

CONTROVERSIA EN TORNO AL FUTURO DEL HOMBRE

RESPUESTA A ROGER GARAUDY

El artículo de GARAUDY, que acabamos de presentar, está en la línea de su ponencia de 1965, tenida en Salzburg con ocasión del encuentro entre cristianos y marxistas organizado por la Paulus-Gesellschaft. La respuesta cristiana corrió a cargo del teólogo J.B. METZ (1), y fue recogida en su tiempo por nuestra Revista: FUTURO Y «MAS ALLA»: ¿DIRECCIONES OPUESTAS? Cfr. Selecciones de Teología 5(1966) 141-146. Nos remitimos, pues, a ella como primer elemento de respuesta al precedente artículo de GARAUDY. A su vez, la revista en que éste ha aparecido incluye, junto a él, otro escrito de METZ, que está en la línea también -- completándola-- de la condensación a que acabamos de referirnos. Aunque independiente de ella, la presente condensación la supone. Ofrecemos, en fin, y a continuación, otro artículo del mismo METZ. Publicado con anterioridad a la presente respuesta a GARAUDY, tiene indudable afinidad con ella, completándola en cierto modo, desde una perspectiva intraeclesial. Servirá, así, de colofón al diálogo entre marxismo y cristianismo que encuadra estas páginas.

The controversy about the future of Man. An answer to Roger Garaudy, Journal of Ecumenical Studies, 4 (1967) 223-234

El verdadero diálogo -y hemos de agradecer a Garaudy que lo recalque- no puede reducirse a un compromiso superficial. Las objeciones mutuas más bien han de llevarnos a la propia autocrítica, en un verdadero intercambio de recíprocas aportaciones. Los cristianos, en concreto, hemos de reflexionar teológicamente, teniendo en cuenta la palabra del otro. Así, a partir de la misma Palabra de Dios, podremos escucharla de nuevo para mantener en su más pura verdad el mensaje cristiano.

¿Alienación y mito en el cristianismo?

Reconoce Garaudy la decisiva contribución del cristianismo en pro de la humanización del hombre. Pero le acusa, al mismo tiempo, de haber contribuido en igual medida a una peligrosa *alienación* de la existencia humana. El cristianismo -nos dice, según la clásica crítica marxista de la religión- es la experiencia de un hecho: el hombre no puede soportar el infinito interrogante que él mismo es, ni el ímpetu que nace en él de una inquietud sin fin. Inconscientemente, busca el hombre la respuesta -que le tranquilice- fuera de la historia: hipostatiza sus interrogantes en una deidad y objetiva sus deseos en un cielo trascendente.

Este proceso de alienación lleva a la elaboración del *mito*, en el sentido peyorativo del término. Y es indudable que el mito puede surgir de una psicosis de respuestas, cuando - desde nuestro punto de vista- no tenemos nada que responder.

El mito, entonces, puede ocultarnos la tarea de la realización histórica de nuestra existencia, impidiéndonos buscar una respuesta en la historia. No pocas veces ha corrido peligro el cristianismo de atraerse la sospecha de semejante mitologización, debido a

una supuesta exuberancia de respuestas y a una falta de verdaderas y angustiosas preguntas.

Pero el cristianismo no mantiene, actualmente, una mirada ingenua y carente de crítica con respecto a la religión y al posible peligro de elaborar mitos. Por lo demás, la trascendencia que el cristianismo afirma no puede reducirse a un simple proceso de mitificación.

TRASCENDENCIA CRISTIANA Y COMPROMISO CON EL MUNDO

Comparemos la concepción marxista de un Dios que hipostatiza los deseos fallidos del hombre, con el Dios testimoniado por la Biblia.

El Dios de la Biblia, como liberación del hombre

Recojamos tan sólo una línea de revelación, la del capítulo tercero del Éxodo. En él, Dios se manifiesta a Moisés: *Yo soy el que soy*; y le envía a decir a los hijos de Israel: *"Yo soy" me manda a vosotros* (Ex 3,14). Y este Dios visita a su pueblo, para decidir su futuro, liberándolo de Egipto, y anunciándole algo verdaderamente nuevo (ib. 16-17).

Ciertamente, Dios se manifiesta aquí como nuestro futuro; pero sólo como *nuestro* futuro, en la medida en que se pertenece *a sí mismo*¹. El Dios de la Biblia, pues, está fundado en sí mismo: no es meramente algo correlativo a nuestros deseos. Y se define, además, como el libre "poder de nuestro futuro", no como el "Dios por encima de, nosotros", al modo como lo experimenta una posible autoproyección humana fuera de la historia. No es, por tanto, un peligro para la *iniciativa histórica* del hombre, sino precisamente quien nos *libera* de lo que impedía tal iniciativa. Y nos libera, también precisamente, porque desborda nuestras propias posibilidades; porque, disponiendo de nuestro futuro, nos llama más allá de nosotros mismos.

Este ser llamados más allá de nosotros mismos es el carácter que define -también para Garaudy- el destino del hombre. El Dios bíblico, pues, no se opone a ello, sino que se nos presenta como su fundamentación. Y, abriéndonos, así, a lo *nuevo*, a lo *aún no* realizado - tampoco puede decirse, con Bloch, que nos encierre en la "melancolía de lo cumplido". Liberándonos, en efecto, hacia esto nuevo, posibilita nuestra existencia histórica y nuestra libertad, en un mundo que marcha también hacia lo nuevo.

Ahora bien: esto *nuevo* lo ofrece Dios al hombre incluso como *promesa* (Éx 3,17.20-21). Y la *fe* en ésta promesa crea en el hombre una actitud revolucionaria ante el mundo: se toma conciencia de que lo absolutamente nuevo no es mera prolongación evolutiva de las posibilidades del hombre, sino aquel imposible (ib. 19: el rey, de Egipto no les dejará partir) que se hace, *por la fe en la promesa*, objeto de *esperanza*, y -- arrancándonos del presente cerrado- nos abre a la lucha histórica.

Iniciativa histórica y esperanza

El marxismo -que Garaudy define como afirmación de la iniciativa histórica, con un constante deseo de lo nuevo y la primacía de lo futuro-, ¿no se funda, de algún modo, en esta concepción bíblica del mundo y del hombre? No es que pretendamos coger al marxismo por la espalda, pero sí que podemos preguntar: una *fe en la promesa*, ¿es una *alienación*, un encubrir nuestra incurable exigencia de búsqueda, un *mito* que convierte en respuesta lo que en nosotros sólo es pregunta? ¿No es, más bien, el principio que hace más intensa precisamente esta búsqueda humana?

Porque, ¿cómo puede transformarse la simple búsqueda humana en una exigencia histórica, si no va guiada por una promesa, si no es alentada por la esperanza? ¿Cómo es que el solo ímpetu de búsqueda se convierte en fuerza revolucionaria, en vez de quedarse en la pura especulación o en la contemplación? ¿No es sólo en virtud de la esperanza que anida en el corazón de nuestra búsqueda?

Ahora bien: la esperanza encierra un *plus* de seguridad y de imaginación histórica. Y ninguna crítica de la religión o del mito podrá anularlo. Porque la historia misma no podemos anularla, y ésta sólo puede moverse en virtud de la esperanza.

La esperanza cristiana como exigencia y revolución

El dilema establecido por Garaudy entre expectación pasiva y lucha -o, lo que es lo mismo, entre *fe en la promesa* y exigencia de *acción*, entre *escatología* cristiana y transformación *revolucionaria* del mundo- no debería plantearse a ningún cristiano. Ya que la esperanza cristiana -basada en la Cruz- jamás podrá realizarse en mera expectación pasiva. El futuro del mundo -fundado en la Cruz de Cristo, y hacia el cual tiende dicha esperanza- es algo siempre *por venir y todavía no* realizado. La esperanza es, esencialmente, creadora y combativa: ha de autorrealizarse aguardando y luchando.

La fe, en el NT, es una victoria no sólo sobre nosotros mismos, sino sobre el mundo; es decir, una victoria que conquista el mundo. El imperativo de esta fe -*noli conformari huic saeculo*- "significa no sólo la transformación de sí mismo, sino también la transformación - por medio del esfuerzo y de una expectación creadora- de *este* mundo, en el que hemos de realizar nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor" (Moltmann). La comunidad cristiana neotestamentaria se caracterizaba simultáneamente por la expectación inmediata del fin del mundo y por el esfuerzo de su tarea misionera universal: era una comunidad de espera y de misión, mejor dicho, de espera *en* misión, una espera activa, transformadora del mundo. La esperanza próxima del Reino no paralizaba a los cristianos, sino que más bien los liberaba para desafiar al mundo. Jesús no era, para ellos, un sabio que hubiera dado una interpretación teórica del mundo, sino un revolucionario que actuó y sufrió en conflicto con el orden social establecido. Por eso, no pedía admiradores de su obra, sino seguidores al servicio de su misión: la de transformar el mundo.

El reino anunciado no es algo existente y ya hecho, aunque oculto, que debamos conocer. La ciudad de Dios escatológica está haciéndose. Nosotros somos los constructores -en esperanza-, y no meramente intérpretes técnicos, de un futuro que depende sólo del poder de Dios. El cristiano es un *colaborador* del nuevo mundo de paz

y justicia universales. La *ortodoxia* de su fe debe probarse continuamente en la *orto-praxis* de su acción en el mundo, orientada hacia lo escatológico: "el que obra la verdad viene a la luz para que sus obras sean manifestadas, pues están hechas en Dios" (Jn 3,21). Y esta verdad ha de estar en el mundo, gracias a las nuevas condiciones creadas en él por el cristiano.

El fin de los tiempos, para el cristiano, no es un presente de *lo último*, en el que la pasión del futuro se ha transformado en una representación a-temporal y a-mundana de una eternidad individual; no es tampoco una espera pasiva de lo escatológico, que convierte este mundo y su tiempo en una especie de sala de espera, donde el hombre está sentado - sin comprometerse- y aburrido, hasta que Dios abra la puerta del despacho. El sentido cristiano de lo escatológico comporta una combatividad productiva. La esperanza cristiana nos ofrece "no sólo algo para beber, sino también algo para cocinar" (Bloch). Fe escatológica y compromiso temporal se incluyen mutuamente.

La Iglesia, sin embargo, ¿ha hecho creíble a los hombres que la *promesa* -recibida de Dios-, por la que lucha, y la *esperanza* -fundada en ella-, de la que da testimonio, no son para la Iglesia misma, sino para el Reino de Dios, entendido como futuro del mundo? (Cfr. 2 Pe 3,13) ¿Se ha comprometido a fondo la Iglesia en esta promesa, en la promesa del Sermón del Monte, que la hace una Iglesia de *los pobres*?

Ni sólo el progreso, e incluso contra él...

Las promesas de Cristo son ciertamente incentivo de nuestra lucha por el futuro. Pero, al mismo tiempo, son como espina clavada en esta misma lucha. El esfuerzo cristiano, en efecto, no es un militante y simplista optimismo de este mundo; antes bien, deberá muchas veces oponerse a él y resistírsele, en nombre de la humanidad injustamente oprimida: A la luz del escándalo de la Cruz, la fe cristiana en la promesa nunca podrá convertirse en mera paráfrasis ideológica de la conciencia moderna del progreso; no podrá canonizar simplemente el progreso técnico, económico y social, por el que justamente hemos abogado. Nuestra fe será siempre la expresión de una combativa *esperanza contra toda esperanza*. Por eso es, esencialmente, in-temporal: no como la entienden los conservadores y los pesimistas (como a-temporal), sino en un sentido dinámico: nuestro progreso hacia el futuro tiene una tarea y una fuerza liberadoras; nuestra fe en la promesa contiene un poder crítico y liberador, que desvirtualiza incesantemente una falsa conciencia de progreso.

Esta fe en la promesa no debe convertirse en una ideología del futuro. Los cristianos no pretendemos conocer el futuro, perseguido por la humanidad, mejor que los marxistas; en realidad, lo conocemos menos, pero somos capaces de afrontar esta pobreza de nuestro conocimiento: "Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, *pero sin saber a dónde iba*" (Heb 11,8). Por eso, la fe en la promesa lleva consigo una *teología negativa* sobre el futuro.

Bajo esta luz, la idea del "hombre total" -con la que Garaudy caracteriza el concepto marxista del futuro- me parece una abstracción y una exigencia desorbitada en esta búsqueda del futuro. Ya que toda visión del futuro como humanidad perfecta y autónoma se vuelve fatalmente en contra del mismo hombre. ¿No experimentamos

sensiblemente cómo la *hominización* técnica del mundo que hemos planeado -con la progresiva transformación de sus posibilidades en realidades- no significa claramente, ni mucho menos, la *humanización* creciente de este mundo? (El peligroso engaño del marxismo, ¿no está precisamente en el intento de hacer paralelos estos dos procesos?). Sabemos demasiado bien que nosotros mismos, hombres de un mundo *hominizado* al máximo, preguntamos siempre por lo *humano* que aún nos falta...

Trascendencia cristiana, persona y sociedad

Volvamos al tema de la alienación religiosa del hombre. No vamos a negar hechos históricos de tal alienación, canonizados por la Iglesia (ciertas estructuras sociales, una falsa resignación ante la pobreza o la esclavitud, etc.). Nos encontramos aquí frente a una grave responsabilidad histórica de la Iglesia, que -a pesar de llamarse insistentemente protectora de la ley natural- no siempre ha mostrado la misma decisión en el cumplimiento de la obligación de defender a *cada* hombre amenazado u oprimido, y defenderlo con todos los medios a su alcance. La crisis de la llamada "ley natural" ¿no será más bien una crisis de credibilidad con respecto a la entrega humanitaria universal del cristiano "sin consideración a la persona", que una problemática meramente teórica?

El problema, sin embargo, sigue en pie: el cristianismo, en su esencia, ¿aboga por la *alienación* del hombre o, más bien, responde a aquella otra *auto-alienación* que es la verdad radical del mismo hombre y no puede disolverse con el progreso? En otras palabras: las formas de alienación, que el marxismo cree poder superar con dicho progreso, ¿son las mismas que el cristianismo canoniza con su teología del *más allá* trascendente -rectamente entendido- y del pecado original?

El hombre en su realidad íntegra

Supongamos, por un momento, que se han realizado las utopías sociales de Oriente u Occidente. ¿Creemos que habrá terminado, entonces, la angustiosa confrontación que el hombre ha de sostener consigo mismo? ¿No aparecerá ésta, más bien, del modo más radical -supuesto que no se dan ya las preocupaciones que le distraían o privaban de tal confrontación-? Porque todos experimentamos que hay formas de alienación que no dependen de mejoras sociales y que, por lo mismo, debemos reconocerlas como manifestaciones de una auto-alienación esencial al mismo ser del hombre. La experiencia interna, por ejemplo, de una constante discrepancia entre proyectos anteriores y vida actual, entre ideal de ésta y su realización. O la experiencia del dolor, que no consigue cambiarnos, y que intentamos siempre rebajar al nivel de una vida rutinaria y aburguesada. Sí, la experiencia radical, sobre todo, del sufrimiento y de la muerte.

¿Qué importancia tiene un moribundo en el conjunto de la futura humanidad? La concepción marxista sobre la muerte, ¿no es una mitologización de la existencia humana equivalente a aquella de que se acusa a la concepción cristiana?

La suprema calidad de un humanismo se revela precisamente en su poder de explicación frente a las *situaciones-límite* dichas. ¿Qué respondemos al problema del crimen, al problema del mal o a esta experiencia realmente humana y que los teólogos llaman

"concupiscencia"? ¿Qué respondemos ante la muerte? ¿Responde Marx mejor que Jesús?

La esperanza de resurrección y el amor a los hermanos

El cristiano mira la muerte como una experiencia que traiciona su existencia humana. Es la experiencia de una radical *auto-alienación*, de la que no podrá desprenderle progreso alguno, y que sólo espera afrontar en solidaridad con Jesucristo,, el crucificado y resucitado. A la vez, el cristiano sólo aspira a entenderla en el horizonte de las enseñanzas de Jesús.

"Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida *porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte*" (1 Jn 3,14). El cristiano, según esto, no puede mirar el asunto muerte como un asunto privado. Sólo por inconsecuencia con su propia fe han podido olvidar los cristianos que la esperanza de la resurrección no es "propiedad privada", sino que mantiene una esencial relación a los demás. La actitud cristiana ante la muerte tampoco puede ser, por lo mismo, la de una mirada que olvida el mundo mismo en el que se vive.

Sólo en *el* olvido de sí mismo realiza el hombre su amor a los otros; sólo abriéndoles a la esperanza la gana para sí. Por eso, en este amor esperanzado tiene su anticipación la muerte misma y su esperanza. Esperar, con Cristo, la resurrección es esperarla en solidaridad con los otros, ya que Cristo "existió para los otros".

Cristianismo y sociedad

La alternativa -según Garaudy- que el marxismo presenta a la religión no es la de un materialismo ateo, sino la de un humanismo proclamado precisamente para "salvar el honor del hombre". Este humanismo marxista no se constituye *contra* Dios, sino que se presenta como posibilidad de una humanidad sin Dios. Como cristianos, no podemos decir que esta *incredulidad de una época que se llama postateísta* sea menos cuestionable que un ateísmo positivo. Pero es aquí donde se ofrece a la Iglesia la posibilidad de un diálogo con el marxismo. El cristianismo ha de tomar en serio esta proclama humanitaria de nuestro tiempo. Hoy en día, el lugar en que puede manifestarse la verdad de una fe o de una incredulidad es el hombre en peligro. Ahí ha de manifestar la Iglesia que es, en verdad, la Iglesia de los pobres, aceptando el reto de toda una humanidad doliente.

El cristiano no puede cerrarse -por una malentendida "fuga del mundo"- en la intimidad del individuo, en la sola dimensión de lo privado. Semejante atención exclusiva a lo subjetivo propio dejaría al cristianismo al margen de la transformación del mundo y pondría en peligro la misma fe, en su dimensión más auténtica de responsabilidad en este mundo. La Cruz de Cristo -de la que recibe la fe su orientación y sus promesas- no está implantada primordialmente en el reino *privatissimum* de lo individual, ni en el reino *sanctissimum* de lo puramente religioso, sino en lo *profanum* de nuestro mundo: como un escándalo, una locura y una promesa.

La fe, por consiguiente, ha de participar en la lucha de este mundo, debe religarse a la historia pública, social y concreta. Sólo en esta confrontación con las fuerzas revolucionarias del progreso, podrá contrastarse la *promesa* con las diversas utopías sociales de paz y justicia. Sólo con una conciencia clara de su responsabilidad social, podrá la Iglesia cumplir en serio su tarea crítica frente a la sociedad, evitando el peligro de convertirse en una inofensiva parodia de poder.

Notas:

¹En su libro *De l'Anathème au Dialogue* (París, 1965), GARAUDY vino a ampliar lo expuesto por él en Salzburg. A su vez, la traducción alemana de la obra incluyó --por deseo del autor-- la respuesta que presentara entonces METZ, junto con la otra ponencia tenida por RAHNER, para crear en el lector la atmósfera de diálogo a que hace referencia el libro: GARAUDY-METZ-RAHNER, *Der Dialog - oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (Hamburg, 1966).

²Yo soy el que soy --advierte el autor-- es la pieza clave de todo el pasaje. En efecto: Dios aparece como perteneciéndose a sí mismo, pero --a la vez, y por lo mismo-- este su ser es plenitud de vida, un identificarse su futuro con su presente, un presente que se posee a sí mismo porque es dueño de su futuro. De ahí que pueda decidir sobre el futuro del hombre.- Nótese que en hebreo no se distingue entre presente y futuro. En el Yo soy se esconde, pues, un concepto de futuro, de dinamicidad, imposible de expresar en la traducción castellana. En alemán, el autor acude a la paráfrasis «Ich werde sein der ich sein werde» (N. del traductor).

Tradujo y condensó: JOSÉ RICART