera tal para forzar una irrupción del futuro. No obstante, ahora hay un énfasis evidente en el presente. Ahora es el tiempo de obediencia. Ahora "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, a los pobres se les anuncia el Evangelio". (191) Mas ese presente tenía algo especial. No era la presencia del ahora eterno, un presente que se agotaba en sí mismo. El futuro no se volvía presente en un ahora eterno como en la escatología realizada. Ni tampoco seguía siendo una idea dogmática aislada, independiente y no relacionada al ahora, como un futuro que baja del cielo, como en la escatología "consecuente". El ahora era el tiempo en que continuaba la actividad liberadora que se dirigía hacia el futuro. "Ya" y "aún no", eran puntos abstractos en la cronología del tiempo objetivo. El aún no, era lo que calificaba y determinaba al presente. No era el punto de llegada principalmente sino más bien aquello que se estaba engendrando en el seno del presente. En el ahora tenemos la presencia del futuro hecho histórico gracias a la acción de Dios. Dios no es, pues, para la comunidad de la fe ni el "presente eterno" ni "el futuro

(190) *Ibid.*, p. 253: "Su vida en este período estaba dominada por una "idea dogmática" que lo volvía indiferente a todo lo demás".

(191) Lucas, 7.22.

absoluto". Se comprendió, desde esa experiencia histórica, que lo que hace la acción de Dios es crear una *explosividad* que es a la vez *presente y niega el presente*. Debido a que Dios actúa, "toda situación es fecunda de posibilidades fundamentales; todo momento se vuelve explosivo debido a la presencia de un poder infinito". (192) "Sabemos" dice Pablo (193) "que hasta ahora todas las criaturas están suspirando, y como en dolores de parto. Y no solamente ellas, sino también nosotros mismos, que tenemos ya las primicias del Espíritu; nosotros con todo eso, suspiramos dentro de nosotros, aguardando la adopción como hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo. Porque hemos sido salvos en esta esperanza". El hombre y la creación están unidos en "una sinfonía de lamentos"; teniendo "al Espíritu como conductor" (194). El Espíritu nos ha dado los "primeros frutos", el "aperitivo" (195) que hace a la creación y al hombre, juntos, anhelar la redención. El hombre y la creación están fecundados, teniendo dentro de ellos una vida nueva, un futuro nuevo, engendrado por el Espíritu que, como dice Pablo, "vive en tí" (196). Es debido a que el Espíritu está presente, que *la realidad de la presencia del futuro*, el gemido del parto y la realidad de la esperanza, son creadas. Esperamos estar determinados al futuro, debido a que estamos fecundados. Estamos "infectados" con la presencia del futuro. (197) El tiempo histórico creado por la actividad mesiánica de Dios está opuesto radicalmente al

(192) P. Minear. Op. cit., p. 16.

(193) Rom., 8.22.

(194) Hoekendijk.

(195) Hoekendijk.

(196) Rom., 8.11.

(197) La comprensión de Moltmann de la relación entre la "preñez" y la esperanza es exactamente la opuesta. En la esperanza la que crea la preñez, es la visión del futuro que hace que el hombre se mueva,

tiempo orgánico, el tiempo de la naturaleza. En éste, el presente es la presencia del pasado. Dentro del tiempo histórico, sin embargo, el pasado que estaba a punto de determinar el presente se encuentra penetrado por la libertad. A través de este acto se interrumpe el desarrollo de las posibilidades immanentes de "lo que era" y lo nuevo se inserta en el presente. El presente se vuelve así, la preñez donde el futuro renovado determina *ya* el presente hacia un mañana histórico *que todavía no existe*.

El futuro se engendra ahora, en medio de la historia donde vive hoy el hombre, obligándolo a responder a los vectores de los hechos que son portadores de la libertad. La esperanza es posible y real porque ahora, se crean en el centro de la historia, nuevos acontecimientos de liberación histórica. Podemos decir, recordando a A. V. Pinto (198), que esta esperanza "no se impone de la comprensión de un esquema a priori a la percepción de los hechos, y por esto eterno... Se induce esta esperanza de los acontecimientos abiertos de la historia. Es empírica, por lo tanto, derivada de la historia y así solamente puede actuar como partera del futuro, que hoy existe solamente en proceso de gestación. Esta paráfrasis tomó como modelo, el lenguaje del humanismo político y su determinación para la esperanza. Es extraordinario como se desarrolla paralelamente a la comprensión bíblica de la esperanza, como inducida de acontecimientos históricos. Buber observa que la esperanza bíblica, su origen y naturaleza, no puede entenderse, por lo tanto "si comenzamos desde la escatología, es decir de una doctrina o concepción de "las últimas cosas". La esperanza que no deriva de y no está relacionada a lo que está sucediendo aquí y ahora, no tiene ninguna relación con los tipos de pensamiento bíblicos e históricos; constituye una especulación, una idea dogmática, que evade "el alma especial,

(198) Ver la anotación en p. 22.

concreta e histórica" de la esperanza bíblica, ya que esta esperanza no pertenece al margen de la historia que se desvanece en las moradas sin tiempo, sino que pertenece al centro, al centro siempre cambiante, es decir que pertenece a la hora experimentada y a sus posibilidades (199).

Es necesario, a esta altura, indicar el carácter problemático de las interpretaciones del futuro en Barth y Moltmann. El futuro para Barth, desde un punto de vista formal y actual ya está delante nuestro. Los acontecimientos históricos en el presente, no median un futuro nuevo. El futuro no hace al presente. Por el contrario, el presente actual y la libertad del hombre adquieren su significado cuando son una imitación y cuando juegan bajo la luz del futuro que es revelado al hombre. Moltmann intentó corregir esto, pero afirma aún que el futuro, aunque no ontológicamente, está pronto formalmente y como tal lleva al presente por atracción hacia el mismo. Para ambos, sin embargo, el presente no media al futuro.

Nuestra exploración, sin embargo, nos llevó a una conclusión diferente: que el futuro es introducido en la historia a través del presente, que el presente está donde se forma al futuro. La historia es pues, el medio por el cual Dios crea para la misma historia, para el hombre y para él mismo, un futuro que todavía no existe, desde un punto de vista actual o formal. El lenguaje del humanismo mesiánico acerca de Dios es, por lo tanto, el lenguaje de una actividad que está en movimiento permanente en la cual el presente está abierto —realmente abierto— hacia lo nuevo. Mas se debe subrayar el otro lado también: es solamente dentro del contexto de la política en acción de Dios que es posible hablar sobre el futuro y sobre la esperanza. La posibilidad subjeti-

va de la esperanza es, pues, una contraparte y una respuesta a la actividad que hace que la historia se encuentre objetivamente abierta a un futuro renovado.

c. El lenguaje del humanismo.

El Dios al cual el humanismo mesiánico se refiere es pues un humanista. Habla de "la humanidad de Dios". (200) Su nombre es símbolo de lo que "es necesario hacer para convertir y mantener humana la vida humana en el mundo". La comunidad de la fe no puede, por lo tanto, responder a la pregunta sobre Dios sin narrar lo que El ha hecho por el hombre. La imagen de su Dios es pues una imagen humana porque su acción en la historia es la acción que da lugar y que fuerza al hombre a volverse humano. No es, por lo tanto el lenguaje de la metafísica, el lenguaje del reino más allá de la historia. Permanece histórico. Describe cuándo y cómo el hombre se hizo libre. Y proyecta la experiencia pasada de liberación humana sobre el presente y el futuro, permaneciendo histórico estrictamente, y encuentra en este contexto histórico la respuesta a la pregunta: ¿"Qué se necesita para volver y mantener humana la vida humana en el mundo"?.

Lo que separa al mesianismo humanístico del humanismo mesiánico no es, por lo tanto, que uno es histórico y el otro no. Ambos son históricos. La diferencia entre ellos es que el mesianismo humanístico nace de una experiencia histórica donde se dispone solamente de estadística, de lo cuantitativamente tangible de la libertad y decisión del hombre, mientras que el humanismo

(199) M. Buber, *The Prophetic Faith*, Harper and Row, New York, 1960, pg. 142.

(200) K. Barth, ensayo "The Humanity of God" en *God, grace and gospel*, Scottish Journal of Theology, Occasional Papers, n.8, Oliver and Boyd, Edinburgh, London, 1959.

mesiánico fue creado por la realidad histórica de la liberación a pesar del colapso de todos los recursos humanos. El mesianismo humanístico empieza, pues, con el hombre. Debido a que el hombre es el único recurso que posee a su disposición, él es objeto de su confianza y esperanza. Se mantiene o cae con *los poderes trascendentes del hombre*. Estos son los poderes, los únicos poderes, disponibles para la liberación humana. El humanismo mesiánico cree por el contrario, en su experiencia histórica, en la *decisión humanizante de lo trascendente*. Al pronunciar el nombre de "Dios" se refiere al poder de humanización que permanece en el propósito de hacer del hombre un ser libre aún cuando se han agotado las posibilidades objetivas y subjetivas immanentes en la historia. Las declaraciones de Feuerbach que "el Hombre es el principio, el medio y el fin de la religión" y que "el verdadero sentido de la Teología es la Antropología" declaraciones expresivas de optimismo y esperanza del mesianismo humanístico con respecto al hombre como su propio liberador, encuentran una forma nueva en el humanismo mesiánico. La liberación del hombre constituye el principio, el medio y el fin de la actividad de Dios. Hablar de Dios es hablar de acontecimientos históricos que hicieron y harán del hombre un ser libre. La comunidad de la fe se refirió a este hecho utilizando la palabra "gracia". Significa que el único Dios del cual habla el lenguaje de la fe es el Único que está totalmente dedicado al hombre. Es por esto que Lutero rechazó indeclinablemente que se permitiera al lenguaje de la teología preocuparse por un Dios que no se ha dado históricamente al hombre. Hablar correctamente sobre Dios es hablar de Aquél que no tiene otra determinación que de ser para el hombre. En consecuencia para Lutero el lenguaje de la teología fue simplemente la descripción de una persona que agota la auto-determinación de Dios: Jesucristo. "El es la elección", la autodeterminación "de Dios ante la cual Dios no puede

hacer ninguna otra elección", Barth comenta. El debe comprenderse como el comienzo verdadero de todos los caminos y obras de Dios. (201) Tenemos así la convergencia de la historia, el mesianismo y el humanismo en el lenguaje de la comunidad de la fe sobre Dios. El lenguaje es histórico. Describe los acontecimientos que históricamente son portadores de la liberación humana. Son portadores de la liberación humana, sin embargo, no por poderes del hombre sólo, sino por el poder de Dios quien se autodetermina a ser sólo para el hombre por la gracia del Mesías. El hombre encuentra la posibilidad de vivir como un hombre libre, en y para la historia, determinado por la libertad de Dios dirigida al hombre y a la historia. El mesianismo es pues, la presuposición para el humanismo. Volviendo a Lutero podemos hablar de la libertad del hombre cristiano para la vida solamente dentro del contexto del Dios que es totalmente libre para el hombre. Jamás debemos olvidar, sin embargo, que el lenguaje de la comunidad de la fe sobre Jesús surge de la experiencia histórica de la actividad mesiánica que vuelve libre al hombre. Jesús debe ser comprendido dentro de este contexto, como el poder y como norma de la política histórica de liberación humana de Dios. Por lo tanto, cuando hablamos de Jesús hablamos de la historia, hablamos de la política activa de la gracia en la historia y, en consecuencia, del triunfo del ser humano en la historia.

Destacamos que el mesianismo humanístico se mantiene o cae con su creencia en los poderes trascendentes del hombre como los únicos poderes disponibles para la liberación humana. Destacamos, aún más, que el dilema del mesianismo humanístico hoy, debido a la domesticación de la conciencia y al poder de las estructuras que mantienen cautivo al presente, es entre la *historia sin esperanza*, el realismo y el cinismo de la

(201) K. Barth, CD II/2, pg. 94, 120.

desesperación, por un lado, o la *esperanza sin historia*, el romanticismo a expensas de una evaluación realista de la situación histórica de hoy en día, por otro.

El humanismo mesiánico rechaza ambas alternativas; jamás la esperanza sin historia; jamás la historia sin esperanzas. Permanece realista sin desesperar y esperanzado sin ser romántico. Hace posible que el hombre permanezca como hombre, en la historia, sin perder la esperanza, esperando más allá de toda esperanza, a la espera que la política mesiánica de Dios le traerá al hombre y a la historia un futuro nuevo, una nueva esperanza.

LAS DIALECTICAS DE LA LIBERTAD

El mesianismo humanístico y el humanismo mesiánico se encuentran ambos dominados por el amor y la visión de la liberación humana. La liberación humana, sin embargo, no es histórica aún, no puede encontrarse como una realidad en el presente. Existe hoy como un *proyecto* de la voluntad. Por lo tanto, puede expresarse solamente en el lenguaje de la esperanza, en el universo discursivo que habla de lo que es posible en la historia y no de lo que es actual en ella. Para ambos, por lo tanto, las alternativas: esperanza sin historia e historia sin esperanza, son a la par abominables, ya que significan que la liberación humana y con ella tanto el mesianismo humanístico como el humanismo mesiánico serían, entonces, muestras carentes de valor, ya que el lenguaje de la liberación humana tiene significación solamente si se refiere a un proyecto nacido en la historia y posible dentro de la historia. En otras palabras: la esperanza debe ser el lenguaje de lo posible, si es que debe informar y determinar la ética, al igual que la ciencia y la actividad que busca la historización de la esperanza. Por lo tanto, no se puede confundir la esperanza con la fantasía o la ilusión, ya que ésta deriva de la historia y encara aquello que es posible en la historia, gracias a la experiencia del pasado. Viene a ser la proyección en el futuro de la experiencia histórica del hombre de la política de liberación del pasado. La razón dentro de la esperanza no cumple la fun-

ción de describir "lo que es". No se "adapta ya más a este mundo" sino más bien se encuentra libre para la crítica de "lo que es" con miras a aquello que podría ser. En consecuencia, "la esperanza sola debe llamarse "realista" Moltmann dice, "porque ella sola toma seriamente las posibilidades de las cuales toda realidad está reposando. No toma a las cosas como están, sino progresando y activas con posibilidades de cambio... la esperanza es así, una manera realista de ver el alcance de nuestras posibilidades reales". (202) La razón dominada por la esperanza ve la realidad a través de la experiencia con la actividad liberadora de la libertad en el mundo, como una política que "da vida a lo muerto y trae a la existencia las cosas que no existen" (203). Lo real es aquello que puede existir a través de la libertad. Lo real para la razón sin esperanza es la realidad bruta de "lo que es" como datum final de su experiencia. No da lugar, por lo tanto, a la actividad que intenta superar lo inhumano de "lo que es" con el deseo de crear una realidad nueva y más humana. La esperanza, pues, expresa lo que es posible para la historia y, por lo tanto, aquello que puede volverse histórico a través de la actividad de la libertad, *aunque solamente en la medida en que deriva y constituye una extrapolación del movimiento objetivo de liberación humana, tal como en la historia se experimenta*. En otras palabras, no es suficiente decir que la libertad se abre camino hacia el futuro en la historia; la esperanza surge cuando somos capaces de ver *cómo* la libertad se desarrolla en su camino. Sólo así sirve a la ética. Así solamente constituye una manera realista de percibir la historia.

Es de suma importancia, para bien de la esperanza y la liberación humana, el desenmascarar las *pseudo-espe-*

ranzas, visiones del futuro que no derivan de la lectura objetiva del movimiento de la política de libertad dentro de la historia. No pueden denominarse esperanza las visiones del futuro que no surgen de la historia y que no toman como base el movimiento de libertad: son formas de alienación, ilusiones que no pueden informar la historia debido a su carencia de relación con el modo de operación de la libertad en el mundo.

Esta es una de las razones por la cual el mesianismo humanístico mantiene una polémica con la religión: ésta ofrece una esperanza al hombre que no deriva de la historia, que sobrevuela y va más allá de la historia y no se introduce por la actividad de la libertad en la historia. No se dirige a lo que es históricamente posible porque no se le extrae de la historia. Desarraiga al hombre de la historia en vez de tornarlo libre para ella. La esperanza sería así una compensación para la impotencia de la libertad y la expresión de la desesperación del hombre de toda posibilidad de la historia. Sería una creación de la incapacidad de la subjetividad del hombre a acomodarse a sus frustraciones, mas no sería el resultado de su experiencia con el movimiento objetivo emancipador de la historia.

El mesianismo humanístico y el humanismo mesiánico mantienen una polémica con la idea de *progreso* y también con la esperanza que ella trae consigo. Esto es algo extraño, porque parecería que no hubiera esperanza que pudiera reclamar tanto el basarse en hechos históricos como la presentada por la idea de *progreso*. La idea moderna de progreso es el resultado de una *extrapolación* de la experiencia del surgimiento de la razón en la historia, tal como el hombre del iluminismo lo entendiera. La humanidad alcanzó una etapa donde la Razón se desentendió finalmente de lo irracional y lo instintivo. La Razón, libre de lo irracional fue considerada como el Señor de la Historia. Ahí radicaba el futuro del hombre, como un bloque de mármol, espe-

(202) J. Moltmann, op. cit., p. 25.

(203) Rom., 4:17.

rando recibir una forma de acuerdo al veredicto de la Razón respecto a lo que es Justo. El hombre entonces, desde la experiencia histórica de la liberación de la Razón, volvió sus ojos al futuro y pudo enfrentar el mundo nuevo, el cual estaba ahora libre para crear. Es verdad que este optimismo ingenuo fue en cierto sentido destruido por las experiencias históricas de nuestro siglo. Pero no completamente. Porque ahora, como nunca, el mismo espíritu de optimismo respecto al progreso se ha incorporado dentro de la razón tecnológica, como el mesianismo de la tecnología, como el tecnologismo. El mundo, desde el punto de vista del mesianismo de la tecnología, yace abierto totalmente para el hombre, esperando simplemente la "técnica" que hará de sus esperanzas una realidad histórica. No es posible decir que no posee ninguno de "los conceptos capaces de llenar el vacío entre el presente y el futuro". Sabe como hacerlo. Cree, por lo tanto, que la ideología ya no es necesaria ni útil para la creación del futuro. El cautiverio es superado por la sabiduría y el conocimiento.

El problema con el mesianismo de la tecnología y la idea de progreso, desde la perspectiva que emerge desde una experiencia histórica del mesianismo humanístico y el humanismo mesiánico, es que la racionalidad operativa de la tecnología no deriva de la experiencia del movimiento emancipador de la libertad en la historia sino más bien de la racionalidad de la naturaleza. Deja lugar a lo cuantitativamente diferente pero no a lo cualitativamente nuevo. Es una racionalidad que depende de los cambios cuantitativos para sobrevivir, pero que muere si ocurren cambios cualitativos. El progreso o el desarrollo económico, como creación de la tecnología, sería así un tipo diferente de opio que impediría cambios cualitativos, cambios creados por la libertad, domesticando a la libertad a través de las maravillas y el poder del factor cuantitativo. Domesticaría la libertad,

destruyéndola como libertad. Haría que la esfera de lo que es posible en la historia se reduzca a aquello que el sistema tecnológico lleva en sí. La historia, como historia de la libertad, debido a que esta visión de la esperanza no surge de la historia de la libertad sino más bien de un paradigma de la naturaleza, llega a su fin.

La esperanza de la liberación humana, la esperanza por lo cualitativamente nuevo, la esperanza que debe ser el brote de la libertad, puede solamente pensarse cuando uno descubre cómo la libertad en el pasado ha introducido lo nuevo y liberador en la historia.

El humanismo mesiánico y el mesianismo humanístico no pueden pues aceptar ningún tipo de esperanza a no ser la esperanza que deriva concretamente de su visión del *como* de la libertad en la historia, de la manera por la cual se puede superar lo viejo y servil, y dar lugar así a lo nuevo y liberador. La experiencia histórica de ambos indica una cosa: la libertad crea lo nuevo en la historia a través de un proceso dialéctico.

Lo nuevo no es producido directamente. La razón de esto es que lo viejo, en la historia, resiste y se opone a lo nuevo. Como consecuencia, el Sí que la libertad le proporciona a lo nuevo se vuelve histórico solamente a través y más allá del No con el que se enfrenta, resiste y supera el poder de lo viejo que desea perpetuarse y abortar lo nuevo. Nietzsche captó el movimiento de la dialéctica de la liberación en su parábola de las tres metamorfosis del espíritu. El espíritu, en la primera fase aparece como un camello, la bestia de carga que desea ser bien cargada. No sabe como decir "No". Se encuentra sumergido, reconciliado y domesticado con "lo que es". Toma lo dado sobre sí mismo y lo transporta. Es la conciencia oprimida, no libre, que está unida con el mundo del cual surgió. Sólo le es posible pronunciar la palabra: Sí. Mas entonces surge la libertad. El espíritu se vuelve un león. El león es el poder de la libertad que ha aprendido a decir No al

amo que lo tenía en cautiverio. ¿Quién es este amo? Es el gran dragón "No harás eso" que yace en el camino de la libertad, brillando como el oro, un animal cubierto de escamas de "No harás". Dice, "Todo el valor de todas las cosas brilla en mí". "Todo valor ya ha sido creado hace tiempo, y yo soy todo el valor creado". ¿Por qué es el león necesario? Lo es para la creación de la libertad, que no puede existir sin la resistencia del No al poder que sostiene al pasado como la realidad fundamental. Se debe romper lo viejo, se debe matar al dragón, de lo contrario lo nuevo no puede vivir. La libertad asume entonces la forma de la Negación, cuando enfrenta al poder de lo viejo. Más el león no es la expresión final de la libertad. El espíritu se vuelve niño. "¿Por qué el león de presa debe volverse aún niño?" Nietzsche pregunta. "El niño es inocencia y olvido, un comienzo nuevo, un juego, una rueda auto-impulsada, un primer movimiento, un "Sí" sagrado". "Para el juego de la creación se necesita un "Sí" sagrado". (204). Cuando se priva lo viejo de su poder opresor, servil y paralizante, el mundo se abre así a la experimentación, a la creación de un futuro renovado. La libertad, no es pues un movimiento que emerge desde dentro de los límites de un sistema dado. Constituye, más bien, la inserción de una nueva realidad dentro de la historia de manera que el presente cerrado se abre a lo nuevo.

La posibilidad de liberación y el tipo de esperanza derivan de la percepción del carácter conflictual del proceso en el cual la libertad se abre camino a lo nuevo. El movimiento se puede resumir dentro de tres tiempos: Primero: la realidad de lo viejo como *poder* utilizado para la autopreservación, en contra de lo nuevo, como *violencia*.

(204) F. Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, in W. Kaufman, *Op. cit.*, pg. 137/139.

Segundo: la libertad como poder contra la violencia de la preservación, como la negación de lo negativo. Tercera: La libertad como poder de creación de lo nuevo, para la experimentación, como afirmación.

El humanismo humanístico y el humanismo mesiánico concuerdan no solamente en su pasión común y visión de la liberación humana sino también con respecto a las dinámicas por las cuales la libertad introduce esta esperanza en la historia. Lo que los separa entonces, es la experiencia histórica básica que los formó. Esperan, por lo tanto, desde una evaluación diferente sobre qué es lo posible a la libertad, y por lo tanto, de qué es lo posible a la historia.

El mesianismo humanístico ve la dialéctica de la libertad como determinada intrínseca y exclusivamente por la dialéctica de las relaciones materiales en la sociedad. En consecuencia, solamente en la medida que el hombre sufre las contradicciones de las relaciones materiales y es consciente de esta contradicción es que surge como el poder que niega esas contradicciones con el fin de superarlas. Dentro de este contexto, posee una conciencia libre, comprometida únicamente con el proyecto de transformar su esperanza de liberación en una realidad histórica. Es el revolucionario. La libertad humana es pues una creación de los poderes del hombre solo, y la historiación depende exclusivamente de la decisión de su voluntad. Sin embargo, la sociedad tecnológica de hoy en día confronta al hombre con dos nuevos elementos: primeramente, con su habilidad para superar las contradicciones materiales de la sociedad, si no de manera real a lo menos virtualmente. Despliega, así, el poder de eliminar la oposición, de eliminar el dolor de las contradicciones. Los beneficios materiales que distribuye funcionan como el opio del pueblo. Le impide así a la conciencia el decir No. Y en segundo término, ha concentrado tanto poder en las clases dirigentes que parecería que pueden controlar ahora los poderes negativos de la so-

ciudad. El dragón devora al león; la esperanza del mesianismo humanístico, en consecuencia, enfrenta el peligro de un colapso. El mesianismo humanístico se enfrenta, entonces, con las opciones que son la negación de sí mismo. La esperanza sin la historia o la historia sin esperanza. El hombre espera sin confianza con los poderes del hombre solo: "nada indica que el fin será un buen fin." No hay ninguna promesa de que la libertad será victoriosa en su penoso movimiento dialéctico hacia la liberación del hombre. Es dentro de este contexto que la experiencia histórica del humanismo mesiánico con la dialéctica de la libertad ofrece una evaluación diferente de lo que le es posible a la historia y provee, por lo tanto, a la esperanza de liberación humana de una base diferente.

LO NEGATIVO DE LA HISTORIA: LA POLITICA QUE IMPIDE EL NUEVO FUTURO

El lenguaje de la liberación humana tiene sus raíces en el presente. Habla del dolor de un presente que quiere ser libre pero al que *no le es permitido* transformar su proyecto en historia. Su universo discursivo está pues determinado, por un lado, por la libertad de la conciencia que siente existencialmente las contradicciones inhumanas del presente y que espera un futuro renovado donde serán superadas, y por el otro, por la realidad de frustración y desesperación creada por las condiciones objetivas del poder en la historia, que aborta las tentativas de la liberación humana. Esta realidad histórica es la que requiere una investigación teológica, que surge de la historia, que permanece fiel e insertada en la historia y que es hecha en vías de una liberación humana. La tarea es simplemente examinar este fenómeno histórico, es decir, *el ejercicio del poder político que hace imposible la liberación humana*, desde la perspectiva de la experiencia histórica de la comunidad de la fe y con el deseo de crear un futuro renovado para el hombre que es hoy cautivo.

Indicamos anteriormente que el lenguaje teológico de la comunidad de la fe fue la creación de su experiencia con los acontecimientos liberadores que juntos, podrán describirse como la historia de la libertad. Su historia, sin embargo, presentaba otro datum, a la vera de la historia de la libertad: la historia de la carencia de

libertad. La antropología bíblica, entonces, al igual que su lenguaje teológico deriva de actos dentro de la historia. La respuesta a la pregunta "¿qué es el hombre?" no proviene de un análisis de la existencia del hombre, como una entidad cerrada, sino más bien de lo que el hombre hace en la historia. La antropología, por lo tanto, es el lenguaje que descubre la historicidad del hombre, es decir, lo que él hace dentro de la historia. El hombre probó históricamente ser incapaz de vivir en la superficie de las dinámicas políticas que llevan al futuro. De modo que lo que el hombre rechazó no era expresivo de su libertad para el futuro sino más bien de su temor del futuro. Sus acciones eran una tentativa de escapar a la libertad, de escapar a los horizontes abiertos que lo llevaban a un futuro incierto. El lenguaje que describe lo que el hombre hace señala su rebelión, su rechazo de actuar en respuesta a las dinámicas liberadoras de la política de Dios. Señala su "caída" de la historia a la naturaleza. El pueblo ya liberado, que había experimentado las posibilidades excitantes de una vida determinada por el futuro cambió la libertad por la seguridad, la apertura de horizontes históricos por el abrigo del seno de la naturaleza. Una metamorfosis extraña ocurre entonces: la "esposa" se vuelve "prostituta", el "vino de semilla pura" se degenera y salvajiza, el hijo que era objeto del amor de Dios se inclina ante los dioses de la naturaleza, volviéndose como un asno salvaje, como un camello joven en su celo. Directamente, en el camino hacia el futuro, se oye la voz verdadera del hombre.

Más valen las vasijas de carne de Egipto que el peligro del viaje hacia la tierra prometida (205). Este proceso de degeneración de la historia en la naturaleza fue tan avasallador que se generalizó en el mito de la

(205) Ex. 16.3.5, Cf. Jer. 2.2, 20.21.24, Oseas 9.1; 11.1.

caída. (206) Ubicado dentro de este contexto provisional y finito de la vida humana, el hombre teme al futuro. Le teme a la vida. Es incapaz de actuar con fe, comportándose con abandono y confianza. El futuro es la posibilidad de la muerte. El hombre podría actuar en libertad y estar por lo tanto, más libre para la vida, dentro del contexto de la confianza de Dios. Pero como no puede confiar, en la realidad de inseguridad y muerte se tornan los factores, los poderes que crean el hecho de su conducta. No puede esperar, debido a que la esperanza debe ser libertad para el futuro. Mas el futuro que él ve no es amistoso e invitador sino amenazante más bien. Debe "desaprender la esperanza" (207). Su actividad, por lo tanto, se vuelve una frenética lucha para "prever el futuro... y mantener lo que ahora es en el futuro" (208).

El hombre se ve ahora envuelto en la tarea titánica de evitar el futuro sobre el que no tiene control, debido a que no pudo confiar en el contexto del amor, de la liberación y de la humanización de la política de Dios; por lo tanto absolutiza su pasado y su presente, formando sus actos la base fundamental para su propia humanización. (209). Al ser incapaz de liberarse para el

(206) Me parece que el mito, en el contexto de la experiencia radicalmente histórica de la comunidad de fe, deberá entenderse como una generalización simbólica de la experiencia histórica. Es un intento de expresar e interpretar lo que ha sido dado en la historia. Constituye, por lo tanto, una forma de pensar histórica que tiene tanta validez como los procedimientos de generalización que han dominado al modo de pensar occidental.

(207) Hoekendijk.

(208) R. Bultmann. Op. cit., p. 242.

(209) "Es por esto", R. Niebuhr observa, "que la ortodoxia cristiana ha definido constantemente, la falta de creencia como la raíz del pecado, o como el pecado que precede al orgullo. Martín Lutero, de conformidad con la tradición general cristiana y citando a Sirah 10.14, escribe en su Tratado sobre la Libertad Cristiana: 'El hombre sabio ha

futuro debido a su falta de confianza, desea liberarse de la historia. Quiere asemejarse a Dios, es decir, ser creador de su propia historia, el único centro que determina las condiciones de la humanización. Su falta de fe resulta en el orgullo de la autoafirmación. Se torna su propio Mesías. Su objetividad dominada por su temor al futuro se proyecta entonces en el mundo del tiempo y del espacio, se vuelve historia. Crea la historia. Mas la historia así creada porta el sello de la carencia de la libertad hacia el futuro que lo generó. Es la historia fruto del poder del orgullo, creada a imagen y semejanza del hombre que teme la libertad y por lo tanto carece de esperanza. Como Agustín destacó, tenemos acá una realidad política nueva, la "ciudad del hombre", que es la contraparte objetiva de la decisión del hombre de no determinarse para la historia, ni para los demás, sino de acuerdo con su "amor sui", para sí mismo. La historia es el campo de su autoafirmación. Las estructuras objetivas que crea en el mundo, entonces, son proyecciones de su propio temor y carencia de libertad y por lo tanto, pretenden ser defensas contra la libertad y el futuro. Vienen a constituir, en vez del punto de partida para la experimentación, el fin de la experimentación. La tendencia de las instituciones del hombre, por lo tanto, es dejar atrás la apertura con la cual comenzaron, y volverse cerradas, congeladas, terminadas, "ontocráticas" (210). Me parece que este proceso de caída desde la historia a la naturaleza es muy instructivo para nuestra comprensión de lo que sucedió con la tecnología. La tecnología fue en primera instancia un ins-

trumento en las manos del hombre para construir un mundo diferente y nuevo. Era, por lo tanto, un instrumento revolucionario que podría llamarse con justicia el portador del futuro. Sin embargo, el instrumento se tornó un sistema: la sociedad tecnológica. Y esta transición del instrumento en manos del hombre libre al sistema que provee ahora las reglas que la libertad debe obedecer, es lo que explica por qué lo que ayer fue un instrumento de liberación hoy se ha vuelto el creador del hombre unidimensional y de todo tipo de explotación internacional, de opresión y represión.

Agustín llamó a estos sistemas contruídos por el "amor sui" y el amor al poder las "formas privadas del bien". Suceden al hombre en la medida en que pueden ofrecerle algo bueno. Los "hijos de las tinieblas" tienen una extraordinaria habilidad para producir "grandes sociedades" o "sociedades de utopía". ¿Quién podría soñar con otro sistema que ofreciera y prometiera más que lo que el sistema tecnológico promete? Desde el punto de vista de sus resultados cuantitativos las formas privadas del bien parecerían ser insuperables en su producción de bienes. La naturaleza parecería triunfar sobre la historia. Para poder entender el significado verdadero de estas formas privadas del bien uno no puede permitirse caer bajo el hechizo de la producción y distribución de sus bienes. Uno debe dirigir su atención al hecho que son formas *privadas* de bienes. Su única preocupación constituye su propio bien. La primera pregunta que determina todas las decisiones es la pregunta del interés propio, nacional o de clase. Los intereses del grupo o nación se vuelven el criterio fundamental para juzgar todo lo que sucede en el mundo.

El dicho: El principio de todo pecado es el alejamiento de Dios y el no confiar en El". Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, New York, 1949, p. 183.

(210) Van Leeuwen. Este proceso se explicó en varias formas en la historia de las comunidades bíblicas. Por un lado el arca, símbolo en una época de una visión dinámica

x futura de Dios, llegó a un alto con el templo. Buber observa que en esta "relación polar entre las concepciones del arca y el templo encontramos la expresión clásica de las tensiones entre el Dios libre de la historia y la deidad encadenada a las cosas naturales". (M. Buber, *op. cit.*, pg. 83).

Reinhold Niebuhr, en su *Moral Man and Immoral Society* (211) destacó que los grupos y las naciones no actúan por amor y justicia sino fundamentalmente en términos de egoísmo. La justicia se vuelve aquello que sirve a los intereses económicos, militares y políticos de la nación.

¿Qué es lo justo y verdadero desde un punto de vista económico?

Es aquello que convierte a las naciones desarrolladas en más y más poderosas y que vuelve a las naciones que ellas explotan más dependientes y más dominadas por él. ¿Qué es justo y verdadero desde un punto de vista político? Es la utilización del poder que destruirá todo lo que pueda resultar "peligroso para la paz y la seguridad" de las naciones poderosas, todo lo que sea una manifestación de antipatía "a ellas, todo lo que haga peligrar su paz y felicidad". (212) Las leyes de los países desarrollados son "el principio de autopreservación, de autoagrandamiento y de expansión, sea cual fuere la justificación que intenten. "Las actitudes morales de los grupos dominantes y privilegiados", R. Niebuhr, comenta "se caracterizan por el autoengaño universal y la hipocresía..." "La inteligencia de los grupos privilegiados se aplica generalmente a la tarea de inventar pruebas aparentemente plausibles para justificar la teoría que los valores universales surgen y que los intereses generales son contemplados por los privilegios específicos que ellos tienen". (213) Fue Agustín quien por primera vez vio que lo que los grupos políticos dominantes llama-

ban justicia o legalidad no era justicia sino la transformación de su voluntad en poder y su conducta egoísta y bandolera en ley que era impuesta por la fuerza sobre los dominados. La ley, en consecuencia, no es la expresión del mundo divino de valores eternos como así lo creían los Griegos y Romanos, sino la creación histórica de la política de la ciudad del hombre, dominada por "su amor sui", su orgullo y su deseo de poder (214).

La nación o clase se absolutiza al conferirle a su voluntad de poder el carácter de ley. "Tú eres mi Dios". Esto se vuelve la confesión de fe que el hombre que teme la libertad le dirige a las estructuras políticas y legales que su carencia de libertad ha creado. A través de este reclamo el orgullo humano y su auto-aseveración alcanzan su forma fundamental y rompen todas las ataduras con lo finito. (215) Y la clase y la nación se comportan como si fueran la encarnación de la verdad y la justicia, como si por lo tanto, estuvieran destinadas a la eternidad. Su prioridad es, en consecuencia, la autopreservación, a través de la destrucción de los poderes que amenazan su deseo de autopreservación. Su preocupación fundamental, Niebuhr comenta, es la

(214) "Habiendo la justicia desaparecido, entonces, ¿qué son los reinos sino grandes guaridas de robos? ¿Pero, qué son los robos sino pequeños reinos? La banda misma está formada por hombres; está gobernada por la autoridad de un príncipe; está entrelazada por el pacto de la confederación; el botín se divide de acuerdo con la ley convenida. Si debido a la complacencia de los abandonados hombres, este mal aumenta en tal grado que toma lugar, fija moradas, toma posesión de las ciudades y subyuga al pueblo, asume sin perjuicio alguno el nombre de reino, porque la realidad se lo confiere sin perjuicios, no por haber eliminado la codicia sino por haber agregado a ésta la impunidad". Agustín. *The City of God* (The Modern Library, New York, 1950), IV, 4. Para la discusión de la relación de la justicia con la República Romana, cf. XIX, 21.

(215) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Op. cit., vol. I, p. 212.

(211) *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, New York, London, 1932.

(212) Esto es una paráfrasis de la justificación de los principios de la doctrina Monroe por Ruben Clark. Cf. R. A. Goldwin, en *Readings in American Foreign Policy*, Oxford University Press, New York, 1959, p. 193.

(213) R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Op. cit., p. 117.

preservación de su poder, la estabilidad y no la justicia. El temor a la libertad, que formó estructuras que debían defender a la persona de la amenaza del futuro, asume ahora una forma diferente: utiliza las estructuras que creó con el fin de reafirmarse como amo sobre aquellos que no se encuentran incluidos dentro de los límites de la forma privada de bien de la cual es el centro.

El amo, como comenta Berdaiev, no está libre. Le teme al futuro y ésta es la razón por la cual quiere dominar. Porque teme, no quiere ver a sus congéneres libres. La libertad de todo hombre es una amenaza a su propia voluntad de poder. El "orden de vida", el Prof. Lehmann comenta, "donde todas las cosas creadas son instrumentos de la posibilidad y del poder dado al hombre a través de su confraternidad con Dios para que sea él mismo, se han invertido por el deseo de poder con el cual el hombre subyuga su medio ambiente, incluyendo a su "hermano". (216) El poder del hombre no constituye ya más una expresión de libertad sino una proyección de su preocupación en mantenerse para el futuro, aunque no obstante esto signifique que se le niegue a su hermano el derecho a su propio futuro. El poder no es expresión aquí de amor y justicia, sino de orgullo que surge del hombre prisionero. "La arrogancia del poder" (217) transforma entonces al prójimo, sea él nación u hombre, en un medio para un fin que el "amor sui" se impone a sí mismo, como el centro único del mundo.

El temor del futuro da nacimiento a la violencia. ¿Qué es la violencia? Es fácil de entender que dos respuestas completamente diferentes pueden ser dadas a esta pregunta. La violencia, desde el punto de vista del hom-

bre que teme al futuro y, que por lo tanto, ha construido estructuras para defenderse de él, es todo lo que amenaza o altera el mundo que su temor ha construido. Todo lo que traiga lo nuevo, que desee un cambio, todo lo que está en contra de las estructuras que se consideran eternas, todo es violencia. El poder que ejerce en contra del hombre o de la nación a quienes domina no es violencia, porque él la ejerce con el fin de preservarse a sí mismo. Y como su única preocupación es su propia preservación, el dolor y el sufrimiento de los demás no entran dentro de sus cálculos respecto a la utilización del poder. La violencia, desde el punto de vista del hombre que se halla libre para el futuro es una realidad totalmente diferente. Constituye aquello que le niega un futuro, que le hace abortar el proyecto de creación de un futuro renovado; es el poder que lo mantiene prisionero de las estructuras carentes de futuro en un mundo sin futuro. La violencia es el poder de defuturización, que quiere cerrar el futuro a la conciencia del hombre y cerrarle al hombre el futuro. La violencia es el poder que le niega al hombre la posibilidad de ejercitar su libertad para sí mismo, tornándola una función del proyecto de su amo. El quiere construir un futuro renovado. Pero como su amo lo domina, todo lo que hace, en vez de acercarlo al futuro que anhela, conduce a que el presente se torne más rígido. Se encuentra, por lo tanto, deshistorizado, ya que se le ha hecho impotente para crear su historia. Se vuelve un objeto; no crea, sino que reacciona a los estímulos que le vienen de su amo.

La situación de las naciones del Tercer Mundo que se encuentra bajo la dominación colonial o neo-colonial de los poderes occidentales ricos resulta una ilustración dolorosa de lo que hace la violencia. Pensamos, a menudo que la violencia del colonialismo es la explotación y que su resultado es simplemente la pobreza y el subdesarrollo. Esto es verdad. Pero no constituye la ver-

(216) P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, Op. cit., p. 97. Existe versión española, publicada por la Ed. "ALFA", Montevideo, Uruguay, 1963.

(217) Fulbrigh.

dad total. La forma más básica de la violencia del colonialismo es que defuturizó y defuturiza las naciones que se hallan bajo su poder. Se les niega a estas naciones, y se les ha negado, la libertad para planear su propio futuro. Fueron obligadas a ser subsistemas de "las formas privadas de bien" coloniales, convirtiéndose así en el proletariado mundial. Sus vidas, en vez de ser planeadas de acuerdo a las exigencias humanas de su situación, fueron forzadas a reaccionar de un modo reflexivo a los pedidos de la economía de sus amos. El futuro resultó ser el monopolio del amo y no se les permitió tener ningún futuro que hiciera peligrar el proyecto de su amo. Se les robó la naturaleza y el futuro. Hoy los amos quieren hacer concesiones. Le permitirán al hombre negro "integrarse" y participar de los bienes del mundo del amo. Les permitirán a las naciones pobres participar de algunos de los frutos —los excedentes de la economía de las grandes sociedades. Están dispuestos a ofrecer planes de ayuda y de desarrollo económico. Sin embargo, todas estas concesiones tienen una condición definida: que el esclavo permanezca como esclavo, que no se pueda liberar, que no se les permita decir No a sus amos. Los amos pueden mejorar las condiciones del esclavo, darle más de la "naturaleza". Sin embargo rechazan darle libertad. Las relaciones económicas internacionales de comercio entre países ricos y pobres están indicando que estos últimos se vuelven cada vez más y más dependientes, más y más dominados por la violencia defuturizadora. Egipto promete más abundante ollas de carne siempre y cuando los esclavos olviden su proyecto de liberación.

La violencia de las formas privadas de bien, por lo tanto, triunfa con el fin de perpetuarse, cuando cierra el futuro a toda conciencia y toda conciencia al futuro. Y ocurre algo extraño al celebrar su triunfo: es casi imposible encontrar la violencia. Debido a que su triunfo total toma la forma de una paz total. Los

hombres y las naciones que temen al futuro desean la paz de todas formas, la paz en sus condiciones propias, la paz del esclavo que renunció a la esperanza. Hay paz en la desesperanza. El hombre ya no está vivo cuando pierde la esperanza. No puede proyectar. Su razón, no tiene las condiciones para pensar en un futuro renovado, ni su voluntad tiene la determinación de intentar lo que la esperanza dió por vencido. La historia llega a su término. El amo permanece como amo. El esclavo permanece como esclavo. Hay paz.

Esta es la política de temor al futuro, la política de preservación del ayer y de fracaso del futuro. Pero ya indicamos anteriormente que la presencia de Dios en el mundo es la presencia del futuro. La presencia del pasado y la presencia del futuro no pueden coexistir. La encarnación, por lo tanto, tiene el carácter de un enfrentamiento. "El encuentro de la gracia divina y el pecado humano tiene el carácter de una colisión", (218), dice el Prof. G. Hendry. La cruz asume un carácter eminentemente político desde esta perspectiva. No significa simplemente la tragedia de la muerte y de todo lo finito, que son fenómenos naturales. El hecho es que Cristo no murió simplemente. "El hombre lo llevó a la muerte". Lo rechazaron y mataron porque lo odiaban. (219) Lo finito y la muerte — categorías naturales, se encuentran aquí dentro del contexto histórico de la política que defuturiza al hombre. Fue muerto como subversivo, condenado como criminal, como amenaza al orden de la sociedad, por los poderes que representaban lo más alto en la ley y el orden político, por un lado, y la ley y la piedad por otro. Es crucificado por la "Roma Eterna" que estableció su paz sobre todo el "oikoumene". (220)

(218) G. E. Hendry, *The Gospel of the Incarnation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1958, p. 142.

(219) *Ibid.*, p. 139.

(220) Cullman sugiere que "Jesús como Barrabás fue

Y su condenación fue exigida por y recibió la aprobación de la religión. La ley y el orden enfrentan la libertad como una presencia amenazadora, como una subversión de su carácter final y sagrado. La ley y el orden quieren cerrar; la libertad quiere abrir. La ley y el orden quieren preservar lo viejo; la libertad quiere crear lo nuevo. La presencia del futuro es, por lo tanto, objeto de odio porque relativiza, desacraliza, juzga y en última instancia abriga las pretensiones fundamentales y mesiánicas de los poderes que dominan el orden establecido. Cuando la ley y la piedad matan la presencia del futuro, revelan por lo tanto lo que son: la violencia de lo viejo que destruye lo nuevo y trae la historia a su término. Engloban las dinámicas de la política del Anti-Cristo, el que quiere matar al Mesías, es decir, la presencia del futuro.

La historia no es pues, un proceso abierto donde la conciencia que se encuentra libre para el futuro encuentra un futuro libre para ella. El camino está bloqueado por una política de violencia que hace imposible la historización de la liberación humana.

LA NEGACION DE LO NEGATIVO: EL DIOS SUFRIENTE

La visión del carácter violento y represivo de la política que quiere anticiparse al futuro con el fin de preservar un mundo de amos y esclavos, nos lleva a una conclusión que parecería contradictoria y absurda: los esclavos, los despojados del mundo, los descastados y marginados, lo que no están *adentro* sino *debajo* de las formas privadas de bien creadas por el deseo de poder del hombre, estos son los que pueden tener visión y pasión y entender el lenguaje de esperanza, libertad y liberación. El esclavo es el que sufre en su propia carne la defuturización que las estructuras de dominación de su amo le imponen. Es el que vive con el conocimiento de la muerte ya que durante su vida experimenta la muerte de la esperanza y de la carencia de futuro, que desde el punto de vista del deseo de preservación de su amo son precondiciones para su lucha contra el futuro amenazador que quiere prevenir. Porque su presente es el de un sufrimiento sin futuro, el esclavo se hace libre para el riesgo de un futuro renovado que promete vida. Su deseo de libertad surge de su esclavitud como contraparte del deseo de poder de su amo. La negación del presente y la esperanza de lo nuevo nacen en medio del sufrimiento e impotencia del esclavo cuyo futuro le es arrebatado. Puede que esta sea la razón por la que el Evangelio es tan escéptico con respecto a los ricos y poderosos, al punto de exclamar: Qué difícil es para

condenado por los Romanos y no por los Judíos y de hecho como un zelote" Cf. *The State in the New Testament* (Charles Scribner's Sons, New York, 1956, p. 48).

el rico entrar en el Reino de los Cielos! Los ricos y poderosos quieren mantener su presente. El Reino, por el contrario, es la presencia del futuro que obliga al hombre a salir de cada presente y dirigirse a un nuevo futuro. Sin embargo, el sufrimiento del esclavo no constituye virtud alguna. Si así fuera, el esclavo debería encontrar su felicidad en el acto del sufrimiento. El no tendría el derecho de esperar superarlo. El sufrimiento es el punto de partida de la dialéctica de la liberación que niega lo viejo y se extiende con esperanza hacia lo nuevo. Es la negación de lo negativo. Es debido a que las estructuras de defuturización hacen sufrir al hombre, haciéndole un ser sin esperanzas, que entonces se revela su carácter negativo y antihumano. Y es debido a que el hombre sufre que se niega lo negativo, se lo rechaza en el mismo acto del sufrimiento.

El mesianismo humanístico actúa con la confianza que la conciencia que sufre permanecerá negativa, protestando, como una presencia contradictoria y subversiva. Su esperanza surge de su confianza en que el esclavo nunca será domesticado por su esclavitud.

Si el esclavo ignora la muerte de su presente y puede encontrar placer y felicidad en él, cesa de constituir el poder liberador de la historia. La historia de la liberación llega a su fin con el esclavo feliz, ya que su deseo de libertad no se opone más al deseo de poder de su amo. El aspecto amenazador de la sociedad tecnológica se encuentra aquí exactamente, por su habilidad de unificar los opuestos, haciendo al esclavo un ser agradecido a su amo por los bienes que puede disfrutar en su cautividad. El amo cesa de ser el poder que debe ser resistido y se vuelve el "dador" de la vida del esclavo. El se torna el dios del esclavo. Al negro se le permite sí, se le permite; ésta es la concesión del amo: disfrutar de los frutos de la sociedad blanca que hasta ahora lo habían hecho sufrir tanto. Las naciones que han estado bajo el poder de las naciones ricas reciben la

promesa de acceder a compartir los productos de las formas privadas de bien que el deseo de poder de estas últimas han creado. Su esclavitud se torna así la fuente de su liberación, porque así se absuelven de la tarea de crear su propio futuro ya que aceptan el presente que les promete su amo. Sumergidos dentro de los bienes de opulencia y gordura, encuentra el esclavo una felicidad que lo torna olvidadizo de la miseria de su carencia de futuro.

El humanismo mesiánico rechaza extraer su esperanza de la fidelidad del esclavo a la protesta que se encuentra intrínseca en la condición del esclavo. Su experiencia histórica demuestra que aquellos que fueron una vez los esclavos negativos, y por lo tanto los portadores de la libertad, una vez que alcanzaron su libertad, se encontraron dominados por la preocupación del presente y por lo tanto infectados con el pecado de sus amos: son ahora aquéllos que quieren prevenir el futuro. Este fenómeno llevó a André Gide a comentar "que no hay mayor conservador que un revolucionario en el poder". Aún más, el humanismo mesiánico sabe, a partir de su experiencia histórica, que muy a menudo el esclavo encuentra su felicidad en su cautiverio. Conoce el poder de las estructuras opresivas que descarta a la esperanza, que olvida al futuro, al vivir a expensas de las vasijas de carne que el Egipto les concede. Las estructuras de opresión, entonces, son capaces de crear un hombre a su imagen y semejanza, un hombre cuya conciencia, al igual que la de su amo, no está libre. Su deseo de libertad se torna un deseo de domesticación. La historia de la libertad no puede basarse en los poderes del hombre solo. Si existe una historia de la libertad que niega el presente y que, por lo tanto, crea la posibilidad de un futuro nuevo, una historia que es dependiente de un poder de libertad que trasciende la historia y que se sitúa dentro de la historia, es porque este poder, Dios, no permite que el sufrimiento por la ca-

rencia de futuro se disuelva en el olvido de la felicidad dentro del sufrimiento.

El esclavo puede olvidar su sufrimiento pero no así Dios. Dios es el Dios sufriente, el Dios que no permite que los dolores de la historia se pasen por alto o cicatricen por el poder hipnótico de la política de preservación. Debido a que Dios, como presencia del futuro, es el Dios en la historia, y como su presencia en la historia es siempre resistida por los poderes de lo viejo, Dios es el Dios sufriente. No existe teodicea, ni justificación posible de lo que es, refiriéndolo a Dios. Dios no es la explicación de las penas del mundo. Por el contrario, es el poder permanente que niega la justicia y el derecho de sufrir en la historia siendo él mismo el Dios que sufre. Si el esclavo se olvida de su sufrimiento y encuentra su felicidad en él, no ocurre así con Dios. Permanece como el esclavo sufriente (221). ¿Como se puede explicar la historia, cómo se puede justificar el sufrimiento, si Dios no lo explica o lo justifica? Sufrir simplemente. Bonhoeffer comenta que "La Biblia dirige al hombre al Dios sufriente y sin poder. El es débil e impotente dentro del mundo, y esa es exactamente la manera, la única manera por la cual puede estar con nosotros y ayudarnos". (222) Puede haber esperanza de liberación para él ya que es solamente debido a que participa de la debilidad y de los sufrimientos del esclavo que olvida su impotencia y dolor. Los sufrimientos de Dios son pues la base de la esperanza para aquellos que ya no la poseen.

No se encontrará a Dios, entonces, entre los poderosos sino entre los que están abajo, que sufren, a los cuales no se les ofrece un futuro. Citando las palabras del Segundo Isaías, el poder de Dios se encuentra encarnado en el más humilde, en el más débil, en el servidor

sufriente más oprimido. Parece "una raíz de la tierra seca, tan desfigurado tiene el aspecto que no parece hombre" "No tenía apariencia ni presencia, ni belleza que pudiéramos estimar". (223)

No brilla con la gloria del mañana sino que soporta el sello de los dolores del presente. No podría ser de otra manera, porque sufre con y por el pueblo a quien ama. Soporta los dolores y carga con los lamentos de los hombres (224). Como el esclavo que se encuentra bajo el poder de otros, él "estaba oprimido, afligido, como el cordero llevado al matadero" (225). No sufre por tendencias masoquistas. No hay glorificación alguna del sufrimiento como algo bueno. Sufrir porque participa en el dolor de aquellos que se encuentran debajo y sin esperanzas. Es la violencia de aquellos que tienen el poder que lo vuelve el "siervo sufriente". "Su sufrimiento tiene un significado supra-personal". Porque es "Dios que sufre con él... por la redención del mundo". (226) El Dios del cual habla el lenguaje de la comunidad de la fe, en consecuencia, muestra una parcialidad total por el pobre y el oprimido de la tierra (227).

Los sufrimientos del pobre y del débil son sus propios sufrimientos. No juzga, en consecuencia, a los "hombres por su iniquidad con respecto a El, sino por la iniquidad, entre ellos". (228) Los sufrimientos de los oprimidos, por lo tanto, no son simplemente los sufrimientos de los hombres sino los sufrimientos de Dios. "Cuando vosotros sois hostiles entre vosotros mismos, me atacáis. Cuando planeáis el mal en contra de vosotros mismos, me atormentáis; cuando os calumniáis, me

(221) *Doulos FH*, 2.7.

(222) D. Bonhoeffer, *Op. cit.*, pp. 210-220.

(223) Is. 52.14, 53.2.

(224) 53.4.

(225) 53.7.

(226) M. Friedmann, *Op. cit.*, p. 255.

(227) Ex. 22.25.

(228) M. Buber, *Op. cit.*, p. 97.

negáis. Cada uno de Uds. exila a sus hermanos, y con el me exilan a mí... No soñéis que mi frente irradiará rayos celestes. La gloria ha permanecido arriba. Mi faz es la de un ser creado" (229).

La forma poética de Buber para expresar la visión bíblica de la identificación de Dios con el sufrimiento del hombre parecería una paráfrasis del mismo motivo en el lenguaje de Jesús:

Tuve hambre y me disteis de comer;
Tuve sed y me disteis de beber
Estaba desnudo y me cubristeis
enfermo y me visitasteis
encarcelado y vinisteis a verme (230)

La explicación de Jesús a la respuesta de los discípulos que declaraban no recordar cuando había sucedido esto fue "En verdad os digo, siempre que lo hicisteis con algunos de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis". (231) El "Yo" que es el sujeto en realidad no está solo. Constituye más bien la unidad "Yo-ellos", por la cual la faz del "Yo" es a la vez la faz de "ellos". Esta identificación es intrínseca a la historicidad de Dios. El Dios que se determina para la historia, en este mismo acto se erige como participante en los sufrimientos del hombre. Y sólo así puede él ayudar. La comunidad cristiana, en consecuencia vino a identificar al siervo Sufriente con el Mesías: Aquél que sufre los sufrimientos de los hombres es El que tiene la pasión, la visión y el poder de la liberación humana. La cruz, entonces, que es fundamentalmente el símbolo de la carencia de futuro que la religión y el orden han creado, vino a verse como el comienzo de una posibilidad nueva para la historia. Si Dios sufre

con y para el hombre, el hombre estará seguro que su negación personal de la negatividad en la historia no es una voz aislada. Dios mismo la niega con su propio sufrimiento.

Debido a que Dios sufre y niega la carencia de libertad de hoy, es posible tener esperanzas para un futuro renovado donde el hombre se vea libre.

Más el Dios Sufriente sufre otro tipo de sufrimiento también; sufre cuando el esclavo no actúa cuando debiera.

La incapacidad para el sufrimiento del esclavo es el resultado de su domesticación. Se ha vuelto sin historia, sin capacidad de esperar, impotente para pensar en el futuro que lo volverá libre. Es feliz por su alienación; es incapaz de sentir dolor frente a su condición histórica dolorosa. Y cuando esto sucede "ha llegado el momento, en que el hombre es incapaz de dar luz a una estrella" (232) Se ha vuelto estéril e impotente, al extremo que es presa del poder de los hechos de la situación de esclavitud en que se encuentra. Dios sufre, debido a que el hombre no es más su compañero en la política de libertad. El pacto entre El y el hombre, sellado en su visión y pasión común por el futuro de la liberación se ha roto. Dios está solo. Su sufrimiento es ahora el sufrimiento de la soledad. Su política de liberación ha hecho que el hombre pruebe los primeros frutos de la libertad, el "aperitivo" del mañana. Sin embargo, el hombre ha "desaprendido la esperanza", ha olvidado el futuro, y ha optado por la seguridad del presente. Se inclina ante los ídolos. La esposa de Dios se ha vuelto una prostituta. (233) El hijo de Dios ha optado por una extraña aventura carente de libertad (234). Mas donde el hombre es infiel al "don" de la vocación para

(229) M. Buber, Citado por Friedman, op. cit., p. 155.

(230) Mat. 25. 35-36.

(231) Mat. 25. 40.

(232) Nietzsche.

(233) Oseas, 3.1.

(234) Lucas, 15. 11-24.

el futuro, Dios igual permanece fiel. El lenguaje de la comunidad de la fe es el lenguaje de la fidelidad de Dios a su visión y pasión por la liberación del hombre, a pesar del hecho de que el hombre se revela contra el futuro, y prefiere en cambio la seguridad del cautiverio. Su propia elección y la del hombre del futuro permanecen inamovibles a pesar que el hombre elige lo viejo. Esto es la gracia: la persistencia de la presencia del futuro, aún cuando el hombre se ha visto hipnotizado por el poder de lo viejo. El sufrimiento de Dios es la negación de lo negativo de la conciencia humana; no permite que ésta pronuncie el veredicto final sobre el futuro del hombre y de la historia.

La cruz abarca ambas formas de sufrimiento. Cristo sufre debido a la violencia de los poderes políticos que cierran el presente, y sufre también debido al temor del hombre por la presencia del futuro. La cruz se erige pues, entre el rechazo objetivo y subjetivo de la esperanza. Mas no se debe encarar a la cruz como un acontecimiento aislado. Es más bien, la culminación del sufrimiento que determinó su vida total. No debemos pensar, por lo tanto, que su muerte "Es... lo único que importa. No puede separarse de su vida". (235) Sufrir, durante toda su vida, bajo el poder de las estructuras legales y religiosas que le quitan la libertad al hombre. Se ve, por lo tanto, identificado con las víctimas de estos poderes: los marginados, las prostitutas, los indefensos, los pobres, los enfermos, los leprosos, los pecadores, el enemigo, el herético. Sufrir, también, por todos aquellos cuya conciencia se cierra al futuro y quienes, por lo tanto, representan los poderes de opresión. Cristo se halla, pues, en contra de los que encarnan lo sagrado de las estructuras políticas y religiosas.

Si los poderes subjetivos y objetivos que mantienen al hombre cautivo son los que le hacen sufrir, "lo que

es no puede ser cierto". (236) Si Dios, que es la presencia del futuro, sufre en la historia, declara a través de su sufrimiento la inhumanidad y falsedad de los poderes que dominan el presente. Esta conclusión, sin embargo, no depende, para el lenguaje de la fe, del veredicto de la conciencia humana. Su validez es absoluta aún cuando el hombre se torne incapaz de percibirlo por su domesticación bajo la esclavitud. La cruz no es, en consecuencia, la absolutización o la justificación del sufrimiento, o el anuncio del triunfo final de las ambigüedades de la historia. (237)

Es una negación concreta de lo que es. Moltmann considera que "La esperanza encuentra en Cristo no solamente una consolación en el sufrimiento sino también la protesta de la promesa divina en contra del sufrimiento". La historia se ve forzada a mirar hacia un futuro renovado al negar radicalmente lo que es, en razón del sufrimiento que causa.

El sufrimiento es, entonces, madre de la esperanza. Prepara el camino hacia un nuevo día al engendrar la negación de lo que es. Es el sufrimiento histórico que mantiene a la esperanza radicalmente histórica, como la superación de lo que hoy mantiene al hombre prisionero para el futuro y para la vida. Si así no fuera, la esperanza se esfumaría en lo indefinido de un futuro abstracto y sería incapaz de servir al hombre, en su tarea de crear un futuro renovado.

La comunidad de la fe, en consecuencia, llegó a comprender que con el fin de participar en la política de un futuro renovado es necesario participar en los sufrimientos de hoy. La vida de la comunidad en el presente no se entiende, por lo tanto, en términos triunfalistas, sino más bien como la participación en los sufri-

(235) G. S. Hendry. Op. cit., 140.

(236) E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1961, p. 65.

(237) Vol. XXV, No 1, Abril 1968, P. 23.

mientos permanentes de Cristo en y por el mundo. (238) Los sufrimientos de Dios continuarán, con el hombre y con la historia, hasta el final del mundo debido a que Dios se ha elegido a sí mismo para la historia y para el hombre. Bonhoeffer opina que lo que hace el cristiano sea lo que es, es su "participación en los sufrimientos de Dios en la vida del mundo" (239). La comunidad del futuro, por lo tanto, no descubre su futuridad debido a un conocimiento esotérico concedido a ella por ser la forma del mundo del futuro, sino más bien a partir de su identificación con los sufrimientos de los esclavos, los marginados, los hombres sin futuro y desesperanzados, débiles e impotentes, los desgraciados del mundo. Es el "Esclavo Sufriente", que se encuentra presente en el sufrimiento de todos los esclavos del mundo, quienes, de Su sufrimiento, descubren el secreto y el poder de liberación del hombre. Buber dice, "Solamente en los abismos del sufrimiento y la desesperación encuentran los hombres la gracia". (240)

La historia, entonces, acciona hacia el futuro por el sufrimiento del Esclavo. Padece en el parto. El nuevo hombre nacerá solamente a través de su dolor. El Dios de la historia, por lo tanto, no ha llegado todavía. Al igual que el hombre, vive en la esperanza, esperando la consumación terrenal con el hombre. No hay reconciliación mientras persista el sufrimiento. El Sufrimiento permanente de Dios indica su irreconciliación con lo que es Su decisión de transformarlo. La reconciliación no describe la realidad. Pertenece al universo discursivo de la esperanza. Existe solamente como aquello que es posible, a través de la libertad del Dios Sufriente. El Dr. Christian Beker comenta: "El así llamado

centro bíblico de reconciliación puede no ser tan central al Nuevo Testamento como la teología más reciente lo ha afirmado. La reconciliación debe pasar por la revolución de la Cruz; y aún aparte de concepciones bíblicas, la reconciliación puede no ser una palabra clave de nuestro tiempo ya que la Iglesia burguesa poderosa la interpreta inevitablemente como una sanción del *statu quo*. La reconciliación en el problema racial ha sido traducida simplemente como integración. Mientras que la Iglesia debiera haber reconocido que la integración que escamotea las exigencias del "Poder Negro" significa una resurrección sin cruz". (241) Es verdad que el Nuevo Testamento declara que estamos reconciliados con Dios (242). Pero solamente dentro de nuestra participación "en Cristo", en Sus sufrimientos con y por el mundo. Nos reconciamos con Dios en la medida que compartimos su irreconciliación con un mundo que lo hace sufrir y hace sufrir a los hombres también. Es por esto que la paz con Dios significa la "espada" para el mundo— el juicio y el rechazo permanente de la falsedad de lo que es, con el fin de obtener un futuro renovado de reconciliación y liberación.

(238) Cf. Rom. 8.17 II, Cor. 1.5, Gal. 6.17, Phil. 3.11, 1 Pe. 4.13.

(239) D. Bonhoeffer, Op. cit., p. 223.

(240) Citado por M. Friedmann, Op. cit., p. 155.

(241) Christian Beker, *Biblical Theology Today*, Inaugural Address, Princeton Theological Seminary, Feb. 21, 1968, copia mimeográfica, pp. 9, 10.

(242) Rom. 5.1.

LA POLITICA DE LIBERACION: LOS
HORIZONTES HISTORICOS SE
ABREN A LO POSITIVO

La experiencia histórica de la liberación de la comunidad de la fe no podría entenderse, por lo tanto, como el desarrollo de las posibilidades immanentes en la historia. Lo nuevo no podía evolucionar desde la política de preservación de lo viejo. El poder no renuncia al poder. El deseo de poder no se torna el deseo de liberación. *La conciencia domesticada del esclavo feliz* no evoluciona hacia un deseo de libertad. El desarrollo natural del proceso histórico de acuerdo a lo que le es posible, no es más que "Variaciones del Tema "Amos-Esclavos". Cambia en forma cuantitativa, pero es incapaz de negarse con el fin de hacer surgir lo nuevo.

El acontecimiento de la liberación, por lo tanto, implica la interrupción del curso normal de la historia. La historia es negada, es resistida, se le rehusa el derecho de seguir el curso que se ha determinado por sí misma. Pero la historia es negada solamente en el caso que el poder que la niega se encuentre libre de ella. Si no estuviera libre de la historia sería un producto de ella, un nuevo estado de su deseo de poder, un reflejo de sus estructuras de dominación. Solamente aquello que se ve libre de la historia puede oponerse a ella y quebrantarla. No hay liberación en la historia, no hay creación de lo nuevo, si no hay libertad y trascendencia sobre las condiciones objetivas y subjetivas dadas que son intrínsecas a la historia. Por otro lado, sin embargo, no hay libera-

mo combustible en el fuego. El poder de Dios por la liberación del esclavo, entonces, al mismo tiempo que exalta a aquellos de baja condición social, baja a los poderosos de sus tronos; al colmar al hambriento con bienes echa por el contrario al rico sin nada. (245) La vida del Mesías es pues, un conflicto político con los poderes de dominación. Buber comenta que como Dios vive en la historia, él no fija a la historia desde la esfera del más allá que es desconocido; no permite que la historia se desenrolle como un pergamino, sino que *El mismo penetra en ella y la conquista a través de la lucha*. (246) El Mesías no es en consecuencia, un "anti-rey espiritual"; su cometido, en tanto liberación de los hombres que se hallan en cautiverio, le da a su actividad y reino un carácter político o más bien 'teopolítico'. La actividad del Mesías, por lo tanto, es como la de un hombre que entra en una casa con el fin de robar los bienes. Pero para poder realizar esto el hombre fuerte debe ser atado con el fin de reducirlo a la impotencia. (247) La historicidad y revelación de Dios, toma así forma como poder de salvación. Esto significa, en un primer tiempo, un poder en contra de la política del Anti-Cristo, es decir la política de cautiverio. A través del deseo de liberación de Dios los poderes que mantienen al mundo bajo cautiverio, los principados, los gobernantes, de esta presente penumbra, los huéspedes espirituales del mal (248) - son reducidos a la nada. La presencia de Dios en el mundo es como una bomba que deberá colocarse bajo los poderes de todo lo viejo. Tienen que estallar desde un punto de vista objetivo y subjetivo. La política de Dios, entonces, es subversiva con respecto a la estabilidad creada por la violencia de

(245) Lucas, 1.51-53.

(246) M. Buber, Op. cit., p. 140. Cf. p. 211. (Subrayado del autor).

(247) Mat. 12.29.

(248) Ef. 6.12.

lo viejo. La paz falsa del cautiverio pierde su equilibrio y sus poderes defensivos se derrumban.

La violencia existe en este proceso. Dios no espera que el dragón se torne Cordero. Sabe que el Dragón devorará más bien al Cordero. Se le debe ofrecer resistencia, se le debe oponer y vencer con el poder del León. Este no espera a que los guerreros lleguen a la conclusión de que la paz sería de desear. Quema sus armas.

No espera que el amo se decida libremente a liberar al esclavo. Sabe que el amo jamás hará eso. Rompe, por lo tanto, el yugo y el que fue amo otrora no puede ya dominar. El poder de Dios destruye aquello que mantiene al mundo cautivo. Esta utilización de poder parecería ser violencia porque destruye el equilibrio y la paz de los sistemas de dominación. Pero esta paz, como ya lo hemos indicado, es en verdad el triunfo de la violencia del opresor. Entonces, aquello que parecería la violencia del León constituye en realidad, *el poder contra la violencia*, es decir, el poder utilizado en contra de aquellos que generan, apoyan y defienden la violencia de un mundo de amos y esclavos. La violencia es el poder que oprime y esclaviza al hombre. La contraviolencia es el poder que rompe con todo lo viejo que esclaviza con el fin de hacer del hombre un hombre libre.

La violencia es el poder que apunta a la parálisis. La contra violencia es el poder que tiene el deseo de hacer al hombre libre para la experimentación.

La utilización de la violencia es para la política del Mesías un instrumento, aún para liberar al amo contra el cual se emplea. El León arranca de sus manos la espada y el yugo. El no tiene ya más los instrumentos que lo defendían del futuro. Se le fuerza, sin querer, a enfrentar la realidad de la historia y del futuro. Ve al presente y al futuro pasar de largo. Se le echa dentro de la esfera de la "inseguridad sagrada" y se le confronta con una posibilidad nueva de 'revelación' de una autocomprensión nueva. Se le obliga a ver la base

arcillosa de sus ídolos. Y al caer los ídolos, pierden poder sobre el amo.

La política de liberación, sin embargo, no explota solamente los poderes políticos del cautiverio. Se dirige en contra de todos los poderes y estructuras que tornan al hombre cautivo del futuro, de la historia. Es posible ver esta dinámica en operación en el proceso de secularización, donde se sustrae al hombre del seno de la religión, de las certidumbres meta-históricas, trayéndolo de nuevo a los horizontes provisorios de la historia. La política de Dios dirige su ataque contra la Torre de Babel y contra el Templo, considerándolas estructuras que separan al hombre de un futuro histórico.

El "esclavo feliz", con la ruptura de las estructuras que lo mantenían de una manera segura bajo cautiverio debe volver a la realidad. Ya no se encuentra bajo tutelaje. Se le fuerza a ser libre y enfrentar las responsabilidades implícitas en la tarea de reconstrucción del mundo.

Dentro de este contexto, es obvio que el "amor" no puede ser un "principio" de conducta. Cuando se transforma el amor en un "principio" se desconecta de la dialéctica histórica de la política de liberación, que es el único tipo de amor existente. El amor describe la identificación del Siervo Sufriente con todos los oprimidos, dirige la liberación de su actividad. No puede, sin embargo, volverse una "instantánea" de lo que El hace. Transformar el amor en un "principio" es deshistorizarlo, transformarlo en una idea dogmática! El amor, desde el punto de vista de la experiencia histórica de la comunidad de fe, es el nombre para todas las dialécticas de liberación en la historia. El amor es lo que Dios hace con el fin de hacer del hombre un ser libre. El lenguaje del amor, debido a que nuestra manera de pensar teológicamente ha pasado por alto en gran parte los contenidos dialécticos e históricos del lenguaje de la comunidad de fe, en vez de ser una ayuda para

entender la política de liberación del mundo, se ha vuelto más bien un problema.

La utilización del poder se vio no como una expresión de amor sino como una concesión que el amor hace a las contingencias e imperfecciones de la vida histórica. El amor, desde la perspectiva de la dialéctica, sin embargo, debido a que el hombre que teme al futuro es incapaz de liberarse, toma la forma de una actividad que quiere la destrucción de las condiciones objetivas y subjetivas de la esclavitud. Este es el lado oscuro de la política de liberación: el No, amor como poder *en contra*, odio al opresor, el "opus alienum Dei". Es un No, pero sin embargo, permanece como un trabajo de amor, como una actividad para la liberación de los amos y los esclavos a la vez, porque a través de la destrucción de las estructuras objetivas y subjetivas que quieren impedir el futuro se les obliga a marchar hacia el futuro. Se les libera del pasado, en la medida en que el pasado a través de esta actividad, pierde poder político e hipnótico sobre ellos.

Mas el "opus alienum Dei" se hace por razón del "opus proprium Dei", el No por motivo del Sí, la destrucción con fines constructivos, *la liberación del pasado* con lo viejo promete algo nuevo. El liberador dice, "no que sigue a la destrucción de los ídolos es seguida por esperanza y expectativa, ya que la actividad que rompe con lo viejo promete algo nuevo. El liberador dice, "no recuerdes las cosas pasadas, ni consideres lo viejo". "Yo estoy haciendo cosas nuevas". "Os hago oír nuevas cosas, cosas ocultas que Uds. no han conocido. Fueron creadas ahora, no hace mucho tiempo" (249). El desarrollo normal de la política de lo viejo no puede dar nacimiento a lo nuevo. Lo nuevo es acá nada más que lo viejo bajo una forma diferente, una máscara diferente. Se regenera, perpetuando así el viejo mundo del cautiverio bajo

un 'decorado' diferente. Debido a que la política de Dios niega el desarrollo natural de lo viejo, es que hay lugar para lo nuevo. Y uno en verdad puede decir que se crea "ex-nihilo", ya que no se puede explicar lo nuevo en término de la lógica de causalidad natural. Emerge un nuevo sujeto en la historia, el amo y el esclavo feliz ya no son los mismos. El hombre que una vez fue el objeto de la historia, impotente, el esclavo sufriente, se vuelve ahora sujeto. Se le libera con el fin de insertar su libertad en la historia para construir un futuro nuevo de acuerdo a su amor y a su creatividad. Aún más: se puede cambiar la faz de la tierra. Se encuentra libre para volverse una tierra nueva, un sitio de recuperación, que no se halla ya bajo el deseo de poder que la hacía hostil al hombre.

Me parece que es dentro de este contexto que el lenguaje de la resurrección de Cristo se vuelve significativo. Es irónico que el lenguaje que para los primeros cristianos fue expresión de libertad se ha convertido hoy para nosotros como un problema a resolverse. Se ha vuelto un problema porque hemos llegado a vivir en un tiempo donde la *naturaleza* se toma como el límite de la historia. La idea de la resurrección, que es básicamente la de la libertad recreando a la naturaleza, no puede por lo tanto, encontrar un lugar entre los otros hechos con los que la ciencia histórica normal trabaja. No poseemos analogías de hechos que pudieran proveer de las categorías necesarias para implantar el *acontecimiento* de la resurrección entre otros hechos históricos. Pero al mismo tiempo no podemos ignorar simplemente el lugar absolutamente central que la resurrección en el lenguaje de la fe, ya que formó parte de las experiencias "históricas" que dieron forma a la comunidad Cristiana Primitiva. El camino de salida de este impasse, se ha argumentado, es el de internalizar el lenguaje de la resurrección. No podía tener ninguna "conexión" con la historia objetiva, con el tiempo objetivo, con las es-

tructuras objetivas. La resurrección se referiría a la esfera de la subjetividad, donde la libertad es posible. Se erigiría como un autoentendimiento nuevo, la liberación del ser que se ve libre del pasado, del temor a la muerte, con miras al futuro. La resurrección obtendría así un lugar en el universo discursivo de la libertad subjetiva. Obviamente esto significa que la resurrección no es una categoría válida para la historia objetiva. Esta historia permanece determinada y limitada por la causalidad y el cautiverio. El acontecimiento de la libertad y el acontecimiento de resurrección significarían entonces que el hombre es alzado de la historia. Encuentra la esperanza y la liberación en tanto no esté más determinado por las estructuras objetivas de la historia. La resurrección, significa entonces, al mismo tiempo, esperanza sin historia e historia sin esperanza. Rescatamos la idea de resurrección, tomando de Kant su separación entre el mundo de la causalidad y el mundo de la libertad, de su estado antiguo haciéndola un 'acontecimiento' de la 'Geschichte', de la historia existencial, mientras que la "Historia" permaneció intocada por ella. Esta división hizo posible una gran contradicción: la de ser revolucionario en el mundo subjetivo y conformista y conservador en el mundo objetivo; la de hablar el lenguaje de la libertad en el campo de lo existencial y al mismo tiempo hablar el lenguaje del cálculo en la esfera de la política y de la ciencia.

Me parece, sin embargo, que el universo discursivo del mesianismo bíblico no permite esta separación. La esperanza subjetiva, dentro de este contexto, deriva y depende de lo que haga Dios en la historia desde un punto de vista objetivo. La conciencia se abre porque Dios hace al futuro abierto. No hay lugar para algo ficticio. El hombre no espera "como si" el futuro estuviera abierto, sino sabiendo desde un punto de vista

objetivo que el futuro está cerrado. Dios da esperanza porque da un futuro. (250)

El mesianismo bíblico es, pues, una manera diferente de entender la historia, derivada de las experiencias históricas con el Dios de la liberación. Cuando se ve a la historia como historia de la libertad, de la política activa de libertad al abrirse camino hacia la liberación, la naturaleza no puede verse como el límite de la libertad sino como todo lo contrario: la libertad es el límite de la naturaleza. Es obvio que esto era así para la comunidad de la fe debido al hecho que la idea de creación fue, para ella un pensamiento posterior, determinado totalmente por las experiencias históricas de la liberación. El Dios que hace la historia es el Dios que crea al mundo. La creación, en consecuencia, no se entendió como una categoría de la naturaleza sino como una categoría de la historia. Fue la "creatio ex nihilo", el "don" de la determinación de Dios de crear un futuro nuevo. La idea de creación es pues parte del mismo lenguaje de la resurrección que ve a la libertad como aquello que determina las posibilidades subjetivas y objetivas de la historia.

Me parece, que si esta idea del poder informante, vivificador, creador de futuro y de la libertad es de tal importancia central para el mesianismo bíblico, es dentro de este contexto que debemos entender la función del lenguaje de la resurrección para la comunidad de la fe. Esto significa por supuesto que no habremos captado la idea si entendemos a la resurrección en términos subjetivos simplemente ya que esto implicaría que la libertad es incapaz de formar la historia. Por otro lado erraríamos su significado si lo tomamos como un simple hecho, como un acontecimiento objetivo y terminado, ya que por un hecho no podemos generalizar a la actividad universal del poder de liberación en la historia.

(250) Jer. 29.11.

Me parece que las referencias del Nuevo Testamento a la resurrección no la describen como un simple hecho dado. La resurrección es parte más bien del universo discursivo de la fe. Las "apariciones del Señor" no ocurren fuera del acontecimiento de la fe. Uno no existe sin el otro. La aparición del Señor fue, por lo tanto, una experiencia de Su poder. Significó poseer el mismo Espíritu que lo resucitó de entre los muertos (251), ser liberado del temor (252), y vivir en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (253). El lenguaje de la resurrección no lo trata, por lo tanto, como un hecho que puede ser considerado con objetividad fuera del contexto de esta libertad nueva.

Pero se debe enfatizar el otro lado también. La resurrección no se identifica ni se agota con este autoentendimiento nuevo. Por el contrario, implica la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Indica que el mismo Espíritu que torna al hombre abierto al futuro torna libre a la historia objetiva y a la creación.

Es así, como la libertad y la esperanza del hombre tienen relación con las posibilidades objetivas de liberación en el mundo de tiempo y espacio. Al menos así es como Pablo lo entiende. El Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos, que nos hizo libres al futuro, es el Espíritu que fecundó a toda la creación. La creación, también, espera inconcientemente. "Padece en el trabajo", a la espera de su propia redención (254). Y su movimiento hacia el futuro no está determinado solamente por el mismo Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos sino que es paralelo y coexistente al movimiento de liberación humana que persiste en la historia (255): la creación se verá liberada de su cau-

(251) Rom. 8.11.

(252) Rom. 8.15.

(253) Rom. 8.21.

(254) Rom. 19.23.

(255) Rom. 2.21.

tiverio... y obtendrá la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Al discutir Pablo nuevamente la importancia de la resurrección en I Cor. 15 la relaciona al triunfo de la libertad sobre los poderes que mantienen cautivo al hombre objetivamente, el último de los cuales es la muerte. (256)

La resurrección, entonces, no describe ni un hecho objetivo, aislado, o un hecho subjetivo, aislado. Se refiere a la unidad de ambos, al poder de la libertad sobre la historia, y por lo tanto a la posibilidad de esperanza de, dentro y para la historia.

La palabra resurrección, dentro del universo discursivo de la comunidad de la fe, no describe, por lo tanto, un proceso orgánico. No indica ni que un cuerpo sin vida fue revivido ni como sucedió. Como así lo indica Moltmann hay un "vacío" entre la cruz y la resurrección. Aquel que estaba muerto fue considerado por la comunidad de la fe como con vida nuevamente. Pero nada se dice del "como" de lo que vino entre medio. La resurrección como creación, fue una expresión del poder de la libertad para crear "ex-nihilo", para dar vida a los muertos y para traer a la existencia aquello que no existe (257). La palabra fue sacada del apocalipticismo judío para expresar la experiencia de la comunidad por la cual Aquel que había sido crucificado estaba con vida en la historia, como poder de liberación. Jesús, a través de este lenguaje, no podía ser considerado como simplemente un *hecho* de la historia, acabado, hundido en el pasado, en la esfera de lo que ya había sucedido. No podía ser descrito simplemente en términos biográficos. No era un hecho simplemente, sino un FACTOR de la historia, el poder libre que crea los hechos de la liberación. Esa persona fue ahora experimentada históricamente como un poder informante en la historia.

(256) Ver vs. 24-26.

(257) Rom. 4.17.

Pero como FACTOR El no aconteció simplemente; El estaba aconteciendo. Como un hecho, se puede describir a Jesús como el hombre que ha sido libre; como resucitado fue experimentado como El que estaba haciendo libre a la historia. La Resurrección significó así que el Siervo Sufriente, El que tenía el secreto y el poder de la liberación humana estaba tornando libre a la historia. Es, por lo tanto, el Señor de la historia. La cruz, así, se vuelve el punto central de comprensión de las posibilidades de liberación en la historia, no como una relativización total de todas las orientaciones y opciones, sino más bien como el poder que, en toda situación, niega el poder de lo que es, con el fin de hacer posible la creación de lo nuevo. El Resucitado fue así "el espíritu dador de vida" (258), aquel que llevaba a los hombres y al mundo a la vida de esperanza y de futuro nuevamente. La resurrección no expresa, pues, el "hecho" final de Dios, porque no constituye un punto de llegada. Dios no llegó a su meta, a través de ella. Es un Dios activo y la resurrección describe su persistente actividad, que, a través de la negación del Siervo Sufriente, libera a la historia para el futuro.

La Resurrección, entonces, es el lenguaje de la política activa de Dios en la historia. Es el lenguaje de la esperanza. Se dirige a aquello que podemos esperar. Pablo comenta, "En esta esperanza nos hemos salvado" (259). Como esperanza, no puede *verificarse* por el manejo de acontecimientos que se han vuelto pasados. Los acontecimientos pasados pueden ser el "aperitivo". No ofrecen, sin embargo, base para la verificación. Por esto, ninguna investigación histórica puede "verificar" la resurrección. Podría verificar un hecho pero no un FACTOR. El campo o verificación de la esperanza no es, por lo tanto, el pasado sino el futuro. La esperanza se

(258) 1 Cor. 15.45.

(259) Rom. 8.24.

verifica en tanto el hombre se abre al futuro, las estructuras de opresión se rompen y el futuro se abre al hombre. Y cada uno de estos acontecimientos es una celebración nueva de esperanza, un placer nuevo del "aperitivo" de liberación.

El lenguaje de la resurrección, entonces, se refiere a aquello que podemos esperar de la historia, como siendo penetrada, liberada, revivida por la libertad de Dios para la historia. Se dirige a la posibilidad del acontecimiento del NOVUM, de la creación de lo nuevo. La esperanza es posible dentro de este contexto. Vivir a la luz de la resurrección es vivir en una tensión escatológica, a la espera del acontecimiento del nuevo sujeto y del futuro nuevo. Mas se debe decir que la resurrección se opone radicalmente a cualquier tipo de triunfalismo, porque el poder de la resurrección es la dinámica de la cruz. Por lo tanto, el hombre es obligado a participar en los sufrimientos de Dios en el mundo.

Donde se oprima y destruya al hombre, ahí Dios será crucificado y muerto. Mas en el contexto de la esperanza, el sufrimiento pierde su poder para hacer desesperar al hombre, y se torna un No fertilizante, a partir del cual los poderes del cautiverio son destruidos para dar lugar a un nuevo futuro de liberación.

EL DON DE LA LIBERTAD: LA LIBERTAD PARA LA VIDA DEL HOMBRE

La discusión de la vocación, historicidad y dialéctica de la libertad podría dar la impresión que la libertad es el "sustantivo" dominante del lenguaje del humanismo mesiánico. Este no es el caso, sin embargo. La libertad desde su experiencia histórica, está siempre determinada para el *hombre*, es instrumental para el hombre. La libertad, en su lenguaje desempeña, por lo tanto, el rol de los verbos, de los juicios, del movimiento, mientras los sustantivos y adjetivos se dirigen a la vida que da la dinámica de la libertad al hombre. Uno sin el otro no significa nada. La libertad, simplemente como la libertad de algo, sería la negación de la vida. No sería capaz de fertilizar, de crear lo nuevo, de dar vida. La vida, por su lado, fuera del contexto de libertad, asemejaría al hombre al animal, prisionero del tiempo orgánico, como en las religiones de la naturaleza. La unidad de la libertad y de la vida, y el mismo universo discursivo indican que la vida, para ser humana debe ser histórica, determinada por la libertad; y que la libertad, para ser humana, debe llevar consigo y dar la vida.

La comunidad bíblica expresó esta idea a través del concepto del "pacto". Como ya lo indicamos, su experiencia histórica fue que ambas, la realidad de su liberación y el don de la tierra y sus frutos no deberían verse como resultado de su poder de ser libre en tanto pueblo, sino más bien como los "dones" de la política de

liberación donde se vió envuelta. A la vez, sus movimientos y su gozo de las cosas buenas de la vida fueron comprendidas como habiendo sido posibilitados por el hecho de haber un "pacto", una unión de fidelidad que los unía con el poder que liberaba la historia. No quiere decir que llegaron a un acuerdo del tipo "do ut des". Muy al contrario. Fueron recipientes y como tales su libertad y sus contenidos totales de vida fueron un don de la gracia. La vida en la libertad, y la libertad en la vida: éste fue el proyecto de la dinámica de la política de Dios. La libertad en la vida y la vida en la libertad debían así encontrarse en la comunidad comovida en la fe y la confianza en el poder amado del Esclavo Sufriente, por un lado, y en obediencia responsable a Su política activa de liberación, por otro. La participación en la política de Dios produjo, pues, la realidad de la libertad para la vida. Los signos de la actividad de Dios, en consecuencia, llegaron a comprenderse como los signos de lo humano. La libertad de Dios para el hombre es visible históricamente ya que hace posible la libertad del hombre para la vida. Esta manera de relacionar la libertad de Dios con el hombre y la libertad del hombre con la vida fue sugerida por Bonhoeffer a través de su imagen de la polifonía de la vida (260). Donde el bajo de fondo, la política de liberación de Dios, es firme y claro, la vida explota en una melodía polifónica donde todos los afectos terrenales, placeres del mundo y alegrías, encuentran su verdad y autonomía. Uno no tiene realidad alguna sin lo otro. Pero tampoco se le debe confundir. El lenguaje de libertad, por lo tanto, no traga los "sustantivos" por el bien de los "verbos" sino ve más bien los verbos y los sustantivos como relacionados de tal manera que no pueden separarse sin destrozarse ambos. La libertad y la vida se juntan de tal manera que la "carne" de la

libertad de Dios para el hombre es la libertad del hombre para la vida. El movimiento del lenguaje de libertad, por lo tanto, lleva nuestra visión al don que promete y trae: vida, con toda su plenitud, sus alegrías, sus bondades (261).

(261) Bonhoeffer sugiere que "quizás la importancia de la polifonía en la música está en el hecho de que es una reflexión musical de la verdad cristológica, y que es por lo tanto, un elemento esencial en la vida cristiana". *Ibid.*, 175.

(260) Cf. D. Bonhoeffer, *Op. cit.*, p. 175.

LA LIBERTAD DEL HOMBRE PARA EL FUTURO

Esta libertad para la vida es posible porque en el contexto de la política de Dios el futuro pierde sus aspectos amenazadores. Cuando el futuro se erige ante el hombre como el símbolo de la muerte, como aquello que lo destruirá y que debe, por todos los medios, evitarse, la vida cesa de ser vida, y se torna la presencia vivida de la muerte. El abandono y la alegría hacia la vida son imposibles porque la vida que el hombre tanto ama es la que trae con ella la muerte que lo destruirá. El futuro, entonces, no puede ser ocasión de liberación, si se le teme como posibilidad de muerte. En el contexto de confianza y fe en la política amante y libertadora de Dios, el futuro se transfigura. Cesa de ser la ocasión de una amenaza y se torna objeto de anticipación alegre. No es ya cuando el hombre se perderá a sí mismo, sino más bien el tiempo que traerá posibilidades nuevas de estar auténticamente libre y con vida. La mente del hombre experimenta la "metanoía". Ya no se encuentra más determinada por los poderes de servidumbre y muerte que paralizaban al hombre por temor sino más bien por su experiencia con el poder de resurrección que "da vida a los muertos y trae a la existencia todo lo que no existe". Funciona de acuerdo a las "misericordias de Dios" (262) que hacen que el futuro tenga una

nueva posibilidad de vida. Su vida ha pasado de una mirada hacia atrás a una mirada hacia delante. Es libre porque la "Libertad" como dice Bultmann, "no es más que estar abierto al futuro auténtico, dejándose uno determinar por el futuro".: (263)

La nueva orientación de la conciencia del hombre significa una nueva dirección en su acción. El hombre que le teme al futuro actúa con el fin de impedir que sobrevenga el futuro, a través de una afirmación neurótica del presente donde él se preserva tal cual es. Si el hombre, por el contrario, se encuentra abierto y determinado al futuro, su acción se torna como la de una "partera". Tiene la intención de ayudar a la historia de dar a luz al futuro renovado que ahora le hace quejarse, sufrir, y esperar como una mujer en dolores de parto. En el primer caso, el hombre teme, por lo tanto actúa. El hombre, dentro del contexto de la política de Dios, espera, por lo tanto actúa. Su acción es, pues, el fruto de la esperanza y lleva la marca de su amor y libertad por un futuro renovado. El lenguaje de la esperanza, como el lenguaje de lo que es posible en la historia, desde la perspectiva de la política de Dios de liberación humana, se vuelve una parte intrínseca de la ética, como la ciencia y actividad que desea la historización de la esperanza.

Es obvio, que si el hombre actúa porque espera, el Sí tiene la última palabra en la acción del hombre. El hombre niega solamente con miras a lo nuevo que debe ser confirmado. Su actividad orientada hacia la esperanza debe así, traer la plenitud de lo positivo, que estaba anteriormente oculto en la actividad que negaba aquello que hacía sufrir al hombre.

La esperanza implica que el hombre es liberado del pasado, como de una prisión. No quiere decir que el pasado sea olvidado sino que cesa de ser el factor dominan-

te en la conducta humana. Si, él recuerda el pasado y le está agradecido. Pero su memoria del pasado lo previene de una política activa siempre impulsada hacia adelante. El pasado, por lo tanto, no puede agotar las posibilidades de la vida humana. Lo remite al futuro más bien. Se libera así del estilo 'fotoeléctrico' de la vida que siempre mira hacia atrás y le impide moverse al hombre (264). En el futuro, y no en el pasado, es donde el hombre encontrará la posibilidad del presente. Esto significa que el hombre se libera de la ética de la ley y de los principios. La ley y los principios implican una desconfianza en la responsabilidad y libertad del hombre ya que ellos imponen rigurosamente los límites para el desarrollo de la polifonía de la vida en el futuro. El pasado ofrece el esquema del futuro. Tras la experimentación a su fin, al aferrarse a valores ya establecidos y a estructuras que supuestamente proveen la estructura del futuro. No quieren permitir que el hombre se arriesgue con miras a un futuro nuevo. La libertad humana, dentro del contexto del mesianismo humanístico, sin embargo, encuentra como su punto de referencia una política activa de liberación que va hacia el futuro y que hace posible que se espere y se le de la bienvenida a lo nuevo, por un lado, y que tiene el valor para actuar de maneras no previstas en el pasado, por el otro.

La actividad humana, si la acción es la partera del futuro, puede agregar lo nuevo al mundo. La gracia de Dios, en vez de hacer de la creatividad humana algo superfluo o imposible, es entonces la política que la hace posible y necesaria. Esto es así porque en el contexto de la política de liberación humana el hombre encuentra a Dios que permanece abierto, que no ha llegado todavía, que está determinado y ayudado por la actividad humana. El hombre necesita a Dios para la creación de su futuro. Friedmann comenta, que "si Dios no necesitara al

hombre, si el hombre fuera simplemente dependiente y nada más no habría significado alguno para la vida del hombre en el mundo. El mundo no es un deporte divino, es un destino divino" (265). La creación de un futuro nuevo es pues, parte del "pacto" común de fidelidad para la liberación del hombre que une a Dios y al hombre. Al igual que la libertad de Dios que fue aprendida por la comunidad de la fe de la actividad que liberó al hombre y le hizo posible la vida, así la libertad del hombre se tornará la "praxis", una actividad que torna al mundo diferente.

La libertad del hombre, por lo tanto, no es solamente una dimensión de su subjetividad; es el poder de transformar al mundo, de crear un futuro renovado.

La creatividad del hombre es pues el instrumento a través del cual recrea y recobra la naturaleza. La naturaleza, antes de ser penetrada por la libertad del hombre era una "cosa" conjuntamente con el hombre dentro del mundo impersonal de los contactos, que constituía un instrumento de dominación en manos de los amos. Era alienado e impersonal, hostil y agresivo. La creatividad humana, le puede dar sin embargo un aspecto nuevo. La creatividad es la actividad por lo cual lo existencial, las pasiones y esperanzas del hombre, se tornan externos dentro del objetivo que se está creando. El hombre crea al mundo a su propia imagen. Puede colmar con este mundo ya que no es más el hecho brutal, sino un mundo que fue fertilizado y transformado por el sudor y la creatividad del hombre. Se torna, en consecuencia, el espejo donde el hombre ve las imágenes de sí mismo y de sus hermanos. La naturaleza se humaniza así, se historiza. Hay esperanza para el mundo, a través de la creatividad del hombre, que puede transformarse en un hogar y un lugar de recuperación para la humanidad.

Pero no solamente la naturaleza se recrea a través de la actividad del hombre. El hombre mismo se torna diferente en el proceso. Su acción tiene el fin de crear un futuro nuevo, de expresar su amor por un futuro renovado. El futuro nuevo sin embargo, sólo puede construirse hoy. La eficacia en la creación de lo nuevo es imposible si la acción no toma posibilidades concretas que ofrece el presente como punto de partida. El amor por el futuro nuevo y la exigencia de eficacia requieren, por lo tanto, la apertura permanente del hombre a su mundo presente. Recuerda sus experiencias pasadas. Prueba su mundo. Relaciona su memoria y experiencia con la necesidad de acción en su presente. Realiza elecciones, corre riesgos, hace faltas, retrocede, reorganiza su acción y con ello, él mismo. Cambia y se vuelve diferente, en y a través de ésta interacción con la historia. Se abre y orienta hacia el futuro al igual que el contexto histórico dentro del cual se encuentra. Descubre que no es una mónada sino un horizonte. Es una experimentación. La negación y la esperanza y en consecuencia la acción que ellas informan, no pueden por lo tanto definirse "a priori", ya que se extraen y son una respuesta a la comprensión del hombre de lo que lleva mantener y hacer al mundo humano desde su contexto histórico concreto. Debido a esto la "humanización" no es... un proceso que puede preverse en su totalidad y a través del cual nosotros nos volvemos cada vez más y más similares a la idea del hombre", dice Esdras B. Costa, "constituye más bien una experiencia donde el criterio de humanidad es descubierto y trascendido por un criterio superior, y aplicado por hombres y mujeres libres en la vida, por su fidelidad a su vocación de seres humanos" (266).

Mencionamos que la libertad para el futuro es la

liberación del futuro como posibilidad amenazante. Esta libertad se realiza, solamente cuando la entendemos en el contexto de esta posibilidad de creación de una nueva tierra. Cuando la esperanza del hombre informa su acción, el hombre se arroja sobre el mundo como poder. Quiere superar aquello que hace sufrir al hombre, a través de su negación, y desea crear un futuro renovado, de acuerdo a la esperanza extraída de la negación. Hay, sin embargo, riesgo en todas las relaciones de poder. Erigirse en contra de una realidad dada como poder es ser resistido por ella, a través del poder. El hombre descubre que el mundo no está ahí simplemente, pasivo como un pedazo de mármol, pronto a ser formado. El mundo reacciona debido a los poderes políticos implicados en su forma presente. Resiste al hombre. Se vuelve amenazador. El hombre acepta en conciencia, el riesgo de ser derrotado. Acepta el riesgo de la muerte. Sin embargo, el hombre acepta la posibilidad de muerte por el mundo, porque espera que a través de su riesgo el mundo pueda transformarse aún en un lugar de recuperación.

Se comprende el significado total de esta nueva libertad para la muerte cuando la comparamos con una manera diferente, sugerida por Heidegger, de tratar este mismo problema. El indica que el hombre es existencialmente un ser hacia la muerte. Sabe que ahora existe pero que no existirá en el futuro. En la medida que su existencia está condicionada por su temor hacia la muerte, su vida no será más que la muerte en vida. El temor le impide ser aquello que él, ontológicamente, es llamado a ser. Traiciona el llamado de su conciencia a una vida de libertad y llega a ser dominado por una posición a la defensiva. ¿Cómo podría liberarse para la vida? Solamente cuando el hombre tiene el valor

de liberarse de la muerte, de aceptarla como el límite de su existencia, es que cesa de luchar contra esa realidad que se aproxima. La libertad para la vida se halla en la libertad para la muerte. Norman O. Brown ofrece una interpretación similar al problema. Indica, comentando el significado de la esperanza cristiana en la resurrección del cuerpo, que lo que implica esto realmente es que el cuerpo debe reconciliarse con la muerte. Aceptar la muerte es la condición previa para la liberación del cuerpo para que éste pueda encarar las posibilidades que le son dadas. Agrega entonces, que la teología cristiana "debe aceptar la muerte como parte de la vida o de lo contrario abandonar el cuerpo" (267). La aceptación de la muerte, como dice Heidegger, es la condición previa, el principio de la resurrección del cuerpo para la vida de libertad que éste podría tener.

Dentro del contexto de la política de Dios, sin embargo, la solución asume una forma diferente. El hecho fundamental no es aquel de la muerte sino el de la vida. El hombre se libera para la vida. Y por lo tanto, permanece innegablemente irreconciliado con la muerte como FACTOR de la historia. La irreconciliación con la muerte como FACTOR de la historia es lo que invita al hombre a aceptar voluntariamente el riesgo del acontecimiento de la muerte, sabiendo exactamente que en este acto triunfa su libertad para la vida en contra del poder de la muerte. Encuentra su vida auténtica, no en la aceptación de la muerte a través de una decisión formal o subjetiva, sino más bien como un deseo de encontrarse de camino hacia la muerte por causa del mundo. La muerte se vuelve un riesgo que debe tomarse libremente con el fin de que el mundo sea un lugar de recuperación para el hombre. El advierte entonces literalmente que quien conserva su vida, la perderá; y quien perdiere

su vida arriesgándola la hallará (268). El triunfo de la vida contra la muerte, por lo tanto, no es el resultado de la reconciliación del hombre con ella. Este triunfo surge más bien, no de su reconciliación, sino de su amor por la vida. Toma la forma de un deseo de encontrarse de camino a la muerte por causa del mundo, que deberá ser recreado, por lo tanto, por causa del hombre y de su vida. La diferencia que acá se introduce es explicable por una simple parábola. Una mujer no desea dar a luz a un hijo porque comprende y acepta la posibilidad de morir durante el alumbramiento. Es exactamente lo contrario: solamente porque ama está decidida por lo tanto por causa del niño, a aceptar la muerte libremente. No es la libertad para la muerte la que libera al hombre para el amor y la acción sacrificial, sino más bien es su amor por sus hermanos sufrientes que deben ser liberados que lo decide a aceptar el riesgo de la muerte que implica la acción sacrificada. Dijo Jesús explicando su libertad para con la muerte: "Cuando una mujer se halla en dolores de parto, siente tristeza porque ha llegado su hora; más cuando el niño ha nacido, ya no recuerda su angustia frente a la alegría de que un niño ha nacido en el mundo" (269). La angustia y el dolor implícitos en la lucha por un mundo nuevo son aceptados ante la anticipación feliz del nacimiento de un nuevo día. Al igual que el temor a la muerte atrofia la libertad creando una ética de defensa y supervivencia que orienta la actividad hacia una autopreservación, la confianza en el futuro que el Mesías promete libera al hombre para así poder expresar su amor en una libertad sin cálculo. H.R. Niebuhr comenta, "A través de Jesucristo, de su vida, muerte y resurrección, y de su reino con poder hemos sido llevados y se nos lleva a... la reinterpretación de todas nuestras interpretaciones

(268) Mat. 10.39.

(269) Juan 26.21.

de vida y muerte. La vida, no menos que la muerte, se nos aparece como un acto de misericordia. La ética de la muerte es reemplazada por la ética de la vida, del futuro abierto, de la sociedad abierta". (270).

La participación en esta aventura de creación de un futuro nuevo es pues de suma importancia porque se relaciona a la posibilidad de una vida auténtica.

Libre de la dominación de la muerte, la vida auténtica, no puede pues separarse de la posibilidad objetiva de transformar el mundo. El análisis de Marx de la tragedia del trabajador es casualmente similar a lo que nosotros hemos indicado. Observó que la tragedia del trabajador no es debida a que es un trabajador o a que es pobre, si no más bien al hecho de que se encuentra dentro de una estructura de producción que lo separa del mundo. Su dimensión existencial está separada del objetivo. Su creatividad es incapaz de crear el mundo. Lo que hace no es creación si no más bien labor alienada. Trabajo alienado es el trabajo que no constituye un instrumento por el cual el trabajador penetra, fertiliza y cambia el mundo. El produce algo pero esto que produce se vuelve en contra de él. No contribuye a crear un futuro nuevo sino a perpetuar el presente. Al final del proceso el trabajador no se enriquece por su expresión personal, no hay lugar para que tal cosa suceda. Se empobrece porque ha perdido parte de su vida sin comunicarle al mundo algo propio de él. "El trabajo... no forma parte de la naturaleza del trabajador; no se realiza sino más bien se niega a través de su trabajo. El trabajador, por lo tanto, se siente a gusto solamente en su tiempo libre. Su trabajo no es una satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer otras necesidades". (271). El acto de creación,

(270) H. R. Niebuhr. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (Harper and Row, New York, Evanston, London, 1963, p. 143).

(271) E. Fromm op. cit., p. 98.

que en su caso no es una creación realmente, se torna una carga. Su vida se encuentra fuera de su trabajo; el trabajo, es pues, aquello que amenaza la vida. Es una forma de ascetismo, una disciplina a la cual el trabajador debe someterse con el fin de poder disfrutar lo que importa realmente. El acto de trabajar es pues una negación radical de la vida y el cuerpo, la muerte en vida. El trabajador es llevado a creer equivocadamente que la libertad para la vida es liberación del trabajo, el ocio, el tiempo libre para disfrutar de algo distinto para lo cual el trabajo sólo provee con el medio económico. Me parece, que este es el ideal que preveen los profetas de la era ciber-cultural, es decir como el don liberador de la automatización y del ingreso garantido: libertad del trabajo, de la fatiga y del hambre, de la ansiedad por seguridad económica del futuro, el tiempo libre para aquello que es realmente importante para el hombre. Esta solución, que es la solución exacta que el trabajador alienado sueña, no elimina sin embargo la alienación básica si no que la perpetúa. La creatividad del hombre permanece aún impotente para crear su mundo. En el primer caso no podía crear el mundo porque su poder se encontraba absorbido por aquellos que poseían los medios de producción. Ahora, no puede crear la historia porque su poder ya no es necesario para aquellos que poseen los medios de producción. En el primer caso los amos eran aquellos que determinaban la dirección de la historia; ahora son las élites tecno-burocráticas quienes determinan el esquema del futuro.

El problema de la humanización, por lo tanto, no debe entenderse como la liberación del trabajo, pues esto significa la perpetuación de la división entre lo subjetivo, lo existencial por un lado, y el mundo objetivo de las cosas por otro. La tarea está relacionada más bien con la libertad para el trabajo, y con la liberación del trabajo, para que sea la manera por la cual el hombre traiga al mundo en el cual vive su libertad, su

amor, su determinación para la vida, de manera que sea un nuevo mundo.

El mesianismo humanístico ve pues la solución con gran claridad: el hombre encuentra su vida auténtica solamente como creador de la historia; hay una esperanza para el mundo, solamente cuando el hombre es el creador de la historia.

Las reflexiones anteriores muestran qué cerca y qué lejos el mesianismo humanístico se encuentra del humanismo mesiánico. El mesianismo humanístico cree, al igual que el humanismo mesiánico que la vocación del hombre es la de crear la historia, de una manera, o de otra. Pero en contra del humanismo mesiánico, *que actúa porque tiene esperanza*, el mesianismo humanístico *tiene esperanza porque actúa*. La liberación debe llegar gracias al poder del hombre solo.

La teología protestante, me parece, ha provisto una crítica radical, de todos los movimientos que están dominados por esta obsesión mesiánica con respecto a lo que puede hacer el hombre a través de su actividad. Comenzó esto históricamente como una protesta contra las ilusiones del hombre sobre sus propios poderes, y las ansiedades, temores y frustraciones a que éstos llevan. El protestantismo, con el fin de liberar al hombre de la carga de crear su propia salvación proclamó algo que fue absolutamente fundamental para el humanismo mesiánico: que la humanización es primariamente un don de la gracia, que el hombre se encuentra libre para descansar porque su futuro no le pertenece a él solamente. La teología protestante declaró que dentro del contexto de la gracia de Dios el futuro no puede ser la causa de la ansiedad del hombre sino más bien el objeto de su alegre expectativa. Comenzó como una expresión de la pasión de la liberación humana gracias al poder del Mesías que libera al hombre de su ansiedad y de la obsesión mesiánica causada por su ilusión con respecto a sus responsabilidades y posibilidades.

El resto de esta concepción, sin embargo, fue extraño. Desde el momento que la teología protestante creyó que la única posibilidad para la liberación del hombre, tanto de su obsesión mesiánica respecto a su poder de liberación, como de su ansiedad y temor que siguieron inevitablemente, era lo que Dios había hecho por el hombre, concluyó que no había lugar en la historia para la creatividad humana. La gracia, entonces, en vez de liberar al hombre para la creatividad, hacía de la creatividad algo superfluo o imposible. El trabajo encuentra su lugar entonces no como un instrumento para la creación de lo nuevo sino más bien como una expresión de obediencia al mandamiento de Aquél que fue el único creador. Hay numerosas instancias donde esta tendencia es evidente. Aparece con Lutero, en su interpretación del trabajo como la disciplina del monasterio traída al centro mismo de la vida, como una mortificación y una "preparatio mortis". Esta tendencia en el calvinismo, según Weber, tiene un rol crucial. El trabajo es la expresión del "ascetismo intra-mundano" por el cual el hombre domina el mundo con el fin de demostrar históricamente su elección eterna. El trabajo, en Harnack, alcanza su punto más bajo, ya que es visto como nada menos que una "válvula de seguridad valiosa" que "es útil para impedir nuevos males" (272) pero separada totalmente del espíritu del hombre. La teología de Barth no provee una reevaluación de la importancia del trabajo. Continúa la línea trazada por la Reforma. Debido al hecho de que lo que Dios hace agota las posibilidades de la historia, el trabajo se vuelve un "prerrequisito necesario pero incidental de Su servicio", "una realización de la ley de la naturaleza humana", "un movimiento dentro del mundo creado", en resumen, un "juego". Barth comenta

(272) A. V. Harnack. *What is Christianity?* Harper and Row, New York, Evanston 1957, p. 121.

que "Por esta razón una participación en él no tiene nada que ver con una participación en el trabajo de Dios". (273). La gracia no hace posible la creatividad. La vuelve innecesaria. En consecuencia el hombre permanece con la orden de movilizarse pero incapaz de crear. No es extraño entonces que el mesianismo humanístico se haya opuesto a la teología protestante. La teología del trabajo de éste es casi una teología (o ideología) de la labor alienada, es decir, la justificación del trabajo que no crea lo nuevo.

El humanismo mesiánico, desde su experiencia histórica, encuentra necesario preservar tanto la gracia como la creatividad. Rechaza, por lo tanto, el mesianismo que cree que la liberación es creada por los poderes de un hombre solo y la idea protestante de la destrucción del trabajo como instrumento de creación de la historia. Y al efectuar esto preserva el elemento crítico del protestantismo y el impulso creativo del mesianismo humanístico. ¿Cómo es esto posible? La gracia crea la posibilidad y la necesidad de la acción del hombre en el contexto de la política de Dios de liberación humana... El hombre es un co-creador. El "pacto" entre Dios y el hombre significa que Dios espera aquello que el hombre pueda ofrecer al futuro renovado. El "pacto" significa que Dios, en la plenitud de la eternidad necesita, desea y espera al hombre. En el futuro de Dios, Friedmann dice que hay algo esencial que debe venir del hombre. Espera "una consumación, en y por la humanidad". (274). En la política de Dios "la acción del hombre está incluida en la acción de Dios. Una no es menos real que la otra, ni es parte de la causa"

(273) K. Barth. CD III/4, pp. 519, 520, 522.

(274) M. Friedmann, Op. cit., p. 252. "Uds. siempre saben en sus corazones que necesitan a Dios más que nada; ¿pero no saben también que Dios os necesita, que en la plenitud de su eternidad os necesita?"

(275). Las palabras del apóstol que de otro modo parecerían ser tan turbadoras adquieren acá un significado nuevo.

“Trabajad vuestra propia salvación con temor y temblor; porque Dios es el que en vosotros obra tanto el querer como el hacer, por su buena voluntad”. (276)

La autonomía de la actividad humana que es la base de la esperanza del humanismo humanístico es rechazada. Pero el aislamiento del Dios que hace la historia sin los hombres, que va adelante solo y autosuficiente, que puede sea un Dios que ya ha llegado, es rechazado también. La salvación es alcanzada a través de una política por la que Dios libera al hombre para crear. La creación, por lo tanto, se encuentra todavía sin terminar. Se encuentra más allá del hombre, como un horizonte que se libera una y otra vez, y que invita al hombre. El Padre Teilhard de Chardin dice, “Imaginamos quizás que la creación finalizó hace tiempo. Esto no es así. Continúa aún más graciosamente que nunca... y servimos para completarla... aún con el más humilde trabajo de nuestras manos... En cada una de nuestras obras trabajamos, en cada minuto y de una manera real, en la construcción del Pleroma. En la acción yo adhiero al poder creativo de Dios; coincido con él” (277). “En un verdadero sentido el hombre está realmente ayudando a Dios cuando, por amor a su prójimo y la visión de una nueva tierra, a través de su acción llega a participar en la tarea de la transformación del mundo actual en la nueva tierra del mañana” (278).

Si la creación es una empresa conjunta, el Dios

(275) M. Friedmann: *Op. cit.*, citando a Buber pg. 233.

(276) Fil. 2:13 y ss.

(277) C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (Harper and Row, New York, 1966, pp 151, 2)

(278) El verdadero sentido de lo ético es “ayudar a Dios amando a su creación en sus criaturas...” M. Friedmann, *Op. cit.*, pg. 138, citando a Buber.

que se encuentra implicado en la política de liberación permanece abierto. No mira a la historia desde su futuro ni arrastra a la historia desde su futuro. El futuro se engendra en la historia conjuntamente con el hombre. Esto es así porque el futuro es creado históricamente con el hombre. No es simplemente un futuro creado por Dios, para el hombre, sino por Dios y el hombre, en un diálogo histórico de cooperación. Esta es la necesaria implicancia de su encarnación: que él permanezca abierto al hombre. Pero apertura implica algo no acabado, implica que uno se encuentra aún en una etapa experimental. La encarnación de Dios significa entonces que él permanece histórico y se agrega a sí mismo todo lo que sea humano. Todas las cosas en el cielo y en la tierra son recobradas en el Mesías (279) “Dios ya no puede estar sin aquellos con quienes él se ha mezclado”, dice Chardin, y por lo tanto, aún lo que parece estar perdido es por Él recobrado. Su encarnación no puede ser pues un punto de partida a partir del que Dios constituye una realidad ontológica separada de lo que está sucediendo aquí y ahora. Permanece histórico. El todavía no ha llegado.

En esta perspectiva la historia es la historia de la libertad. Es en verdad un proceso activo de naturaleza política que libera al presente para el futuro y libera al hombre para la vida. El foco de la atención no es lo que ya es pasado sino el futuro que puede ser creado. Es pues un proceso activo de creación y recreación donde la creatividad de Dios asegura la creatividad del hombre. Es una empresa conjunta donde el creador y el co creador, juntos, construyen un futuro nuevo. La historicidad del hombre, si esto es la historia, no puede entenderse simplemente en términos de su habilidad para comprender, recordar, revivir, interpretar la historia pero más bien en términos de su vocación y poder para

(279) Ef. 1:10.

cooperar en la creación de un futuro nuevo. Concluimos como Marx: los filósofos solamente han *interpretado* al mundo de algunas maneras; el problema radica sin embargo, en *cambiarlo*. (280)

LA LIBERTAD DEL HOMBRE PARA EL PRESENTE

Observamos anteriormente que el lenguaje de la comunidad de la fe posee una sensibilidad profunda para el sentido trágico de la vida. La importancia del sufrimiento es tal que no se refiere simplemente como una realidad del mundo y de la historia, sino más bien como una dimensión de Dios. Fue el Siervo Sufriente. Este sentido trágico de la vida fue traducido por la Iglesia Cristiana como el mandato al ascetismo. Si Dios sufre por el mundo, entonces éste, por causa de Dios, debe ser negado. Y no hay otra manera para negarlo que transformándolo en una espina que haga sufrir al hombre. Esta extrapolación sin embargo, se encuentra totalmente ausente en el lenguaje bíblico de la comunidad. Jamás encontramos en él esta conjunción del sentido trágico de la vida y del ascetismo. Por el contrario. El Antiguo Testamento está repleto de un gusto enorme por la vida, una exaltación del mundo de los sentidos, y una libertad para encontrar la alegría en las cosas buenas que la vida ha dado al hombre. ¿Cómo es posible explicar la conjunción de estos dos elementos, el sentido trágico de la vida, por un lado, y el gusto por la vida por otro? Los pensadores y predicadores cristianos se acostumbraron a la explicación por la cual se decía que las comunidades bíblicas podían tener la alegría a pesar del mundo porque su fe los relacionaba con una realidad de otro mundo donde se superaba el sufrimiento. Tenían

(280) Cf. *Marx's Theses on Feuerbach*, n.º XI, en *Marx's and Engels on Religion*, op. cit., p. 7.

pues, una especie de alegría "espiritual" que existe en conjunción con el sufrimiento. La comunidad de la fe podría clasificarse psicológicamente como dominada por el "masoquismo", ya que su sufrimiento es ocasión de alegría. El problema de esta interpretación proviene no solamente de su inhumanidad sino también del hecho de que el lenguaje de la comunidad de la fe cuenta una historia completamente diferente. Habla de un amor a la vida, a este mundo, no a una alegría más allá de la vida y del mundo. Sus objetivos y ocasiones son terrenales: el pan que fortalece el corazón del hombre, el aceite que hace brillar su cara, el buen vino que lo alegra (281) la presencia corpórea de un amigo, el placer del sexo, la posibilidad agradable del descanso. Hay alegría en el mundo y en el presente, *por el mundo y por el presente*. Es un lenguaje que desborda con el sentido erótico Dionisiaco de la vida y que nunca se disculpa por ello. Las palabras pronunciadas por el Creador en el mito de la creación son, realmente, las mismas palabras que la comunidad de fe le dirigió al mundo, en la alegría de la felicidad: "Está muy bien!"

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre la alegría del mundo que se halla en la comunidad de la fe y el mismo fenómeno, cuando ocurre dentro de las religiones de la naturaleza. La naturaleza para las religiones que en ella se inspiran, era la "dadora" de vida y por lo tanto debía ser *respetada* y gozada como límite sagrado para el hombre. El goce requiere aquí una adaptación, una domesticación. El hombre existe dentro y por causa de la naturaleza. No es así con la comunidad de la fe. Su experiencia con la naturaleza fue condicionada por su visión de la historia, de la libertad liberadora al abrir su camino hacia el futuro. En consecuencia, la naturaleza fue experimentada como el don *de la libertad que se determina por el bien del hombre*.

La idea de creación por lo tanto, no comunica una teoría cosmológica sino, más bien, una percepción histórica del carácter que *por causa del hombre* tiene el mundo y todo lo que existe. La política de liberación, la política del *agape* que prosigue adelante a pesar del hombre, le produce y da al hombre una realidad que posee belleza, alegría, un permiso propio, y que hace al *eros* posible y necesario. El hombre no puede expresar su gratitud excepto a través de la aceptación alegre y erótica del don. El "telos" del "ágape" es pues el "eros". No puede ser de otra manera. La teología protestante ha estado decidida completamente a mantener la centralidad del "agape". Esta palabra describe el "Dios para el hombre", el Mesías que libera graciosamente al hombre, *a pesar de la resistencia y de la impotencia del hombre*. La teología protestante con esta decisión ha optado decididamente por la historia. El *agape*, sin embargo, llena los horizontes; si el lenguaje es dominado por el verbo estaríamos bordeando peligrosamente una manera agnóstica de mirar el mundo, que jamás tendría nada en sí mismo capaz de ser amado. El amor sería siempre un *a pesar de*. Si se toma la dinámica del *agape* de una manera seria, uno debería tomar al *eros* seriamente también, ya que constituye el buen don. Deberíamos quizás recobrar la verdad de la afirmación de Tomás de Aquino que dice que "Dios ama todas las cosas existentes, porque todas éstas, en cuanto que existen son buenas" (282), como un elemento necesario en la reconstrucción de la creación y de su importancia erótica como parte de la libertad del hombre para la vida.

Debido a que el buen don de la tierra es por causa del hombre, hay un sustantivo en el lenguaje de la co-

(281) Salmos 104.15.

(282) Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, (Benziger Bros. Inc., Boston, Cincinnati, Chicago, S. Francisco, 1948), I, 9.4, a 9.

munidad de la fe que adquiere una importancia central: *el cuerpo*. El hombre solamente a través de su cuerpo puede recibir el "don". El cuerpo del hombre es aquél que establece su solidaridad con el mundo y la solidaridad del mundo con él. El hombre se descubre a sí mismo como fruto del mundo a través de su cuerpo. Es hecho de "polvo de la tierra" (283). La naturaleza es su cuerpo, y por lo tanto su pan. Es por esto que la naturaleza es aquello "con lo cual debe el hombre permanecer en un intercambio continuo para no morir". (284) El descubre la naturaleza como su cuerpo, a través de éste. No es, por lo tanto, una entidad alienada. Es amistosa, acariciadora, un lugar de alegría y felicidad en su hogar. El hombre es capaz de encontrar encanto en la naturaleza a través de sus sentidos corporales. Se encuentra en un jardín, un lugar de diversión estética. Un jardín es una combinación de colores, formas, olores, movimientos, ritmo y sonidos. Las posibilidades sensoriales serias del hombre se encuentran excitadas al extremo. Es forzado a salir de la reflexión sobre sí mismo, y se abre como un horizonte para lo que viene hacia él desde afuera. Aquel mundo que estaba allí "afuera", a través del cuerpo del hombre llega a ser parte de él mismo. Aún más, el cuerpo es el que media entre la dimensión existencial del hombre, su libertad y su amor, y el mundo que lo invita. Es capaz, a través de su cuerpo, de fertilizar y transformar el mundo por su trabajo. Es el cuerpo, entonces que capacita al hombre a recibir el "don" como algo que le es dado por causa de su creatividad. El don asume entonces otro aspecto: es dado, está ahí, disfrutando de una solidez y autonomía propia. El hombre puede tomarla, romperla, explorarla. Es capaz entonces, debido a su cuerpo que lo relaciona con el don ofrecido,

(283) Gen. 2.7.

(284) K. Marx, "Alienated Labor", in E. Fromm, op. cit., p. 101.

a construir una ciencia de la naturaleza. Debido a que el don no tiene "agujeros", espacios vacíos donde Dios se esconda. El hombre puede, en confianza, explorar la naturaleza como aquello que le es "dado" realmente. Y él, a través de su cuerpo, piensa. Su pensamiento requiere los sentidos. No genera el objeto a partir del pensamiento, sino el pensamiento del objeto. Da "nombres". No está creando símbolos simplemente, cuando da nombres, sino más bien expresando la relación entre lo objetivo y él mismo. El nombre describe su percepción del mundo como algo que está ahí por causa de él mismo, el mundo que él recibe como un don. (285)

Su cuerpo es aquéllo que lo hace persona. "El cuerpo solo es aquella fuerza negadora, limitadora, concentradora, circumscripтора, sin la cual no se puede concebir personalidad alguna". La personalidad, la individualidad, la concientización sin la naturaleza no son nada. (286) El hombre se descubre a través de su cuerpo como una persona, como una individualidad, y solamente a través de él se crea el sentido de singularidad y contraposición. Esto significa que el cuerpo es la condición previa de la comunión. El hombre alcanza la conciencia de sí mismo a través del cuerpo, como un "Yo" en la experiencia de encontrar al otro cuerpo, el "Tú" que está contrapuesto a él. El hombre descubre a través de su cuerpo, por lo tanto, que no existe como una mónada. Recibe su ser de ese "otro". Es social. Es sexual. Su cuerpo lo lleva a ese otro. No, el no es atraído por el agape primariamente, es decir, el amor por el prójimo a pesar de lo que el prójimo sea. Es el eros lo que lleva al hombre a la mujer y la mujer al hombre. La masculinidad y la femineidad: esto for-

(285) L. Feuerbach: *The Essence of Christianity*, (Harper and Row, New York, Evanston and London, 1957), pg. XXXIV.

(286) Ibid. pg. 91.

ma parte de la bondad de la creación y de una realidad que condiciona y hace necesario el sentido erótico de la vida. El ser abstracto al cual el filósofo puede llegar, por medio de la abstracción, el centro primario de la conciencia que no está condicionada y determinada corporalmente y dependiente del cuerpo, no tiene realidad para el gusto bíblico por la vida. En verdad, es cuando el hombre descubre a su prójimo que reconoce al mundo como un "don". Feuerbach observa que "Sin los otros hombres el mundo no sólo estaría muerto y vacío sino que no tendría sentido. El hombre se entiende a sí mismo y es consciente de sí mismo por su prójimo solamente; pero sólo cuando me veo claramente a mí mismo el mundo se me vuelve claro... Un hombre que existiera solo absolutamente se perdería sin ningún sentido de individualidad en el océano de la Naturaleza; ni se comprendería a sí mismo como hombre, ni a la naturaleza como naturaleza... El sentido de la naturaleza que nos abre la conciencia del mundo como mundo... surge primeramente en la distinción del hombre como hombre". (287) La percepción de la naturaleza como un don de libertad al hombre se ve mediada por el descubrimiento de la libertad del hombre a través de su amor y comunión con su prójimo. Más aún, es a través de esta comunión y la libertad implicada, que el hombre descubre el tiempo histórico. Sin la libertad el hombre está simplemente sumergido en la naturaleza. Forma parte de ésta. A través de la comunión descubre la voluntad, su poder para proyectar, su trascendencia sobre la naturaleza. El espíritu es una dimensión del cuerpo "el poder de futuridad", (288) que determina al cuerpo. Debido a esto el lenguaje de la comunidad de la fe se opone definitivamente a

(287) Ibid pg. 82-83.

(288) Bultmann, *Op. cit.*, p. 235.

la negación platónica del cuerpo. El futuro del hombre está en la resurrección del cuerpo.

En consecuencia, uno no encuentra en este lenguaje lugar alguno para la trascendencia más allá del mundo o del cuerpo. La liberación del hombre tiene que ver con la liberación del cuerpo de todo lo que lo subyuga, que lo hace prisionero a él, y no con su negación. Nos enfrentamos aquí con la más materialista de todas las religiones, dice William Temple. (289)

No, evidentemente, el materialismo físico del tipo inaugurado por Demócrito, que reduce últimamente todo al juego de átomos, una visión del mundo material, la tierra, el cuerpo, los sentidos, como la creación y expresión de libertad, y como único medio a través del cual la libertad lleva adelante su política de liberación. El Mesías, el poder de liberación, es la "carne". No hay lugar para un Dios que se dé al hombre o que opere fuera de las condiciones materiales de la vida. No hay lugar para un templo en el jardín del Edén. Dios se encuentra entre las cosas que El le da al hombre. Lutero conocía claramente este elemento del lenguaje de la comunidad de la fe. El indicó que la libertad de Dios para el hombre, toma una forma concreta y objetiva del mundo. Esta fue la conclusión que derivó de su Cristología. Era necesario hablar de la omnipresencia, de la "ubicuidad" del cuerpo de Cristo, inundando el universo, si Dios se determinaba a ser siempre para el hombre, en y a través de una forma humana. El cuerpo de Cristo "debe estar presente esencialmente en todo lugar, hasta en la hoja más pequeña... en toda criatura, en la parte más íntima y más externa de su ser, en todos lados, a través de todo, abajo y arriba, delante y detrás, de modo que nada puede estar más verdaderamente presente y dentro de las mis-

(289) Cf. William Temple, *Nature, Man and God*, (Macmillan Co., London, 1964), pg. 478.

mas criaturas que Dios mismo y su poder". (290) No poseemos acá una interpretación cósmica de Cristo, un "Cristo cósmico", sino más bien una interpretación cristológica del cosmos, del cosmos visto desde la perspectiva de la historia de la liberación mesiánica, "un cosmos cristico". La trascendencia, por lo tanto, constituye la dimensión más profunda del mundo de las cosas visibles en donde vivimos. Baillie interpretó la visión de la trascendencia de Lutero como la "proximidad mediata" (291), la presencia de Dios en y a través de lo sensorial y visible. Lo sensorial no constituye así un trampolín que permite a nuestros pensamientos moverse más allá de lo sensorial, en la búsqueda del Dios que ha creado pero que no se da. El mismo *en y a través* de la creación, como en la teología tomista. No es un instrumento simplemente, una *via*, un camino que nos lleva al mundo de la eternidad sino más bien el locus, el único lugar, la única forma por la cual encontramos la trascendencia. Es por esto que es posible encontrar en Lutero un gusto profundo por la vida y por todo lo bueno de todas las cosas creadas que, a través de la conciencia de la comunidad de la fe puede y debe ser aceptado como la creación erótica del agape de Cristo. P. Teilhard de Chardin habla un lenguaje semejante:

"Cristo se nos da a través del mundo que deberá ser consumado en relación a El. Lo divino nos aeecha, penetra y nos moldea por medio de todas las cosas creadas, sin excepción. Lo imaginamos como distante e inaccesible cuando en realidad vivimos impregnados en sus capas quemantes."

(290) M. Luther, Las palabras "This is my body, etc.", In Luther Works, vol. XXXVII, pp. 57-58.

(291) Cf. John Baillie, *Our Knowledge of God* (Charles Scribner's Sons, New York, 1959) pp. 189 ff. Cf. Philip S. Watson, *Let God be God*, (Fortress Press, Philadelphia, 1947) pp. 89, 104, 113.

Al encontrar el cosmos estamos en realidad enfrentando la "Sonrisa Universal" que crea ese "gusto por vivir" por y a través del mundo, "el ser... se volvió, de alguna manera, tangible y sabroso" para nosotros. (292).

El cuerpo y el cosmos se vuelven así, vistos desde la perspectiva de la historia de la liberación, la ocasión para una exuberancia erótica, la posibilidad del triunfo del estilo de vida dionisiaco sobre el estilo de vida apolíneo, el permiso de esa inundación de vitalidad, de alegría, de placer y felicidad en y por los sentidos de la vida. El don es muy bueno. Uno no puede recibirlo sin sentir ese delicioso gusto en la boca, el gusto que desea más: el don es el "aperitivo" que hace al hombre feliz, pero que no lo emborracha de felicidad. Anhela más, realización, "resurrección del cuerpo", plenitud de vida, de la cual nuestra situación actual es solamente un gusto anticipado y regocijante.

El sufrimiento es tan penoso debido a que la vida es tan hermosa, a que el cuerpo tiene tantas posibilidades, a que el mundo invita tanto. El sufrimiento surge al experimentar uno la "represión" que se le impone a la vida, que no permite al cuerpo del hombre ser libre para el mundo o al mundo ser libre para el hombre. El sufrimiento surge como resultado y como protesta en contra de todo lo que, en nuestra presente realidad histórica, hace imposible la realización del "sentido erótico de la vida" y que, por lo tanto, hace abortar el proyecto del "ágape", el de la política del Mesías. El sufrimiento no surge pues, ni de la morbidez subjetiva ni de la evaluación pesimista del mundo y de sus posibilidades. Uno sufre cuando ve que los brotes que anuncian la primavera, que ésta va llegando, son matados por

(292) P. Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, (Harper and Row, New York, Evanston, London, 1966) pp. 66, 89, 108, 109.

el retorno del invierno. Uno sufre debido a que la explosión de alegría y de expectativa creada por el "aperitivo" se ve frustrada por los poderes que reprimen al hombre. Una canción de protesta, escrita por un poeta brasileño expresa de manera estupenda como surge el sufrimiento de este sentido erótico de la vida.

Como dos y dos son cuatro
sé que la vida vale la pena
aunque el pan sea poco
y la libertad pequeña.
Como tus ojos son claros
y tu piel morena,
como es azul el océano
y la laguna serena,
como un tiempo de alegría
detrás del terror me espera.
Y la noche lleva al día
en su seno de azucena.
Como dos y dos son cuatro
sé que vivir vale la pena. (293)

La luz de los ojos, la piel bronceada, el azul del océano y la laguna calma, la noche que lleva al día en su regazo: este es el "aperitivo" que, en el presente de la "represión", del sufrimiento, de la falta de pan, de la carencia de libertad y el terror, crean un gusto erótico por la vida y el deseo de un futuro renovado de liberación. Es la permanencia de esta alegría, a pesar de todo sufrimiento, que hace permanecer viva la visión y

(293) Canción "Como Dois e Dois São Quatro" (Denoy de Oliveira e Ferreira Gular). "Como dois e dois são quatro sei que a vida vale a pena, embora o pão seja pouco e a liberdade pequena. Como tens olhos tão claros e a tua pele morena, como é azul o oceano e a lagoa serena, como um tempo de alegria por trás do terror me espera, e a noite carrega o dia no seu seio de azucena, como dois e dois são quatro sei que a vida vale a pena."

la esperanza de un nuevo tiempo de alegría. La dialéctica no está, pues, entre un presente totalmente negativo y que debe negarse como una totalidad, por un lado, y un futuro que elimina idealmente este sufrimiento, volviéndose así positivismo puro. Esto sería una nueva forma de docetismo que niega totalmente el presente por causa del futuro. El sufrimiento y la negación existen históricamente solamente *por causa de la liberación* de lo bueno y alegre que el mundo le presenta al hombre. "Uno puede creer en la resurrección y en el mundo nuevo solamente cuando uno ama la vida y el mundo tanto que sin ellos todo desaparecería" (294).

El mesianismo humanístico, al igual que el humanismo mesiánico, tiene definitivamente el cometido de la liberación del cuerpo. El cuerpo es donde comienza todo. Es en nombre del cuerpo que niega todo aquello que lo hace sufrir, todo lo que significa violencia, represión, todo lo que causa hambre y muerte. Es por causa del cuerpo que espera un nuevo futuro donde la represión sea aniquilada. Y es a través del cuerpo que planea liberar al hombre para el mundo y al mundo para el hombre. Es por causa del cuerpo que ha rechazado la religión. Feuerbach encontró necesario "desteologizar" la fe cristiana con el fin de recuperar el verdadero objeto del lenguaje religioso, el hombre. Y la eliminación de Dios significó básicamente la liberación del hombre del mundo no sensorial, del mundo de las ideas y de las realidades metafísicas, y su liberación para el mundo donde él tenía su verdadera existencia, el mundo de los sentidos y de la naturaleza. Las palabras con las cuales finaliza su libro *La Esencia del Cristianismo* son el resumen de su comprensión de lo que necesita el hombre para ser humano. "Por lo tanto dejad que el pan nos sea sagrado, dejad que el vino nos sea sagrado, y también dejad que el agua nos sea sagrada!"

(294) D. Bonhoeffer: *Op. cit.*, pg. 103.

Amen". (295) Proclama la libertad del hombre para la naturaleza y la libertad de la naturaleza para el hombre a través de la disolución de la religión. El mismo punto de vista en los escritos de *Nietzsche*. El ataca al cristianismo porque ve ahí la negación total de la vida de los sentidos del cuerpo, del mundo, todo por causa de Dios. El Cristianismo es un "odio contra todo lo humano, todo lo animal, material", "una repugnancia a todos los sentidos", un "temor a la felicidad y la alegría", un deseo de nada... que corre en contra de la vida, una repulsión contra todas las presuposiciones fundamentales de la vida" (296). El Cristianismo debe aniquilar al hombre con el fin de darle lugar a Dios. El ataque contra los poderes anti-cuerpo tiene una forma diferente en Marx. El enemigo es la propiedad privada. "La propiedad privada" dice Marx, "nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es *nuestro* solamente cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando lo consumimos, tomamos, usamos, o habitamos directamente etc., en resumen cuando lo *utilizamos* de alguna manera. Por esto *todos* los sentidos físicos e intelectuales han sido reemplazados por una simple alienación de *todos* estos sentidos; el sentido de la *posesión*" "Cuando más uno se priva de comer, beber, comprar libros, ir al teatro, o a comercios, y cuanto menos uno ame, piense, teorice, cante, pinte, esgrima, etc., más podrá ahorrar y su tesoro será *mayor*; tesoro que ni la polilla, ni el óxido corromperá: su *capital*. Cuanto menor uno es, menos uno expresa su vida, cuanto más uno *posee*, mayor será su vida alienada" (297). El dominio por el sentido de posesión es, por lo tanto, la alienación total de la vida, ya que re-

prime el sentido erótico de la vida y lo sublima a través del poder de posesión.

La pasión y visión de liberación humana del mesianismo humanístico y del humanismo mesiánico, convergen, pues, en un punto: ambas esperan la resurrección del cuerpo, la resurrección de la naturaleza, la eliminación de la represión, el triunfo del sentido erótico de la vida. Norman O. Brown resume muy bien el futuro anhelado:

"La pregunta que enfrenta la humanidad es la abolición de la represión, en el lenguaje tradicional cristiano, la resurrección del cuerpo, es un proyecto social, que se enfrenta a la humanidad como un todo, y se volverá un problema práctico y político cuando los estadistas del mundo sean llamados a proveer de felicidad y no de poder". (298)

Sería un error pensar que, aunque la represión del cuerpo y el temor a lo erótico puedan expresarse como una dimensión de la subjetividad, el proyecto social de resurrección del cuerpo podría alcanzarse a través de procesos terapéuticos de la psiquiatría o por cualquier otro proceso de liberación individual. No debemos olvidar que la represión asume formas políticas y económicas, como las estructuras y los poderes de represión. El problema, por lo tanto, no es solamente la subjetividad que está prisionera para la vida, sino más bien la articulación total de represión que hace imposible la expresión del sentido erótico de la vida, aún cuando el hombre sea subjetivamente libre para ello. Por esto es que Marx criticó a Feuerbach ácidamente, ya que él creía que el simple hecho de desenmascarar la ilusión subjetiva traería la liberación necesaria. La misma crítica podría ser dirigida contra Norman O. Brown.

Lo que es necesario, por lo tanto, es una praxis que libere a la sociedad de las estructuras de represión.

(295) L. Feuerbach: *Op. cit.*, pg. 278.

(296) F. Nietzsche, *Towards a Genealogy of morals*, in W. Kaufmann, *op. cit.*, p. 452.

(297) Erich Fromm, *Op. cit.*, pp. 132, 144.

(298) Norman O. Brown, *Op. cit.*, pp. 307, 317.

El humanismo mesiánico es hondamente conciente de este hecho. La liberación del sentido erótico de la vida es un don de la política mesiánica de liberación. Está, por lo tanto, restaurando al hombre solamente en tanto participa en la política de Dios a través del sufrimiento, la negación, la esperanza y la acción obediente.

La comunidad de la fe se encuentra en consecuencia en un conflicto permanente con el sentido erótico de la vida del conservador, ya que nunca ocurre "en el camino". Para el conservador, su gozo de la vida constituye el fin de la historia. Al beber de la vida elimina cuidadosamente de su copa todo lo que es amargo. Se vuelve incapaz de sufrir con aquellos que sufren. Su propio gozo lo emborracha y elimina todo el horizonte de sus preocupaciones. El desea por lo tanto, preservar y eliminar todo lo que amenaza su gozo de la vida. Es incapaz de ver que su propio gozo es a la vez una contradicción en el mundo y una causa de la contradicción del mundo. Es una contradicción en el mundo porque ignora voluntariamente los dolores de aquellos que son débiles y pobres. Es causa de contradicción del mundo porque con el fin de mantener el nivel de gozo de su sociedad, se justifica y se requiere la explotación y la opresión de aquellos de los cuales se puede sustraer más riqueza y más seguridad.

Su alegría da nacimiento pues, a estructuras de represión que destruyen el cuerpo del hombre o que hacen los bienes del mundo inaccesibles a él. El sentido erótico de la vida del conservador pierde su "espíritu", su carácter de "aperitivo", su orientación futura. Se vuelve un instrumento para su domesticación en vez de hacer que el hombre esté deseoso de introducir nuevas formas de libertad en el mundo. Engorda y es incapaz de movilizarse.

En el contexto de la política mesiánica de Dios el sentido erótico de la vida existe solamente mientras hace que el hombre permanezca abierto al futuro. Sí, la

vida está ahí para ser ingerida. Pero el hombre debe ingerirla con "hierbas amargas"; con sus lomos ceñidos, con sus sandalias puestas, y deberá ingerirla de prisa (299). El sabor amargo del sufrimiento jamás puede ser eliminado del "aperitivo", de modo que el hombre jamás queda satisfecho.

Mas el humanismo mesiánico tiene también una conciencia con el pecado opuesto de los revolucionarios. Debido a que el revolucionario cree que la eliminación y la represión y la restauración del sentido erótico de la vida dependen de los poderes del hombre sólo, encuentra pues necesario disciplinar su presente con el fin de juntar sus energías para la tarea de la liberación. Con el fin de destruir la represión que se le impone a la sociedad se ve en la necesidad de imponer una estructura similar de represión a su presente. El presente se pierde en sí mismo. Existe solamente por causa del futuro. Es un tiempo de transición. Un tiempo de ascetismo. El futuro es el tiempo de la liberación del sentido erótico de la vida de toda represión. No así el presente. El presente, se vuelve entonces lo absolutamente negativo. Y el futuro que será liberado por la acción revolucionaria, por el contrario, se torna absolutamente positivo. El presente, al igual que la metafísica y la religión que negaron el mundo por causa del cielo, es negado acá por causa del futuro. El hombre es absuelto de la inhumanidad y brutalidad del presente, es decir el tiempo de transición, el tiempo que no cuenta. Y el futuro, una vez que los revolucionarios lo hayan introducido, tiende a cerrarse, ya que se cree que es la presencia del "eschaton" (*). Es por esto que las revoluciones que fueron una vez portadoras de nuevas esperanzas pronto se vieron cristalizadas, rígidas, dogmáticas, pro-

(299) Cf. Ex. 12.8-11.

(*) N. del T.: voz griega que significa el fin de los tiempos.

vocando una resurrección verdadera de los pecados del conservadorismo. Por otro lado, si el proyecto de liberación por los poderes del hombre solo falla, el hombre no encuentra caminos para sobrevivir en presencia del cautiverio. La llama del gusto por la vida es apagada por la frustración y la amargura. En un estado de ánimo similar un poeta escribió el Salmo 137:

A orillas de los ríos de Babilonia
estábamos sentados y llorábamos,
al acordarnos de Sión;
en los álamos de la orilla colgamos nuestras liras...
Hija de Babel, devastadora!
Feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste
Feliz quien agarre y estrelle contra la roca
a tus pequeños.

Este es el canto de la ausencia del futuro, la ausencia de la alegría, del tiempo perdido, del tiempo de sufrimiento solamente. El tiempo del fin del hombre.

Aún más; la liberación del sentido erótico de la vida por los poderes del hombre sólo, implica que solamente aquellos que tienen el poder para actualizarlo, podrán poseer algo por lo cual esperar. Aquellos que son débiles, enfermos, ciegos, incapaces de disfrutar del sexo, aquellos que permanecen cautivos del temor del mundo, estos permanecen marginados, como anormales para los cuales el lenguaje del sentido erótico de la vida no puede tener significado alguno.

La nueva sociedad es, realmente un nuevo tipo de elitismo, la sociedad para los fuertes, los sanos y hermosos.

La comunidad de la fe, sin embargo, no encuentra el sentido erótico de la vida al final de la praxis de liberación sino en medio de ella. El hombre recibe el don del presente en el camino hacia un futuro nuevo, el tiempo del puro gozo, el tiempo que no existe por causa de ningún otro tiempo. Hay tiempo para descansar, tiem-

po de contemplación, de puro gozo. El hombre aprendió, de camino, a la Tierra Prometida, que hay un tiempo en el cual él debe detenerse, abdicar a toda intención de construir un futuro, dentro de una receptividad total y de un total abandono de cálculo. Su presente fue el don de Dios. El podía descansar porque la política de liberación no fue llevada a cabo por poder del hombre solamente, sino más bien por la pasión y la actividad de Dios. Por lo tanto, no sólo era posible descansar en el presente sin perder el futuro sino más bien era necesario descansar en el presente con el fin de no perder el futuro. Encontramos la misma cosa en el Nuevo Testamento. Aquél a quien se le reconoce como la presencia del futuro y que actúa con el fin de traer el futuro es exactamente Aquél que ordena la aceptación del presente en un abandono total y en una liberación de toda ansiedad:

No os acongojeis por vuestra vida,
Que habéis de comer o qué habéis de beber,
Ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir.
Mirad las aves del cielo...
Contemplad los lirios del campo...
No andéis pues acongojados por el día de mañana.
Buscad primero el reino de Dios y su justicia
y todas estas cosas se os darán por añadidura. (300)

El hombre, en el contexto de la política del Reino, descubre que el mundo entero yace abierto delante de él, como un don para su gozo. El hombre es así liberado para ser como un niño que toma el presente con una liberación total de toda ansiedad sobre el mañana. El hombre se libera para los casos simples de la vida, cosas que no llegarán a los titulares de los periódicos, cosas que no cambiarán al mundo. Libre para charlar, beber y comer, para permanecer inactivo en una pura contempla-

ción, para gozar del sexo, para jugar. Se le libera para el humor. El humor existe solamente cuando el hombre no se toma a sí mismo muy seriamente, cuando no está dominado por obsesiones mesiánicas respecto a su poder para crear la historia. Se encuentra libre para la broma, para el arte, para la contemplación de la naturaleza. El presente, debido a que la vida del hombre está asegurada por la política de Dios que hace que el presente se encuentre abierto al futuro, se libera para el hombre. Es realmente un don bueno que debe ser aceptado y gozado con acción de gracias.

El hombre se encuentra libre aún para vivir en cautiverio, sin perder el sentido erótico de la vida, debido a la frustración de un futuro que le cierra, o sin marearse por el erotismo, como compensación de la pérdida del futuro. Este, me parece, es el significado de la carta de Jeremías a los cautivos de Babilonia:

Construye casas y vive en ellas;
planta jardines y come su producto.
Toma esposas y ten hijos e hijas;
Toma esposas para vuestros hijos,
y da a tus hijas en matrimonio,
para que conciban hijos e hijas... (301)

¿Qué aviso más terrible podría el profeta darle a los revolucionarios? ¿Cómo podrían plantar árboles y esperar sus frutos? ¿Cómo podrían construir casas en la tierra del cautiverio y morar allí? Más aún, ¿cómo podrían esperar el nacimiento de sus nietos? El hecho, sin embargo, es que para el profeta aún el tiempo del cautiverio es el tiempo donde es posible permanecer humano, siempre y cuando uno no esté dominado por la amargura, la falta de esperanza y el sentido erótico de la vida, por un lado, o domesticado por las ollas de carne del cautiverio que crean al "esclavo feliz", el gozo

erótico de la vida que hace de la esperanza algo imposible. Uno permanece humano, en el cautiverio, solamente como un ser que "espera contra toda esperanza". Más esto es posible solamente dentro del contexto de confianza en la política de Dios que hace del tiempo del cautiverio el tiempo de preñez para un nuevo mañana, el tiempo al cual se le da "un futuro nuevo y una esperanza". (302). El hombre dentro de este contexto encuentra a la libertad desde la obsesión por la libertad (303). Aquí el proyecto social de resurrección del cuerpo cesa de ser una esperanza dada a aquellos que son fuertes y poseen la vida y se vuelve un proyecto universal de la resurrección de los muertos: la liberación universal del cuerpo por el sentido erótico de la vida ante un mundo que le ha sido dado al hombre para su gozo y felicidad.

(301) Jer. 29.5, 6.

(302) Jer. 29.11.

(303) Hoekendijk.

Empezamos estas reflexiones teológicas preguntando sobre la posibilidad de un lenguaje nuevo de la fe que pudiera expresar la visión y pasión por la liberación humana. Indicamos que la necesidad de este lenguaje deriva, por un lado, del cometido concreto de muchos cristianos en la tarea de hacer al hombre libre históricamente de los poderes que lo mantienen en cautiverio. Por otro lado, destacamos, que dentro de este proceso los cristianos se enfrentaban con el lenguaje del humanismo político, que critica radicalmente, sobre una buena base, cualquier lenguaje que hable de "theos", cualquier lenguaje teológico. Creemos honestamente que este encuentro nos da la ocasión para la muerte y la resurrección tanto del lenguaje de la fe como del lenguaje del humanismo político. Esto es lo que hemos intentado destacar en los capítulos anteriores.

Me parece que a esta altura es posible presentar un resumen de los elementos principales de este lenguaje nuevo de la fe que ha sido el objeto de nuestra exploración.

1. Es un *lenguaje histórico* totalmente. Sus verbos y sustantivos hablan al unísono de *la revelación como historia*. Sus *verbos* describen y se dirigen a la dialéctica política que creó en el pasado (y por lo tanto hacen la esperanza posible) el acontecimiento de la

liberación humana del cautiverio. Sus *sustantivos*, su tiempo, no se refieren a objetos metahistóricos.

Por el contrario, tienen solidez, color, olor y forma de cosas terrenales. Se refieren al buen mundo que, como el *don* de la dialéctica de la liberación, está penetrado, es recreado y resurrecto una y otra vez por la actividad de la libertad. Hablan de los sufrimientos, alegrías y esperanzas del hombre. Es, por lo tanto, un lenguaje humano que rechaza todo lo que no se refiere al mundo del hombre y que incorpora en su universo discursivo todo lo que se refiere al mundo del hombre y a la esperanza de la liberación. Citando a Feuerbach: "el lenguaje de la fe repudia incondicionalmente la especulación *absoluta*, inmaterial y auto-suficiente, aquella especulación que extraiga su material de adentro". Aquellos que hablen este lenguaje difieren totalmente de aquellos "que se arrancan los ojos con el fin de ver mejor"; ya que su manera de hablar requiere "los sentidos, especialmente la vista"; encuentra sus "ideas en los materiales que se pueden asignar solamente a través de la actividad de los sentidos". No "genera al objeto del pensamiento, sino al pensamiento del objeto". Sus "ideas" no son entidades autosuficientes; son solamente "la fe en un futuro histórico" (304). No extrae, por lo tanto, su alimento y fuerza de los vacíos, bordes y rincones de la vida humana. La palabra "Dios" no constituye pues, un "vacío que detiene nuestro conocimiento incompleto" (305). Si este fuera el caso, el lenguaje teológico sería como un parásito cuya fuerza sería directamente proporcional a su habilidad para explotar la debilidad del hombre. Donde el hombre se halla atormentado por la culpa, ahí hablará de perdón; donde el hombre tema a la muerte, ahí pronunciará la palabra de vida; donde el hombre desespera, ahí hablará

de "esperanza". No hay manera de defender este lenguaje contra la acusación de Freud por la cual él declara que no existe nada más que "deseo-realización" (306). El lenguaje de la fe, como un lenguaje determinado por y para la historia, no habla de un reino metahistórico, meta-terreno, donde las esperanzas son realizadas y los sufrimientos llegan a su término. Permanece histórico de vez en vez, tanto en su verbo como en su sustantivo, y es dentro de este contexto y contenido histórico y terrenal que habla de la realidad y posibilidad de liberación humana, de la realidad y posibilidad de la libertad de por vida.

2. El hecho que la *intención* de este lenguaje sea la liberación humana indica que el lenguaje, como tal, tiene solamente una importancia *secundaria*. El elemento primario del cual surge y al cual se dirige es la política permanente de libertad dentro de la cual se hallan la libertad para el futuro y la libertad para la vida. Tiene una importancia *profética* radical. Cuando los profetas dijeron "Así dijo el Señor" estaban simplemente "explicando la intención y el significado de Dios en los acontecimientos de su tiempo" (307). El hombre encuentra su humanidad dentro y a partir de los acontecimientos cargados con las dinámicas liberadoras de libertad. Los acontecimientos históricos, por lo tanto, fueron aquellos que constituyeron la revelación y el poder de la voluntad de Dios. "La Palabra no nos *aleja* de la historia, sino que nos lleva a la historia y a la participación responsable *dentro* de la historia" (308). El lenguaje es pues nada más y nada menos que una *nota al pie* de los acontecimientos que, en cualquier momento específico, fueron proveedores del *vector* y de la

(304) L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. XXXIV.

(305) D. Bonhoeffer, *Op. cit.*, p. 190.

(306) S. Freud, *The Future of an Illusion*, Doubleday and Co. Garden City, New York, 1961, pp. 47-49, 69-71.

(307) G. E. Wright, *God who Acts*, *op. cit.*, p. 83.

(308) *Ibid.*, p. 197.

presión de las posibilidades de liberación humana en medio de la historia. No media, por lo tanto, una realidad trascendental al hombre sino que provee más bien, de una lectura radical, de los "periódicos de noticias", invitando así, no obligando al hombre a una participación responsable en el campo de la historia. Esta función de nota al pie, secundaria, del lenguaje es de suma importancia para nuestra comprensión de cómo el pasado, presente y futuro están articulados en su universo discursivo.

a. El pasado trae a la memoria de la comunidad de fe aquello que fue una vez llevado a cabo por la política de liberación. Minear comenta, que "cuando el profeta miró hacia atrás", "la historia del pasado se volvió una *parábola* y un signo de propósito *continuo de Dios*" (309). *Recordar el pasado* es, por lo tanto, *ver lo que es posible en el presente*, desde la perspectiva del movimiento continuo de libertad. El hombre es, por lo tanto, enviado nuevamente a su presente, enfrentado con la provisionalidad de los poderes que hacen que el hombre permanezca aún cautivo, y el futuro en consecuencia, se abre a la esperanza. El pasado, por lo tanto, no constituye jamás una pantalla. No provee de ninguna excusa para el lenguaje fotoeléctrico que tiene el propósito de mantener al pasado vivo en el presente, como si esto fuera posible. Debido a que la memoria de la comunidad de fe *recuerda un pasado de libertad*, esto hace que la comunidad se *libere del pasado*. La libertad de la que su pasado habla no puede haber sido agotada por éste, de lo contrario no sería ya libertad en el presente. Permanece como el FACTOR de la historia. Kroner observa que "el pasado está siempre mediado; no constituye más, la vida, sino solamente

la imagen de la vida pasada" (310). El pasado, cuando era el presente, *era* el campo de la política de liberación. Pero una vez que se volvió pasado, no puede ya contener la libertad. El pasado yace terminado, definitivamente más allá del alcance de la libertad que es la *presencia del futuro* en un tiempo que es ahora el presente. El lenguaje de la comunidad de fe *ignora, por lo tanto, totalmente el problema de como volverse contemporáneo con el tiempo realizado de la revelación pasada*. Ignora a la vez, el problema y la posibilidad de "transtemporalización", que ha sido tan central para la teología protestante. La contemporaneidad no puede ser un problema para un lenguaje que habla de Dios como *presencia del futuro*.

b. Moltmann observa, "Recordar la promesa emitida en otro tiempo, significa preguntar por el futuro en el pasado". La memoria de la comunidad de fe es por lo tanto, "futurizante". Es obvio que la capacidad de esperar por el futuro no es un monopolio de la comunidad de fe. El poder de proyectar es intrínseco de la voluntad. Es una expresión intrínseca del "espíritu" del hombre. Este poder de trascendencia sobre el alcance hipnotizador de los hechos dados del presente, sin embargo, no puede ser nada más que "un desecho de realización o la fuente de planes dogmáticos utópicos de una sociedad perfecta. El poder de proyectar, para el lenguaje de fe, es controlado por la memoria de las dialécticas históricas de liberación. Es el lenguaje de la esperanza, como aquello que es posible a la historia y su futuro. El futuro y la esperanza de la que habla permanecen, por lo tanto, radicalmente históricos. La esperanza, al igual que la memoria constituye la pro-

(309) P. Minear. Op. cit., p. 216.

(310) Citado por Minear, op. cit., pg. 60, del libro de R. Kroner: *How do We Know God?*

fecia al revés, es la memoria proyectada en el futuro. (311).

e. El pasado y el futuro no se erigen, sin embargo, como dimensiones abstractas del tiempo. Son *recordadas y esperadas respectivamente de y por causa de un presente histórico concreto*. Es solamente cuando el hombre siente el dolor y las contradicciones del presente y está comprometido con su liberación, que su pasado adquiere la determinación por-*causa-del-presente* y le trae, pues, una dimensión nueva de negación y una nueva posibilidad de esperanza. Es solamente dentro del tema que se inserta en su presente que el "pasado y el futuro están unificados dentro de una misma fragua de vida, con sus ataduras, sus lealtades de hombre a hombre". (312). El presente es el momento en el cual el hombre está vivo, sufre y siente la alegría. Es la ocasión donde la negación y la esperanza pueden volverse historia a través de la acción obediente del hombre. Las penas y las alegrías del presente son así los elementos que hacen permanecer al pasado abierto, no permitiéndole jamás ser una pantalla, y que fuerzan al hombre a esperar por un nuevo futuro. La unión del pasado y del futuro, ocurre, por lo tanto, en y a través de *la inteligencia comprometida* que posee como punto de referencia permanente a las condiciones históricas concretas del presente, como aquello por cuya causa se emprende el proceso del pensamiento en su totalidad. Nietzsche observa que "el veredicto del pasado es siempre un oráculo". Sin embargo, "solamente como arquitectos del futuro, como conocedores del presente lo entenderá Ud.". Por lo tan-

(311) ...El pasado, dentro del punto de vista cristiano y hebreo, es una promesa para el futuro; en consecuencia, la interpretación del pecado se vuelve una profecía al revés. K. Lowith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964, p. 6.

(312) F. Kaufmann, *Philosophy and Phenomenological Research*, March, 1944, vol. IV, p. 296.

to, los actos de recuerdo y de esperanza que determinan a una comunidad de fe, no poseen realidad alguna en sí mismos sino en el compromiso con la política activa de liberación que constituye la situación y condición de inteligibilidad teológica, es decir, la situación y condición dentro de las cuales se puede hablar el lenguaje.

3. Cuando la comunidad de fe habla, expresa una experiencia histórica en que ningún presente es definitivo. Su *inteligencia comprometida* sufre con las penas del presente, que indica el elemento no verdadero en él.

Cuando recuerda, se enfrenta con la Historia de la política de liberación, la que, para poder liberar los bienes del presente en un futuro renovado de aquello que hoy los reprime, debe ser negativa. Este recuerdo, aunque no crea una actitud crítica con respecto al presente (la cual sólo deriva de la inserción personal en sus dolores) informa tanto esta actitud crítica con respecto al presente como la esperanza de un futuro nuevo. La presencia de los poderes represivos y negativos de la política de preservación indica que, aunque la revelación es historia, la historia no es revelación. No es un proceso divino. Por lo tanto el lenguaje de la comunidad de la fe no explica ni interpreta el enigma de la historia desde la posición estratégica de un punto de referencia trascendental. No transforma "los hechos en valores" (313). Por el contrario, expresa la negación y esperanza permanente que relativizan y desaceralizan cada presente.

Si el lenguaje de la comunidad de fe es, por un lado totalmente histórico, pero por otro lado, no se refiere a la historia como un proceso divino, entonces es un lenguaje que expresa un mundo secular. Un mundo secular significa dos cosas. Primero, es totalmente histórico.

(313) Citado por P. Minear. Op. cit., p. 203.

No busca puntos de referencia ni valores meta-históricos para organizarse. No "busca primero detrás de las estrellas para encontrarle un sentido al mundo". Se mueve dentro del horizonte de la historia. El lenguaje de la comunidad de la fe expresa el coraje y la determinación del hombre de permanecer histórico. Y segundo, es un mundo experimental, un mundo sin cordón umbilical, un mundo que deja atrás las posibilidades que son negadas y marcha hacia horizontes todavía abiertos. Vive en una eliminación constante de absolutos porque todos ellos son ídolos. El lenguaje de la comunidad de fe, es por tanto *secular* y *secularizante*. Su contenido secularizador deriva de la dirección secularizante del vector de la política de Dios. Únicamente permaneciendo secular cada nuevo mañana será un nuevo punto de partida, un experimento permanente, una constante exploración de nuevas posibilidades.

El lenguaje de la comunidad de la fe, por lo tanto, expresivo de una historia en proceso constante de secularización, no apunta a ningún carozo eterno y absoluto en el centro de la historia. Es un lenguaje que flota en el flujo siempre cambiante de la historia. Nos podríamos preguntar si este lenguaje no expresa en realidad el fin del hombre. ¿No necesita el hombre un atisbo de eternidad y estabilidad para poder sobrevivir? ¿No necesita la experiencia emocional con el "Totalmente Otro", con el "Eterno Presente", o el conocimiento de verdades absolutas para no ser tragado por la temporalidad? La respuesta que ofrece el lenguaje de la comunidad de fe es que el presente permanente y eterno, lo absoluto en el tiempo, son los verdaderos enemigos del hombre que destruyen su "espíritu". La trascendencia en medio de la vida se forma justamente en la relativización constante del presente que lo abre para las posibilidades ahora reprimidas. La trascendencia triunfa cuando desaparecen todos los absolutos y cuando el hombre debe vivir en la "santa inseguridad"

de un mundo totalmente secular. Pero la secularización no quiere decir profanidad. Un mundo profano es un mundo vacío de trascendencia, separado y opuesto a ella. Cuando esto sucede el hombre no puede nunca contemporizar con su mundo y aceptarlo en su hogar. Sin embargo, en el contexto de la política de Dios, el mundo es secular por causa del ímpetu secularizador de la libertad en él. La secularización es así la creación positiva de la política de liberación. La dialéctica de la política de liberación y el mundo secular marchan entonces paralelos. En consecuencia, el hombre queda libre de la preocupación por los absolutos, por la religión, por lo inamovible y libre para vivir como un experimento permanente. Por esto el lenguaje de la comunidad de la fe está en lucha constante con el *secularismo*. El secularismo no es más que un cambio de ídolos: el abandono de absolutos metafísicos, religiosos y eclesiásticos y la adopción de absolutos históricos. Leszek Kolakowski describe esta absolutización de la historia en el ensayo "El sacerdote y el bufón":

"Una lluvia de dioses cae desde el cielo sobre los ritos funerarios del único Dios que se sobrevivió a sí mismo. Los ateos tienen sus santos y los blasfemos construyen capillas".

Este "deseo de absoluto" crea el "*sacerdote secular*" que absolutiza un nuevo orden o situación histórica. Da lugar al "sacerdocio" como categoría histórica y política. "El sacerdocio no es meramente el culto del pasado visto con ojos contemporáneos", comenta Kolakowski, "sino la supervivencia del pasado en su forma incambiada. No es sólo una cierta actitud intelectual con respecto al mundo, sino, en realidad, una forma de existencia del mundo: una continuación, de hecho, de una realidad que ya no existe" (314). Los ídolos históricos

(314) Leszek Kolakowski, "The Priest and the Jester"

no dejan de ser ídolos por el hecho de ser históricos. Su carácter de tales deriva de su poder de impedir el futuro, de transformar una cierta expresión histórica en el ombligo del mundo. Son ídolos porque constituyen la presencia del pasado que impide que el futuro o lo nuevo tomen forma en la historia.

En consecuencia, el lenguaje de la comunidad de fe es "iconoclasta" por naturaleza. Comparte la filosofía del bufón propuesta por Kolakowski no sólo por "la actitud de vigilancia negativa ante cualquier absoluto", sino también por su "humor", que desacraliza por el ridículo las pretensiones cómicas de los "sacerdotes" (315). Y los que hablan el lenguaje de la fe con el espíritu del bufón no deben olvidar que no hay humor si no se está dispuesto a reírse a costillas propias... El carácter iconoclasta, subversivo, y humorístico surge, sin embargo, de la participación del sujeto o la comunidad que lo hablan en la política activa que expresa la pasión y la visión de la liberación humana. Mantiene su carácter secundario, su calidad de acotación, su referencia permanente a la "praxis" que introduce en la historia una nueva posibilidad de vida humana.

4. En consecuencia, el lenguaje de la comunidad de fe es una expresión de la imaginación. No es puramente descriptivo. Un lenguaje puramente descriptivo transforma los hechos en valores. La imaginación, al rechazar el límite de los hechos, expresa la trascendencia de la razón sobre lo dado. La imaginación es una forma de crítica de lo que existe, una expresión de negación, una función de la razón que depende del "espíritu" del hombre, de su poder de moverse más allá del mundo cerrado de los hechos. Un lenguaje puramente des-

criptivo sólo puede nombrar las cosas presentes y por lo tanto las fija como límite para la libertad del hombre. Un lenguaje creado por la imaginación es capaz de "nombrar las cosas ausentes" y cuando lo hace rompe el embrujo de las cosas presentes.

Sin embargo, tanto el científico como el humanista político podrían preguntar si este lenguaje de la imaginación no es una forma de alienación. Pueden objetar que no se puede probar científicamente la verdad de este lenguaje. Todo indica que no es verificable, que no se puede falsear y que por lo tanto carece de significado; es una especie de ficcionismo que no se interesa por enfrentarse con los hechos tal cual son. Podría ser cierto. En todo compromiso histórico con una realidad ausente hay un riesgo incluido. Pero permítaseme preguntar: ¿No es a través del riesgo por algo todavía ausente que el lenguaje de la ciencia es capaz de abrir nuevos caminos hacia el futuro? ¿No opera acaso en forma similar en muchos aspectos a la del lenguaje de la fe? Thomas S. Kuhn indica en su libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (316), que es un error creer que el descubrimiento científico se produce por un simple proceso de acumulación de hechos descritos objetivamente sin la ayuda de la imaginación. Kuhn sugiere que el juego de la ciencia es como armar un rompecabezas gigantesco, sin tener de antemano el esquema del resultado final. El ir componiendo las piezas es posible sólo porque la imaginación, partiendo de algunas pistas ofrecidas por algunas piezas aisladas, es capaz de sugerir un esquema operativo, un paradigma, que ofrece por un rato, las reglas para todo el juego. Las teorías científicas no se forman sumando simplemente los hechos, sino más bien por un salto creador de la imaginación que sugiere un esquema posible para las muchas

in María Kunciewicz (ed). *The Modern Polish Mind* (Grosset & Dunlap, N. Y., 1963) p. 306.

(315) *Ibid* p. 326.

(316) Thomas S. Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1966.

piezas todavía desparramadas. Al principio, por lo tanto, el científico no tiene ninguna garantía real de que su manera de adivinar es la correcta. Espera, cree. No avanza con la prueba objetiva para apoyarse. *La verificación por tanto, aún para la ciencia, no se encuentra en el pasado sino en el futuro.* Unicamente cuando el científico es capaz de tomar el riesgo de la confianza en su imaginación, y de proceder "como si" el modelo provisto por ella fuera verdadero, puede verificar que su paradigma es adecuado. Después de proceder durante un tiempo con un cierto paradigma el científico descubrirá que muchas piezas no calzan en el cuadro. De acuerdo con su paradigma, estas piezas son "anomalías". Debe entonces poner a trabajar su imaginación para intentar encontrar un nuevo paradigma que integre al mismo tiempo los logros anteriores y abra el camino para nuevos hallazgos. La ciencia no avanza, pues, simplemente sumando hechos. Se requiere imaginación. Pero la imaginación no se desboca, sin límites. Funciona únicamente cuando toma con absoluta seriedad las pistas que ofrecen los hechos.

La imaginación en el lenguaje de la fe, funciona de manera semejante. Ofrece paradigmas que se supone han de abrir el camino hacia el futuro. Puesto que su objeto es el futuro, igual que en la ciencia, sólo el futuro es el campo de verificación. La diferencia entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje de la fe no radica en el hecho de que uno puede ser probado y el otro no, sino en el hecho que la ciencia se verifica por el poder de su lenguaje para componer las piezas del juego. Opera exclusivamente dentro de los límites de lo dado. El lenguaje de la fe, por el contrario, es *radicalmente crítico*. No acepta los hechos como valores. *Quiero destruir los hechos que esclavizan al hombre y crear nuevos hechos, ahora ausentes, que podrían liberar al hombre. Mientras que la razón científica sólo describe, la razón teológica quiere crear.* La verificación del lenguaje

de la comunidad de fe está relacionado con la capacidad de ésta para hacer libre al hombre para la vida, para el futuro, libre para negar lo viejo y crear lo nuevo, para permanecer libre en oposición a la falsedad de los hechos que impiden la libertad. Sin embargo, tal como sucedió con el lenguaje de la ciencia, esta función es posible únicamente cuando la imaginación permanece injertada en los hechos como *inteligencia comprometida* (intelligence engagée). Sólo cuando la imaginación permanece injertada en los hechos, la esperanza es capaz de pensar, permanece como una expresión de lo que le es posible a la historia. La transformación de la historia, de acuerdo con la esperanza, es posible así, únicamente, cuando la imaginación permanece fiel a la tierra, a las condiciones concretas objetivas y subjetivas del presente histórico.

El carácter histórico del lenguaje de la fe y su posibilidad de ser verificado significa, necesariamente que puede ser *falsado*. Hay situaciones históricas que podrían probar que leímos y entendimos mal las posibilidades de la historia y, en consecuencia, que nuestra evaluación de las condiciones y el poder para la liberación humana es totalmente erróneo. El campo de verificación y los criterios de *falseabilidad* se relacionan con la libertad del hombre para la historia y la libertad de la historia para el hombre. Si la historia se cierra definitivamente para el hombre o el hombre para el futuro, si la represión se convierte en el hecho definitivo y la domesticación en la determinación definitiva de la subjetividad del hombre podemos decir que ya no se puede hablar más el lenguaje de la libertad.

El lenguaje de la libertad, por tanto, corre siempre el riesgo de perderse. Pero ésta es la única manera de ser fieles a nuestra condición de seres humanos, y al riesgo inevitable en la aventura de la fe.

PROLOGO, José Míguez Bonino	1
<i>Introducción</i>	1
EN BUSQUEDA DE LA LIBERTAD	3
Una conciencia en procura de la libertad: el humanismo político	5
La conciencia del humanismo político y su crítica del lenguaje del "tecnologismo"	25
a) El sistema tecnológico y la destrucción de la negación	
b) El sistema tecnológico y el fin de la esperanza	
c) El sistema tecnológico y la domesticación de la acción	
El lenguaje del humanismo político como una crítica al lenguaje teológico	41
a) El lenguaje existencialista: "La verdad desde un punto de vista subjetivo"	
b) El paradigma Barthiano: Del No de la "krisis" al SI de la elección	
c) El lenguaje de la "teología de la Esperanza": de un pasado rechazado a un futuro ofrecido	
Hacia un lenguaje nuevo	103

LA VOCACION DE LA LIBERTAD	111
LA HISTORICIDAD DE LA LIBERTAD	127
El lenguaje del mesianismo humanístico: la humanización como tarea	129
El lenguaje del mesianismo humanístico: la humanización como don	133
a) Un lenguaje histórico	
b) Un lenguaje de Libertad	
c) El lenguaje del humanismo	
LAS DIALECTICAS DE LA LIBERTAD	153
Lo negativo de la historia: la política que impide el nuevo futuro	163
La negación de lo negativo: el Dios sufriente	175
La política de liberación: los horizontes históricos se abren a lo positivo	187
EL DON DE LA LIBERTAD: LA LIBERTAD PARA LA VIDA DEL HOMBRE	201
La libertad del hombre para el futuro	207
La libertad del hombre para el presente	223
LA TEOLOGIA COMO LENGUAJE DE LIBERTAD	243