

EL CRISTIANISMO COMO RELIGION
DE LIBERTAD

JURGEN MOLTMANN
UNIVERSIDAD DE TÜBINGEN

El artículo de MOLTSMANN reproduce su ponencia en la reunión de la *Paulus Gesellschaft* en Marienbad en la primavera de 1967. Agradecemos al doctor E. KELLNER, promotor de la P. G. su amable autorización para reproducirla.

La traducción es de Eustaquio BARJAU que en algunos puntos ha tenido en cuenta la re-
censión de A. ÁLVAREZ BOLADO en "Crónica diferida de Marienbad" (Razón y Fe, núm. 839)
donde el lector interesado puede encontrar una amplia información sobre la reunión.

La libertad política de religión únicamente puede exigirse con plenitud de sentido cuando la religión para la cual se exige es una religión de libertad. Si la religión no aportara libertad, de hecho, como dice MARX, librarse de la religión sería más que poseer libertad de religión.¹

Por esto, la libertad política de fe deriva únicamente de la libertad en la que esta misma fe consiste. Pero tal libertad para la religión y para la fe únicamente pueden ser fundamentadas y exigidas si la religión de la libertad y la libertad en la que la fe consiste responden por la libertad del hombre en general y anuncian el "mundo libre" del Espíritu. Las Iglesias cristianas y la fe cristiana únicamente tienen derecho a exigir libertades para sí si se presentan como posibilidades reales de obtener libertad para todos y cada uno de los hombres, y, además, para toda criatura oprimida. Haciéndose responsables de la libertad universal, y sólo así, es como los cristianos pueden hacer valer sus derechos a la libertad. El privilegio es la perversión de la libertad porque la libertad es una e indivisible. Nunca se tiene libertad a costa de la falta de libertad de los otros sino siempre, y únicamente, en lucha por un mundo libre y, por tanto, en favor de los demás.

De estas palabras iniciales se desprenden dos tareas:

1.ª Examinar si y hasta qué punto el cristianismo es un movimiento (escatológico) de libertad que, a lo largo de toda la historia y en circunstancias siempre distintas, ha anticipado y anticipa la libertad de toda criatura oprimida. Sólo en el caso de que se haga evidente que la fe cristiana no es "el sentimiento de dependencia por excelencia" y la misma sumisión religiosa, sino, por el contrario, el mismo sentimiento de libertad en cuanto tal y la misma soberanía sobre cielo y tierra, vida y muerte, sólo en este caso podrá entenderse la específica aportación del cristianismo en favor del "Reino de la libertad" en el que cifra sus anhelos todo cuanto quiere vivir y debe morir. Los verdaderos fines de la fe cristiana no son los privilegios políticos y sociales de la Iglesia, ni siquiera el ejercicio de la religión cristiana, sino la transformación del mundo, la tarea de sacarlo de la esclavitud en que culpablemente se encuentra y de elevarlo a la libertad. Es sólo conociendo este fin como podremos comprender y aceptar el derecho a los medios y caminos que conducen a él.

1. MEGA I, 1, 593: "El hombre no fue liberado por la religión, recibió libertad de religión; no fue liberado por la propiedad, recibió libertad de propiedad".

2.^a A partir de la comprensión cristiana de la libertad preguntarnos por la *eficacia* de esta libertad en todas las regiones de la vida oprimida; y, a partir de la comprensión cristiana del futuro de un mundo libre, preguntarnos por los *modelos* de este futuro. Los primeros efectos de la libertad se acusan en la liberación personal del hombre de la esclavitud de fuerzas concretas que le dominan. Pero la realidad de la libertad debe ser un mundo libre en el cual ésta se ha creado las posibilidades objetivas de existir como libertad. Ello tiene lugar por medio de la superación de la esclavitud y la aniquilación de la soberanía misma. Lo primero es libertad en lucha, libertad en circunstancias de soberanías alienantes y luchas de fuerzas. Lo segundo es la libertad en su propio mundo, la victoria de la libertad, el Reino de la libertad misma. En él la libertad en lucha y contradicción pasa a ser libertad en la paz y en el diálogo. De la libertad en conflicto, de la libertad acosada y alienada nace la libertad en la identidad.

De ahí que esta libertad conflictiva en lucha contra antiguas y nuevas esclavitudes no busque su autoimposición sino las posibilidades de un mundo libre. De ahí que, para poder ser libertad, tenga que crearse continuamente las condiciones de sus posibilidades públicas. Por tanto, si el cristianismo tiene que ver con la libertad de fe *lo primero* que debe buscar no es su propia libertad de creer sino la constitución de un mundo libre según la medida de aquel Reino de Libertad cuyo Espíritu es aprehendido (y aprendido) en la fe.²

I. EL DIOS DE LA LIBERTAD Y SU FUTURO

1. *El Dios de la libertad*

Los mitos religiosos nos hablan de la superioridad de los dioses sobre los hombres, de lo celeste sobre lo terreno, de lo inmortal sobre lo perecedero. En los dioses es en donde el hombre toma conciencia de su finitud; *Gnosti seauton*. Por esto, en la tribulación, el hombre busca granjearse su favor; pero, por esto mismo también, orgulloso de sus propias obras, sueña con emular a los dioses. De ahí que en el mundo mítico encontremos al mismo tiempo a Zeus, el padre de los dioses, y a Prometeo, el que arrebató el fuego de los dioses. Esta ambivalencia entre sumisión y rebelión se encuentra en la entraña de todo teísmo. Por esto el ateísmo es su socio capitalista. Si la dependencia de lo superior se convierte en el suelo del teísmo, la independencia de lo inferior pasa a ser el suelo del ateísmo. Hoy mismo, tanto en el terreno idealista como en el existencialista y marxista, se piensa en el sentido de esta alternativa (N. HARTMANN, J. P. SARTRE, A. SCHAFF, R. GARAUDY).³ O bien existe un Dios y entonces el hombre no es libre, o

2. Establecemos aquí una distinción entre: 1.^o los *efectos* de la libertad en la liberación personal del hombre por el Espíritu y la fe; 2.^o la *eficiencia* de la libertad de la fe y del Espíritu en la transformación de la vida corporal, social e histórica; 3.^o la *efectividad* (realidad) de la Libertad misma en su propio Reino — un mundo liberado ya de toda alienación —. Establecemos también una distinción entre: el *Espíritu* de la Libertad, la *eficiencia* histórica de la libertad, y el *Reino escatológico* de la Libertad.

3. J. P. SARTRE: *El Existencialismo, ¿es un Humanismo?* (Ed. alemana Ullstein-Bücherei, 304, 1960, 16) "DOSTOJEWSKI ha escrito: 'Si Dios no existiera todo sería lícito'. Aquí está el

bien el hombre es libre y entonces no es posible que exista Dios. Si existe un Dios el hombre posee una naturaleza que él debe realizar, pero si es libre de proyectar como él quiera su propia naturaleza, entonces es que no existe Dios. Si el teísmo fue un postulado del hombre desprotegido, el ateísmo pasa a ser el postulado del hombre mayor de edad, del hombre libre, del que se configura a sí mismo. En ninguno de los dos casos se encuentra una trascendencia que no sea alienante. Frente a esta alternativa los cristianos son un *tertium genus*.

Muy otra es la manera como el Antiguo Testamento nos habla de Dios: el Dios paleotestamentario se distingue de los otros dioses en que no plantea la alternativa teísmo-ateísmo. El Antiguo Testamento no nos habla de Jahwe ni *via negationis* ni *via eminentiae* sino *via historiae*. En la base del relato bíblico no encontramos mitos anteriores al tiempo sino los sucesos históricos del Éxodo. En tales sucesos el nombre de Dios está indisolublemente unido con la libertad real, histórica y política de su pueblo. El Dios que "ha sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto" es el Dios de la libertad. "Libertad" significa aquí un tomar la delantera en la marcha que conduce al futuro histórico del pueblo libre, del país libre, del mundo libre; y un penetrar ya en este futuro. El acontecer del Éxodo, con el que se identificaba en Israel toda nueva generación, permite hablar de Dios y de libertad sin tener, por así decirlo, que tragar una palabra al tomar aliento para pronunciar la otra; ni que definir al uno con la negación de la otra.⁴ De esta coincidencia entre "Dios" y "Libertad" es de donde, en las guerras bíblicas y en los grandes profetas, brota la nueva idea del Dios "que nos precede", del Dios que va a la cabeza de la marcha que, desde la esclavitud y la servidumbre, nos lleva a la libertad omnimoda. Toda la historia del pueblo judío, como la de los demás pueblos, está presentada en el Antiguo Testamento como una procesión: una procesión que va de la humillación a la elevación, de la estrechez a la holgura. Sólo un mundo libre corresponde efectivamente al Dios de la Libertad. Mientras el Reino de la Libertad no sea un hecho, Dios no se permite descanso en el mundo; mientras Dios no ha llegado a su derecho y a su identidad en el mundo, se encuentra aún, con éste, en camino. Mientras el pobre sea humillado, mientras viudas y huérfanos sean privados de sus derechos, mientras el poderoso no sea humillado y el humilde no sea ensalzado, dicen los profetas, no habrá reposo. En tanto los poderosos de la tierra gobiernen con violencia, dice DANIEL, mientras la injusticia y la muerte opriman el mundo, la historia

punto de arranque del Existencialismo. En realidad todo es lícito si Dios no existe, y, en consecuencia, el hombre, al no encontrar ni en sí mismo ni fuera de sí una posibilidad de anclar su ser, se encuentra abandonado". Nicolai HARTMANN, *Ethik*, Berlín 1926, cap. 85. Milan MACHOVEC. *Ateos y Cristianos, ¿son hermanos o enemigos?* Textos Protestantes 1965, 140: "En este ateísmo el anti-ideal, la negación dialéctica del concepto de Dios por el que el hombre ha vivido alienado de su propia naturaleza, no es la materia sino el hombre". Roger GARAUDY, *Der Dialog*, Ro-ro-ro, 944, 1966, 89 y ss.: "Este futuro abierto hacia el infinito es la única trascendencia que conocemos los ateos... Si queremos dar un nombre a este infinito no va a ser el nombre de Dios porque no podemos pensar en ningún Dios cuyo concepto sea sólo la auto-creación. El nombre más hermoso y supremo que podemos dar a esta exigencia es el de Hombre."

4. Cfr. para lo que sigue K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im neuen Testament*, 1966.

continúa, sólo el Reino humano del Hijo del Hombre pondrá fin a la soberanía del hombre sobre el hombre.

Por último, la trama entera de todo cuanto existe está vista también en el Antiguo Testamento como un movimiento escatológico: en el origen de la historia, como una vocación del no ser al ser; en la consumación de los siglos, como una resurrección de los muertos. Por mor de esta historia de la libertad, la libertad y el futuro de este Dios son celosamente respetados por medio de la prohibición de representar a Dios en imágenes. Ninguna cosa, tanto si pertenece al cielo, como a la tierra, como al mundo subterráneo, puede fijar ante nosotros a Dios, retenerlo en una imagen, y detener su movimiento; esto supondría una glorificación teofántica de algo todavía insuficiente. Sólo el hombre libre, como libre señor de todas las cosas de la Naturaleza y de la Historia, va a ser imagen y semejanza de este Dios. Es por este futuro de Dios y del hombre libre, prometido pero aún no encontrado, por lo que está prohibida toda objetivante fijación de lo objetivo. La libertad de Aquel que mantiene abierta la historia y que precede al hombre en el horizonte abierto de ésta, abre para el hombre un futuro que rebasa la Naturaleza e incluso el ser del hombre que la historia haya alcanzado en cada momento. Por esto el futuro escatológico de la soberanía de Dios está en conexión recíproca con el futuro del hombre libre en un mundo libre.

2. El Mesías de la Libertad

La venida de Jesucristo al mundo, su predicación, su vida, su muerte y su Resurrección, hay que entenderlos dentro del horizonte de espera, abierto por el Antiguo Testamento y su apocalipsis, del Dios venidero y de su Reino de Libertad. Los Evangelios nos muestran cómo Jesús, al predicar la proximidad de este Reino, habla *con potestad de libertad (exousia)*, aporta libertad concreta al mundo. Llama bienaventurados a los pobres y a los tristes, abre las puertas de su Reino a los fatigados y oprimidos, promete la ley divina de la Libertad a los pecadores y publicanos — a los que están fuera de la ley —. En sus milagros otorga a los enfermos y paralíticos la libertad del cuerpo. Comiendo en la mesa de los proscritos y despreciados celebra con ellos el ágape del Reino venidero. Sufriendo y muriendo con los condenados y con los moribundos les promete la vida eterna. En el milagro de su Resurrección de entre los muertos y de su entrada en el futuro del Reino vieron los hombres un primer albor de la victoria sobre la muerte, el último enemigo del hombre y de Dios. En el Nuevo Testamento el hombre ve apuntar un brote concreto de libertad cada vez que Jesús trae algo de la soberanía divina a un mundo encadenado y alienado. Porque la libertad del hombre se entendió siempre como el correlato de la soberanía divina. Por esto en el Nuevo Testamento aparece el singular paralelismo entre Dios y hombre: todo es posible para Dios — todo es posible para el creyente. El que cree participa en la libertad y en el poder de Dios — y el poder está entendido aquí como poder de creación sobre las criaturas —.

Con todo, en la predicación de Jesús, los hombres no encuentran aún la eterna actualidad del Reino de Dios, encuentran sólo la proximidad de este Reino. Jesús no trae a los hombres la plena realidad de la libertad, sino sólo algunos efectos de esta libertad. En la vida de Cristo, en su pasión y en su Resurrección, el "Reino de la Libertad" produce efectos reales en medio del reino de la esclavitud y la necesidad. De este modo el "Reino de la Libertad", en forma de "Futuro" que determina el presente, en actos concretos de liberación hace de este presente oprimido el anuncio consciente de lo que va a venir. El Reino de la Libertad determina el presente pero aún no como eterna presencia de la eterna libertad del mundo libre. Esta distinta presencia de la libertad se basa en que, según la comprensión cristiana, lo que libera al hombre de la antigua esclavitud no es una nueva soberanía: Jesús es el representante de la soberanía de Dios en el mundo y el Mesías de la verdadera libertad precisamente porque no busca la soberanía sobre el hombre sino que, recorriendo el calvario de la autoalienación y la servidumbre, con el dolor de su propia alienación conduce a los humillados a su propia libertad. Si creemos que el Crucificado es el Mesías de la Libertad, no deberemos ver en Él al representante inmediato de Dios en la tierra, al modo como todos los pueblos han visto a sus dignidades religiosas, sino la crisis fundamental de toda soberanía del hombre sobre el hombre, porque Él es el que libera por medio de la esclavitud. Si nuestra fe en la majestad de Dios no se basa ya en el trono sino en la Cruz, lo que el Estado ha considerado oprobio se convierte ahora en el máximo honor, y toda soberanía política o social sufre un vuelco escatológico-revolucionario. Lo ínfimo pasa al más alto lugar. La *Gloria Dei* — ya no sobre los tronos, sino sola — resplandece en el rostro del Crucificado, en lo más opuesto a esta gloria. Es decir, la garantía del futuro de la Libertad no está en los tronos, en las soberanías y en las dictaduras, sino en lo más opuesto a todo esto: en la alienación, en la solidaridad con los débiles, en el amor.

Con ello queda superada de raíz la oposición entre los que dominan y los dominados. Por esto el cristiano espera la llegada de Jesucristo como "la aniquilación de todo principado, toda potestad y todo poder" (I Cor. 15-24). Este futuro de la verdadera libertad anticipa sus efectos en la elección cristiana de los necios, de los débiles, de los humildes y de los despreciados (I Cor. 20-29), y en la correspondiente recusación de los sabios, de los poderosos, de los grandes, y de los que ocupan el privilegio de la gloria de este mundo.

3. El Apóstol de la Libertad

Las primeras comunidades cristianas que vivieron en suelo helenístico poseían un lema impresionante; rezaba así: "Aquí está el Espíritu y la Libertad".⁵ En esta divisa quedan anuladas todas las diferencias humanas:

5. Respecto a esto cfr. los trabajos de E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 1964, 82 y ss., 105 y ss.

las diferencias religiosas, políticas, sociales, e incluso las que se ha venido en llamar diferencias naturales: "Aquí no hay ni judío ni pagano, ni griego ni bárbaro, ni señor ni esclavo, ni hombre ni mujer: todos son una sola cosa en Cristo". La vocación a la semejanza con Cristo, al mesianismo recíproco y al futuro común de la libertad es un elemento nuevo que, elevando al hombre por encima de su nivel no-humano, penetra en los conflictos en los que los hombres, al afirmar el elemento positivo de su ser personal, se separan unos de otros. Por esto caen también las fronteras históricas y naturales que separan a los hombres: "Todo es vuestro; el mundo, la vida, la muerte; lo presente, lo venidero, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios" (I Cor. 3, 21-23). "Todo es lícito, pero no todo conviene" (I Cor. 6, 12). "Todo es lícito pero no todo edifica" (I Cor. 10, 23). Exactamente lo contrario de lo que concluían DOSTOJEWSKI y SARTRE. Ellos decían: si no hubiera Dios todo sería lícito; los primitivos cristianos, en cambio: cerca del Dios de la libertad todo es lícito, todo es nuestro.

No es cuando Dios no existe que está todo permitido; es exactamente lo contrario: cerca de Dios, en el Espíritu de la Resurrección, todo es lícito, todo está permitido; el hombre se convierte en dueño absoluto de la Naturaleza y de la Historia, de su propia vida e incluso de su muerte. La predicación del apóstol no se dirige a limitar por medio de leyes esta libertad omnímoda, lo que hace es colocarla en el centro del amor que libera al prójimo y redime a toda criatura de su estado de opresión. Entonces, como ha resumido Roger GARAUDY, existir ya no significa entrar en las leyes de la historia y en el destino del mundo, existir significa ser liberado para una vida de decisiones libres y fraternales; y esto por obra del Futuro de la Libertad divina abierto en Cristo y en el Espíritu de la Resurrección.⁶ Gracias a esto empieza a ser posible una verdadera historia del hombre con el mundo en el mundo. Es difícil concebir una mayor elevación del ser humano. Comprenderemos esto mejor si comparamos este concepto escatológico de libertad por un lado con el *cosmismo estoico* y por otro con el *acosmismo gnóstico*. Ambas doctrinas, bajo las más variadas formas, se encuentran aún vivas en el mundo; tal confrontación no es, pues, un mero recuerdo de algo pasado.

Por regla general, en el ámbito griego del Nuevo Testamento, ser libre significa disponer de uno mismo con independencia de los otros. La libertad está entendida aquí como lo opuesto a la esclavitud, es el privilegio de la ciudadanía plena en el seno de la *polis*. Se trata, según ARISTÓTELES, de una libertad ordenada en la *eunomía* por el *logos* y el *nomos*. Es la libertad del "querer razonable", de la "comprensión de la necesidad" de obrar conforme a la esencia. Al hacer crisis la democracia de la *polis* este concepto cambió; permanecieron, con todo, las estructuras sociales que subyacían a este concepto. En la *Stoa* el individuo, ahora a-político, entendió la libertad en un sentido cosmopolita. El *cosmos* reemplaza a la *polis*, la ley cósmica de la *physis*, equiparada a Zeus o al destino, reemplaza al *nomos* de

6. Roger GARAUDY, *loc. cit.*, 54, 110. R. BULTMANN, *Theologie des neuen Testaments*, 1961, 38-40.

la *polis*. En este momento, pues, la libertad ordenada, racional de cada individuo va a consistir en una "vida conforme a la naturaleza". La realidad política de la libertad pasa a segundo término. Las características que, en el seno de la comunidad política, distinguen al hombre libre del esclavo, meras características externas debidas a acontecimientos pasados, pierden ahora todo interés; el sabio considera el núcleo y el meollo de su ser personal, su condición de ciudadano del mundo, y practica su libertad interior por medio de una vida a-histórica e imperturbable en correspondencia con la ley del universo. "Es libre", decía EPICTETO, "el que vive como quiere". La consumación de esta libertad es el *amor fati*. "¿Quiere el hado que yo tenga fiebre? — Yo también lo quiero. ¿Quiere que codicie algo? Yo también. ¿Quiere que muera? — También yo lo quiero." ⁷ Del cosmopolitismo de la *Stoa* el cristianismo tomó las ideas básicas de la libertad y la igualdad de todos los hombres; con todo, les imprimió una característica especial. Libres e iguales no lo fueron los hombres en la edad de oro del origen del linaje humano y no lo son tampoco en su núcleo esencial innato y ahistórico. Libres e iguales lo son los hombres ante un Dios cuyo Juicio y cuyo Reino están en camino, vienen con la historia del hombre. No es porque los hombres sean en el fondo iguales y libres por lo que tienen un futuro común; es precisamente lo contrario: es por el hecho de tener ante ellos un futuro común de libertad por lo que en este momento son ya iguales y libres.

Por esto no es posible pasar ante las desigualdades e injusticias de la historia sin ver en ellas algo que guarda relación con la igualdad y la libertad últimas: en las circunstancias históricas de cada momento se anuncia ya la común libertad y la libre comunidad. La lucha por los derechos y por la libertad de cada hombre no se basa en unos derechos innatos, sino en un futuro de libertad y comunidad que actúa ya sobre nuestro presente. Con ello, en el cristianismo, la fe en la libertad, abriéndose paso a través de la idea estoica de libertad *en* el cosmos, ha pasado a ser una comprensión escatológica de la libertad *sobre* el cosmos. La libertad cristiana no es *amor fati* sino *amor contra fatum* y por el Reino. La humanización de la Naturaleza no se adquiere, pues, neutralizando al hombre sino deificándolo, haciendo de él la imagen de Dios. La esperanza de la Naturaleza es su propia resurrección al mundo libre del hombre.

Por esto mismo la fe cristiana ha asimilado también otro elemento: la conciencia acósmica de libertad propia de la Gnosis.⁸ Ha sido la Gnosis la que, por primera vez en la historia, ha formulado la idea de una libertad trascendente al cosmos. Así como para la *Stoa* el mundo planetario representaba la expresión más pura de la *eunomía* divina del mundo, para el gnóstico estos mismos planetas y su armonía se convierten en carceleros de la centella divina que anida en el hombre, en rivales de su alma desterrada. No son divinos, son "antidioses del Dios verdadero, del Dios lejano". Por

7. E. WOLF, *Libertas christiana und libertas ecclesiae*, EvTh 1948, 127 y ss. O. MICHEL, *Der antike und der christliche Freiheitsbegriff*. Universitas I, 1, 1946, 1 y ss.

8. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 1954, 92 y ss. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930.

esto, al hombre consciente de su situación en el mundo, los astros le incitan a rebelarse contra la trágica reclusión de su existencia. De esta lucha nace una conciencia acósmica y absoluta de libertad; la totalidad del mundo es ahora un exilio, el hombre se sabe emparentado con un Dios contrario al mundo.

El existencialismo de nuestros días, aun cuando su revuelta no se dirija contra un mundo cerrado, sino contra una sociedad cerrada, es un sucesor de la Gnosis. Tanto el concepto de "alienación" como el de "libertad absoluta" son de ascendencia gnóstica.

El libertinismo gnóstico aparece de nuevo en la total desorientación de los existencialistas frente al mundo material.⁹ El cristianismo ha asimilado la radical trascendencia de la libertad gnóstica; pero así como en la Gnosis tal trascendencia supone un aborrecimiento del mundo, y una transacción al más allá, en el cristianismo supone un ansia de futuro, una crítica del más acá. En una palabra, la trascendencia de la libertad cristiana es una trascendencia histórica. Porque el Dios cristiano no es el "absolutamente otro" de la Gnosis y de la teología negativa, el Dios cristiano es el que "hace totalmente otras a las causas". En tanto que Dios del Éxodo y de la Resurrección está entendido como fuerza de futuro, como fuerza que libera al mundo de la ley y la caducidad. No es la libertad *de* este mundo y *para* el más allá sino la libertad *de* este tiempo (*eon*) y *para* el futuro de una creación nueva y libre. Por esto, los efectos de la libertad cristiana no son sólo individuales, como es el caso de la Gnosis y del Existencialismo, sino también sociales y políticos, en una nueva forma social y en una nueva organización jurídica; no son sólo espirituales, sino también corporales, porque informan el trabajo del hombre en la empresa común del mundo futuro del Reino. Por último, pues, la libertad cristiana no quiere ser únicamente distancia frente al mundo sino libertad para el hombre en su solidaridad con la criatura.

Este sentido universal de la libertad lo explica PABLO en el octavo capítulo de la Carta a los Romanos.¹⁰ Todo cuanto existe está sometido a la esclavitud de la muerte pero no a causa de una condición trágica inherente a todas las cosas sino en vistas de una esperanza futura. El mundo está humanamente abierto para la manifestación de la libertad de los hijos de Dios. Por esto no son sólo los creyentes, que son libres por el Espíritu, quienes sufren de la esclavitud de su cuerpo mortal; la tortura de la coacción y el anhelo de libertad aquejan a toda criatura oprimida.

El futuro de la nueva creación de Dios, por medio del hombre libre, traerá libertad al mundo, lo sacará de la esclavitud de la nada y lo glorificará. Por esto el que abraza en espíritu la libertad del Dios que viene, entra en un doble movimiento: el movimiento de la esperanza y el del sufrimiento

9. Relativo a esto E. TOPITSCH, *Zur Soziologie des Existentialismus*, en *Sozialphilosophie zwischen Theologie und Wissenschaft*, Soziologische Texte, 10, 1961, 71 y ss. A. GEHLEN, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, en *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 17, 1963, 232 y ss. H. PLESSNER, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, *Göttinger Universitätsreden*, 28, 1960. J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, 1947.

10. E. KÄSEMANN, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit*, en *Festschrift für E. Haenchen*, 1964, 142-155.

por la opresión del mundo en que vive. El nuevo mundo será un mundo bajo el signo de la libertad de los hijos de Dios, porque en el momento presente es ya un mundo bajo el signo de Cristo, el Hijo de Dios. De ahí que la lucha por el advenimiento de este mundo tenga siempre el sentido de una lucha por la verdadera y plena libertad. Este proceso tiene su consumación en la *parousia* del Hijo y de la filiación y por esto determina ya aquí la marcha de la historia universal.

Pero cabe preguntarse ahora: si la libertad futura guarda una relación tan universal con el dolor presente de todas las cosas, ¿de qué modo esta libertad se encuentra anticipada en la fe cristiana? Esta libertad ¿se encuentra ya tan presente en la fe y en la Iglesia que a éstas no les falte más que revelarla e, incorporando en su seno la totalidad del mundo, inocularla en él? ¿Esta libertad es un privilegio de los cristianos de la Iglesia o una real anticipación de un futuro, todavía a la espera, de la totalidad de lo creado? Según PABLO los cristianos sólo poseen esta libertad en la esperanza, y por tanto en la paciente espera de un Reino que aún no pueden ver. Por esto los cristianos no están excluidos de la miseria general de la criatura oprimida sino que suspiran con ella y por aquellos que han enmudecido. Suspiran no sólo por la esclavitud del otro sino también por la esclavitud de su propio cuerpo. La tensión esclavitud-libertad, libertad presente-libertad futura, atraviesa el ser mismo del cristiano. Su esperanza en la libertad no le hace llevadera la esclavitud real que sufre; todo lo contrario, para el cristiano la esclavitud es insoportable porque cuando está cerca la libertad duelen más las cadenas de la esclavitud. Por esto la esperanza del cristiano en la libertad no le lleva a situaciones de privilegio ni a un autosuficiente segregacionismo Iglesia-mundo sino a una solidaridad comprometida y luchadora con toda la creación doliente.

Si distinguimos entre los *efectos* de la libertad y la *efectividad* (realidad) de la libertad, el *espíritu* de la Libertad y el *Reino* de la Libertad, debemos decir que los creyentes sólo poseen esta Libertad en el éxodo de la esclavitud, aún no en la tierra prometida de la Libertad. La Iglesia la posee en lucha por el Reino de la Libertad, aún no en el triunfo. Es decir, en este mundo el hombre posee la libertad en el dolor de la alienación, no en la resurrección aún; en la historia, no en sí misma.

Esta diferencia es importante porque una y otra vez ha sido difuminada por una *ecclesia triumphans*. Si los cristianos quisieran revestir el mundo con la libertad real que les es propia, su "grito" de libertad, solidario con el de todos los hombres, se extraviaría en el griterío de una ideología cristiana de autoimposición eclesial. Los cristianos dejarían de ver la *libertas christiana* como el principio de la *libertas omnis creaturae* y la confundirían con la *libertas ecclesiae*. El movimiento de esperanza de libertad degeneraría en programa de realización del mundo, y la representación de los otros en incorporación de éstos. Pero si los cristianos y las Iglesias se dan cuenta de que no están aún en su propio Reino, de que es sólo de un modo terreno como reciben los efectos de la libertad futura, se enfrentarán en una múltiple revolución contra las viejas y las nuevas formas de esclavitud del hombre (I Cor. 9, 19: siendo libre me he hecho siervo de todos).

En el cuarto capítulo de la carta a los Gálatas, PABLO llama a los cristianos "hijos de la libertad" porque son "hijos de la promesa". La libertad misma es su madre.¹¹ Por la promesa han nacido libres y herederos del futuro mundo de la Libertad. En sí mismos los cristianos no son aún los libres, pero son ya los hijos y herederos de la Libertad. Por esto PABLO no dice que Cristo les haya hecho libres, dice que les "ha hecho libres para la Libertad". Los cristianos no han sido colocados en el estamento privilegiado de los hombres libres sino que han sido puestos en camino hacia la ciudad futura de la Libertad, "la celestial Jerusalén".

El "manteneos firmes" en la libertad de PABLO (Gal. 5, 1) no tiene el sentido del estoico "sé el que eres"; hay que entenderlo en sentido escatológico: atente a aquello que debe ser tu ser futuro. Los que creen en Cristo son, pues, libres en la medida en que se identifican con su propio futuro y el del mundo. La diferencia entre el futuro de la libertad y los efectos presentes de ésta introduce, pues, al creyente en la solidaridad del amor a toda la creación oprimida. Por el amor el cristiano hace posible el futuro real. Por la solidaridad otorga a los mortales una nueva esperanza. Si hubiera alcanzado el estadio de la plena libertad, el cristiano, como el estoico y el gnóstico, sería indiferente al dolor de la esclavitud del mundo. Pero éste no es el caso del cristiano; el cristiano sólo posee libertad en cuanto que está apresado por los efectos del mundo libre del futuro; y esto es lo que le fuerza a modificar el mundo concreto de la vida y del trabajo en el sentido de la libertad. Los efectos del Espíritu no se manifiestan en una actitud interior de distancia frente al destino del mundo sino en la carismática vitalización y humanización de todas las circunstancias de la vida.

En todo derrumbamiento violento de una situación de fuerza nace necesariamente una nueva situación de violencia; es por esto por lo que el movimiento cristiano por la libertad tiene un método distinto al de Espartaco. Sabemos por la carta a FILEMÓN que PABLO manda a ONÉSIMO, el esclavo fugitivo, a su antiguo señor, pero "ya no como esclavo sino como algo más que un esclavo, como un hermano amado", y esto, subraya PABLO, "tanto en la carne como en el Señor" (Ad Filemonem. 15-16); es decir, su condición de esclavo cesa no sólo en el espíritu, en el Señor, sino también en la carne.

El movimiento cristiano de liberación sustituye el método de la lucha por el poder por otro método: socava las situaciones de fuerza con los efectos de la libertad del futuro mundo libre y con los efectos de la fraternidad del futuro mundo fraterno; al fin los edificios de poder pierden toda consistencia y acaban por venirse abajo porque se han hecho ya inservibles. Se trata, en el fondo, de un anarquismo escatológico en nombre de la libertad divina que va a unir a todos los hombres en un abrazo fraterno. Por esto, comparado con las revoluciones violentas de las situaciones de fuerza que nos presenta la historia, el movimiento cristiano por la libertad tiene un tono más paciente pero también más penetrante. No son sólo los poderes concretos lo que hay que cambiar, es el poder mismo que no tiene lugar

11. G. BORNKAMM, *Die christliche Freiheit* (Gal. 5), en *Das Ende des Gesetzes*, 1963, 133-138.

en el mundo futuro de la libertad. Comparado con la tesis antirrevolucionaria de ciertos poderes concretos el movimiento cristiano por la libertad tiende a una transformación más radical y más total porque en su pasión escatológica hay un inagotable e incansable anarquismo de la fraternidad. En todas las revoluciones parciales por una mayor libertad alienta el espíritu de la Última Revolución, de la Revolución final y plenaria de Dios. Por esto en las revoluciones hay una centella del Espíritu de la Revolución: en lo *Novum* vive lo *Ultimum* (E. BLOCH).

II. RESPUESTAS ¹²

1. ¿En qué relación se encuentran ausencia y presencia de Futuro en el presente humano? ¿En qué relación se encuentran promesa divina y promoción humana del Futuro? En este punto Roger GARAUDY ha señalado una bifurcación de caminos: "No hay duda de que los cristianos y los marxistas vivimos la exigencia de un mismo Infinito, pero mientras para nosotros esta exigencia es ausencia, para vosotros es presencia". "Para el marxista el Infinito es una carencia y una exigencia, para el cristiano es una promesa y un presente." "Sin duda alguna hay aquí una divergencia entre la concepción prometeica de la libertad, que significa producción, y la concepción cristiana, que significa gracia y paz." "En el orden de los actos el cristianismo ha transformado una exigencia en una promesa e incluso en una presencia; de la exigencia de una mediación se ha pasado a la presencia de un mediador." ¹³

Lo grandioso de las declaraciones de GARAUDY está en que en ellas la "ausencia" de Infinito no encuentra satisfacción compensatoria alguna, sino que se mantiene abierta como tal ausencia de Infinito en la exigencia de este Infinito. Con todo, la alternativa planteada por GARAUDY sólo es válida dentro de la dualidad teísmo-ateísmo pero no dentro de la comprensión escatológico-dialéctica de la libertad. En ésta, "presencia" y "ausencia" del Infinito Futuro, que se expresan en promesa y exigencia, son dos aspectos conexos de la operación del Futuro sobre el presente. Esto se ve claramente en la dialéctica paulina, conocida hoy en día en todas partes, del carácter in-stante y ex-stante del Futuro: la libertad escatológica actúa "ya ahora" pero "aún no" está presente. Por esto está prometida en la promesa y exigida en la parénesis. Se recibe en la fe y se espera en la esperanza. Por esto se habla de ella en imperativo y en indicativo. En la teología dialéctica de la Reforma esta dualidad toma la figura de "Ley y Evangelio": es decir, exigencia infinita que pesa sobre un presente finito, y presencia real finita de

12. El conjunto de esta parte está polarizado por las tres preguntas dirigidas por R. GARAUDY, en las anteriores conversaciones, a sus interlocutores cristianos:

1.ª ¿En qué relación se encuentran ausencia y presencia de Futuro en el presente humano? ¿En qué relación se encuentran promesa divina y promoción del Futuro?

2.ª ¿Cómo habría de entenderse una "teoría de la trascendencia" para que no fuera "una alienación"?

3.ª ¿Cómo debería ser una "teoría de la subjetividad" para que no fuera "subjetivista"?

Vid. ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, *op. cit.*, pág. 482 y s.

13. R. GARAUDY, *loc. cit.*, 87, 85.

un Futuro Infinito. Es por esto por lo que dentro de la comprensión escatológico-cristiana de la dialéctica de la libertad esta alternativa entre libertad atea y libertad cristiana queda socavada de raíz. Ha habido dos intentos de suprimir la dialéctica histórica del futuro del marxismo originario: la deformación de esta doctrina debida al concepto engelsiano de evolución — el “progreso hacia metas siempre nuevas” —, y el viraje del último marxismo hacia el idealismo kantiano, un viraje según el cual el Futuro Infinito está presente, a modo de postulado abstracto del quehacer histórico, en la exigencia indefinida de este futuro. Podría ser que, mejor aún que estos dos intentos, lo que realmente suprimiera la dialéctica marxista fuera precisamente la dialéctica escatológica de la libertad.¹⁴

Los dos intentos aludidos abandonan la idea del “fin de la historia” y con ella la de la culminación de la Filosofía en la Praxis. Pero en este Infinito que vindica sus derechos en forma de “carencia y exigencia” se refleja una triste infinitud: la duración indefinida de la historia. Entonces las contradicciones de la historia no pueden ser “suprimidas”, “reconciliadas” como decía HEGEL, “eliminadas” como decía MARX. Son moduladas por el proceso evolutivo: de la áspera dialéctica de lo negativo (ADORNO) sale la suave forma del diálogo. De la dolorosa dialéctica del trabajo debe salir la expresión libre y la apropiación de la creación estética. Las divergencias antagónicas deben convertirse en divergencias armónicas.

En la evolución la dialéctica de la identidad reemplaza a la dialéctica de lo negativo; lo cual, con la Historia de la Filosofía en la mano, significa que la dialéctica de SCHELLING sustituye a la dialéctica de HEGEL.¹⁵ Pero esto sólo es posible si este elemento negativo lo vemos exclusivamente en el ámbito del obrar, si lo identificamos con las luchas y resistencias del trabajo humano, si dejamos de fundamentar estas negatividades en la nada metafísica misma.

Entonces la marcha del trabajo humano va desplazando a lo negativo — en el maniqueísmo el bien va desplazando al mal — pero grandes capas de lo realmente negativo quedan al margen de la dialéctica temporal de este trabajo.¹⁶ Quedan sólo dos caminos: o aceptar de un modo fatalista estas regiones sombrías de la existencia, la muerte, por ejemplo, o apartarlas de la vista del hombre por medio de la psicohigiene. La meta de la existencia, aquello que el hombre espera no es ya el fin de la miseria real y total de la criatura oprimida sino únicamente el fin de la miseria “en el ámbito del obrar humano” tal como se manifiesta en forma de resistencia a la acción. Porque lo “infinito” presentado como exigencia apunta a aquello de que el hombre es capaz “en el orden del obrar”, pero no a aquello de que no es capaz en el orden del sufrir.

Esta exigencia deja, pues, intacto el “dolor de la finitud”. En cambio, la libertad escatológica que, según la concepción cristiana, está presente en la

14. Cfr. I. LANDGREBE, *Das Problem der Dialektik*, en *Marxismusstudien*. III, ed. I. Fetscher, 1960, 1-65.

15. K. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, 1961.

16. E. BLOCH, *Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins*, 1961, en especial 60 y ss.

promesa, lejos de sustituir por "la gracia y la paz" el postulado de la acción y la aspiración al Reino de Dios y su justicia, penetrando en los estratos de la impotencia y del dolor humanos, lo que hace es liberar al hombre para que pueda seguir aquella exigencia. Por esto, debido a su vinculación dialéctica con la promesa de un nuevo Futuro dirigida al "hombre viejo", a los pobres y miserables, a los pecadores y moribundos, esta promesa impide que la exigencia se convierta en pretexto de fariseísmo moral (o revolucionario) de "los hombres de buena voluntad"; y recíprocamente: la exigencia preserva a la promesa del peligro de convertirse en pretexto para la paz prematura del quietismo del pecado o de las ideologías de poder.

2. *¿Cómo debería ser una "teoría de la trascendencia" para que no fuera "una alienación"?*

Hay teorías de la trascendencia que alienan al hombre porque hacen menor de edad al que no lo es. Conocemos este hecho por la historia de las religiones y por la historia de las ideas. Hay también teorías de la trascendencia que alienan esta misma trascendencia porque, como algo extraño, la eliminan de los círculos, cada día más amplios, de la historia humana: el opio de la trascendencia, lo que elimina el aguijón de la trascendencia, es decir, lo que hace que el hombre no soporte las limitaciones de su existencia ni se contente con sus conquistas sino que continúe su inquieto progreso. Como se hipostasía la trascendencia se puede hipostasiar también la antitrascendencia. Sólo una dialéctica histórico-escatológica de immanencia y trascendencia está en situación de superar las alienaciones mutuas de una y otra. Es sólo el pensamiento ahistórico lo que ha hecho de trascendencia e immanencia dos compartimentos estancos. En esta alternativa trascendencia-immanencia, una fe sin esperanza provoca una esperanza sin fe; un dios irreal, una realidad sin dios; y una promesa sin exigencia, una exigencia sin promesa. Tanto los "guardianes del más allá" como "los guardianes del más acá", en el fondo todos son dialécticos desgajados de la historia escatológica. En el diálogo, si mutuamente se piden cuentas de su propia actitud, reconocerán este hecho.

Una trascendencia no alienante debe ser pensada como una trascendencia que suprima todas las alienaciones. Pero esto, a mi entender, es un Dios que sólo se aquieta en su propio Reino, un Reino de creación nueva y libre de alienación; es decir, una realidad terrena en la que de esta futura presencia de Dios cobra el hombre eterna fuerza contra las acometidas de la nada y todas sus alienaciones y miserias.

3. *¿Cómo debería ser una "teoría de la subjetividad" para que no fuera "subjetivista"?*

Debería ser una subjetividad sin privilegios pero también sin privaciones. Debería ser una subjetividad que afirmara su libertad en la lucha por un

17. Br. BOSNJAK, *Zum Sinn des Unglaubens*, en *Marxistisches und christliches Selbstverständnis*, 1966, 9-64, especialmente 63 y s.

mundo feliz y justo, y que tuviera en esta lucha su propia justificación. Pero esto sólo es posible si es una subjetividad que supera su propia alienación enajenándose a sí misma en la superación de la alienación del mundo. Su propia identidad estaría en la superación de su propia no-identidad por medio de la consciente enajenación de sí misma en pro de un mundo humano. Éste sería el nacimiento de la libertad del seno de la alienación.¹⁸ Lo que en el mundo libre y en las circunstancias concretas de la historia supera el infierno de la autoalienación — “no sé propiamente quién soy” — no es el cielo de la autorrealización; tal infierno se supera en el movimiento histórico de la enajenación que acepta el dolor de lo negativo, toma sobre sus espaldas la cruz de la realidad y se mantiene en ella. Antaño HEGEL llamó al Reino el contenido positivo de la Cruz. Podemos dar la vuelta a esta frase. La Cruz es la forma negativa del Reino. Es la presencia salvadora del Reino en las circunstancias de exilio y expatriación. La inalienada identidad no puede ser representada de otra forma que como aceptación de lo inaceptable.

Con el fin de hacernos con el punto de arranque exacto de la enajenación de la subjetividad, necesaria para la libertad, vamos a intentar establecer una gradación de lo negativo y de la libertad.

A) *La escala marxista* es la siguiente:

1. Liberación de la dependencia política en el seno del Estado por medio de la supresión de la estructura clasista de la sociedad.
2. Liberación de la forma alienada de trabajo que ha hecho del libre ejercicio de la capacidad creadora del ser humano un medio para prolongar su existencia meramente animal.
3. Liberación de la fuerza ciega del “destino” que, hasta ahora, en forma de historia o de “proceso económico”, ha planeado por encima del hombre sin que este mismo haya tenido conciencia de ello.

La primera liberación debe acabar con el poder de un hombre sobre otro; la segunda debe hacer imposible la explotación del hombre por el hombre; y la tercera debe elevar a la humanidad socializada haciéndola *causa sui*.¹⁹

B) *La escala cristiana*:

La antigua teología católica hablaba

- 1.º del pecado
- 2.º de la muerte y
- 3.º de la naturaleza abandonada y percedera.

Estas tres calamidades vinieron al mundo por el pecado del “hombre” (Adán).

El “nuevo hombre” (Jesucristo) convierte estas miserias en gracias. La primera liberación es la unión de la naturaleza humana caída con la naturaleza eterna de Dios por medio de la Encarnación de Cristo. La segunda es la

18. El “nacimiento de la libertad del seno de la autoenajenación” está entre “el nacimiento de la libertad del seno de la alienación” (A. GEHLEN) y el “nacimiento de la libertad del seno de la autorrealización”.

19. I. FETSCHER, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, 1963/4, 47 y ss.

victoria sobre la muerte por la Resurrección de Jesucristo. La tercera es la superación del pecado por medio de la justicia. LUTERO hablaba de la serie "pecado-muerte y diablo". Por la Cruz de Jesucristo la liberación será: 1.º una liberación del pecado por la fe que justifica, 2.º una liberación de la muerte por la Resurrección y 3.º una liberación del diablo por el Reino eterno.

Es esto precisamente lo que la filosofía de LEIBNIZ ha desmitificado al hablar: 1.º del mal moral de la culpa, 2.º del mal físico de la muerte y 3.º del mal metafísico mismo.

¿Pueden unificarse estas dos escalas? El intento es posible toda vez que lo negativo presenta siempre facetas innumerables y no se puede reducir a un común denominador como lo no-indentificable. La miseria que los cristianos llaman mal se muestra sin duda en la culpa personal ligada a la condición humana y en la falta de libertad del hombre, pero se muestra también en el plano social y político. Por esto la esclavitud humana puede ser entendida

1.º como esclavitud social e inhumanidad del hombre; es decir, como explotación y denigración;

2.º como esclavitud política e inhumanidad; es decir, como dependencia y sujeción;

3.º como esclavitud corpóreo-natural debida a la enfermedad y a la muerte;

4.º y, a la base de todas estas esclavitudes, como una desfiguración social, política, corporal y personal del ser mismo de la humanidad.

En consecuencia, la eficacia de la liberación del pecado, que desde el punto de vista cristiano es tanto culpa como destino, debe llegar al plano personal, corporal, social y político; de lo contrario no se llegaría a percibir la universalidad y totalidad de esta miseria.

Si, en el sentido de la primitiva Iglesia, juntamos la miseria de la inhumanidad con la corrupción de la naturaleza salimos de la comprensión moral del pecado como culpa personal. Si juntamos la miseria del mal moral con el mal metafísico salimos de la mera superación de los síntomas de la miseria y llegamos a la raíz misma de ésta. Si, según el modelo de ambas, juntamos la miseria con la muerte estamos ante "el convidado de piedra" que pasa por toda vida y por toda sociedad.

En el fondo en todas estas formas de esclavitud se encuentran siempre hombres. Por esto una lucha por la libertad librada en un frente determinado no puede llevarnos nunca al olvido de los otros. Desde el punto de vista histórico existen sin duda prioridades, pero no exclusividades. La lucha por la libertad y por un mundo libre o se gana en todos los frentes de la miseria del hombre y de la criatura o no se gana. Pero tal liberación significaría:

1. No es posible un socialismo que no sea democrático — si entendemos por socialismo la supresión de la miseria económica y social del hombre, y por democracia la supresión de la dependencia política —. Y al revés: sin socialismo no hay democracia. Rosa LUXEMBURGO lo vio claramente. Lo cual, concretamente, significaría que en la lucha por la libertad social no

es lícito prescindir de las libertades políticas ganadas en la época liberal (BLOCH, KOLAKOWSKI).

2. No es posible un socialismo democrático que no esté libre de la maldición de la acción pervertida; es decir, no es posible un socialismo democrático sin Iglesia —entendiendo por Iglesia la realidad del perdón de los pecados por Cristo—. Porque la posible victoria sobre el dolor político y social no supone en modo alguno la supresión del mal consistente en la desfiguración de la existencia misma.

3. Por último, no es posible un socialismo democrático y una Iglesia cristiana sin el Futuro del Reino omnicompreensivo de un Nuevo Ser que del eterno presente de Dios cobra fuerzas contra la nada, contra el mal metafísico y contra la perversión misma.

III. RECAPITULANDO LA HISTORIA DE LA LIBERTAD

Con el fin de no dejar estas últimas reflexiones en el plano de la mera utopía vamos a intentar señalar la concreta avenida histórica de las distintas olas de *revolución pro libertate* que constituyen nuestra historia; de este modo trataremos de integrar en la última fase de esta revolución, la que en la época actual nos está encomendada, las múltiples ofensivas hacia un mundo libre que se encuentran en aquellas revoluciones parciales. Porque todos los que están presentes aquí, católicos, protestantes, liberales, demócratas y marxistas, todos son hijos de revoluciones concretas de la historia y es de cada una de ellas de donde les viene a cada uno su propio *pathos* de libertad, su distinta comprensión de la historia y del Futuro plenario.

Además, ya que se trata aquí de un diálogo entre cristianos y marxistas, debemos hacer primero una observación: la distinción, tan en boga hoy en día entre un cristianismo conservador y un cristianismo revolucionario, un cristianismo constantiniano y un cristianismo mesiánico-milenarista, si bien desde cierto punto de vista tiene un fundamento histórico, se encuentra muy lejos de poder abarcar la efectiva historia del movimiento cristiano de liberación. Quisiera hablar de seis estadios en el camino hacia la libertad:

1.º Liberación por la fe cristiana de una naturaleza y un destino concedidos sacramentalmente.

2.º Liberación, operada por la revolución papal contra el emperador cristiano, de un estado sacral-cristiano: el movimiento medieval *libertas ecclesiae*.

3.º La liberación del clericalismo de la Iglesia y del Estado. La revolución protestante contra la soberanía de la Iglesia: movimiento *libertas christiana* de los siglos XVI y XVII.

4.º El movimiento *libertas conscientiae*: la lucha por la libertad de asociación y de conciencia contra la soberanía político-eclesiástica del protestantismo nacional inglés.

5.º El movimiento *libertas hominis*: la Revolución Francesa, la lucha

contra el absolutismo y en pro de los derechos del hombre y del ciudadano.

6.º La revolución del proletariado contra la opresión económica y social.

1.º El cristianismo supone, dentro del mundo del humanismo antiguo, el nacimiento de un nuevo hombre libre. Ahora existir ya no significa incardinarse en las leyes del cosmos; existir significa recibir la Gracia divina revelada en Cristo y, de este modo, ser liberado de la propia naturaleza y de la propia caducidad para una vida de decisiones libres. Ahora empieza a ser posible la auténtica historia; porque a la contemplación intemporal de las leyes eternas del cosmos sigue ahora el despliegue del tiempo vivido para el cual la caducidad es el lugar del pecado; el futuro siempre a la espera, el tiempo de gracia; y el presente, el tiempo de la decisión (R. GARAUDY).

Este proceso tuvo lugar en lucha contra la divinización de la Naturaleza, del destino y del poder político. La fe en la creación desdivinizó la Naturaleza; la fe en Cristo dessacralizó el poder político; la esperanza escatológica convirtió el destino en historia; la comunidad eclesial acabó con las diferencias raciales, religiosas, nacionales y con todas las diferencias de la Humanidad. En la Antigüedad el cristianismo no ha aceptado la posibilidad de los cultos nacionales o privados; en todas las persecuciones — precisamente por esto fue perseguido — ha afirmado la teocracia de la libertad y la universalidad de esta teocracia. Es por esto por lo que, con relativo derecho histórico, aceptó la posibilidad que desde Constantino se le ofreció de cristianizar la ecumene de aquel tiempo, y se adaptó a la forma más universal de oficialidad política y de integración. De ahí nació el siguiente problema en la historia de la libertad: la lucha por la libertad y por la independencia de la Iglesia frente al Imperio cristiano.

2.º E. ROSENSTOCK-HUESSY ha sido probablemente el primero que ha llamado la atención sobre las enormes consecuencias que acarreó la revolución del papado en la Edad Media; esta revolución está ligada al nombre de Gregorio VII y de la reforma cluniacense.²⁰ Se trataba de conquistar la libertad, la libertad frente a la antigua Iglesia imperial. La cuestión de la simonía fue la chispa que encendió esta revolución; con todo, sus manifestos van mucho más allá de este problema particular. Este movimiento quiere librar el sagrado Espíritu de la libertad de su esclavitud babilónica: "Dios, Espíritu y Señor, Tú el más libre de todos, coeterno con el Padre y el Hijo, defiende tu libertad única de las manos de los sacrílegos, de los codiciosos herederos de Simón. ¿Adónde huirá la libertad?, esta libertad a la que, por tu gracia, nos confiamos, en la esperanza, que es nuestro orgullo, y en la libertad de los hijos de Dios gracias al grito del apóstol 'donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad'. Si eres coaccionado por el miedo pierdes tu omnipotencia y tu libertad porque entonces no soplas donde Tú quieres y cuando Tú quieres" (Libelli, I, 102).

En el *Dictatus Papae* de 1075 la persona del Papa encarna la autoridad

20. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, 1960/3, 131 y ss. Cfr. también G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, 1936, y E. WOLF, *loc. cit.*

de la Iglesia y ésta se independiza del emperador. La Teoría de las dos Espadas desacraliza al emperador y al Imperio. Quien lleva a cabo el Juicio Final ya no es el emperador con sus expediciones de castigo, sino la Iglesia con su poder de atar y desatar. Desde el punto de vista político las Cruzadas se convierten ahora en el instrumento de la supremacía del Papa: "se concederá indulgencia plenaria a todo aquél que, movido sólo por la piedad, sin afán de gloria ni de dinero, se ponga en camino hacia Jerusalén para liberar a la Iglesia de Dios" (URBANO II, 1095). Los esclavos que se enrolaban en la Cruzada obtenían la libertad. Los esclavos de los señores de esta tierra pasan a ser ahora caballeros del Señor. THOMAS BECKET ha formulado así el dogma de esta Iglesia papal: "Nada ama tanto Dios en esta tierra como la libertad de su Iglesia". "Oh Dios, santo Espíritu de Libertad, protege la libertad de tu espada espiritual."

Por primera vez se rompe ahora el cinturón de hierro de la era constantiniana. La Iglesia papal, la mundanización eclesiástica y el control del poder del Estado sustituyen a la Iglesia imperial. La Iglesia cristiana recupera su independencia para actuar prescindiendo de todo poder político. La libertad toma la forma concreta de *libertas ecclesiae*. Pero es precisamente en esta fórmula en la que asoma la nueva perversión histórica de la libertad: la libertad como privilegio. En la Edad Media la palabra *libertas* se usa siempre con un pronombre posesivo. Por esto la palabra *libertas* significa también *privilegium*, *honor*, *dignitas*, *status*. Para el sentir medieval el sujeto de los privilegios, de las *libertates*, no son sólo los hombres sino también las cosas, las fincas, las casas de campo, los pueblos, las iglesias. De ahí que la libertad de la Iglesia frente al emperador tomara la forma concreta de conjunto de privilegios del clero. Si en la época carolingia se consideraba todavía como algo natural el que el emperador cristiano gobernara al pueblo cristiano no sólo en lo político sino también en lo religioso, en la querrela de las investiduras leemos: "Ningún clérigo ni sacerdote podrá conseguir, ni con dinero ni sin él, una iglesia a través de un laico".

El emperador ungido por Dios se convierte ahora en un "laico" sometido al gobierno del clero. La libertad de la Iglesia toma cuerpo en los privilegios del episcopado universal del Papa. La *libertas ecclesiae* se convirtió en el derecho subjetivo de representar con exclusividad la pretensión universal del reinado de Cristo. La consecuencia de esta liberación de la Iglesia del poder temporal del emperador fue la clericalización del mundo. Lo que quedó, no obstante, fue la liberación de la Iglesia y la limitación, por ésta, del poder del Estado.

3.º En conexión con lo que estamos diciendo podemos calificar a la Reforma como el movimiento *libertas christiana* contra el movimiento *libertas ecclesiae* — pensemos en el tratado de LUTERO "Sobre la libertad de un hombre cristiano" y en el capítulo de CALVINO *De libertate christiana (Institutio III 19)*²¹ —. Con todo, la Reforma no es únicamente una protesta contra la clericalización de la libertad sino, a su vez, el nacimiento de un

21. H. WOLF, *loc. cit.*, cfr. M. LUTHER, *De libertate christiana*, 1520, Joh. CALVIN, *Institutio Religionis christianae*, III, 19.

nuevo hombre. De la palabra que justifica nace la *libertad de un hombre cristiano*. El cristiano pasa a ser señor de todas las cosas y hombre libre de toda sujeción porque tiene en Cristo el fundamento mismo de su libertad. Con esto la libertad cristiana pierde su carácter de privilegio de clase y se convierte en fundamento de las decisiones libres en la obediencia de la fe. Los privilegios del clero no tienen ya lugar allí donde la libertad cristiana se convierte en fundamento de la realeza sacerdotal de todos los creyentes. La Iglesia ya no puede ordenar que el hombre trabaje para ganar la libertad porque éste ya no se libera por medio del trabajo sino que por la libertad de la fe nace de nuevo para la creación libre: el hombre libre hace obras libres.²² La Reforma, al liberar a todos los creyentes, ha desclericalizado el mundo, ha enseñado a ver el trabajo como profesión de libertad y ha puesto las bases para una nueva relación del hombre con el mundo. No es por la soberanía de la Iglesia y por sus privilegios como viene la libertad al mundo, sino por la fe, por el amor desinteresado y, concretamente, por esta fraternidad de la comunidad cristiana en la que "uno se hace Cristo para el otro". Si la *libertas ecclesiae* se compró confiriendo privilegios al clero y quitándoselos al laicado, ahora la libertad y la soberanía inmediata de Cristo se extienden a todo el pueblo de Dios y, por el servicio de esta libertad y esta soberanía, a toda la Humanidad. La igualdad de todos los hombres ante Dios, la libertad de la persona en la comunidad de los hombres libres y la fraternidad mutua han sido los principios fundamentales de la reforma de la Iglesia y de la Cristiandad toda. Los derechos de la Iglesia pasaron a ser derechos de todos y cada uno de los cristianos. El "Espíritu de libertad", liberado del clero de la Iglesia, adquirió la soberanía sobre todo el pueblo de Dios. Con todo, también este movimiento *pro libertate christiana* tiene sus perversiones. Al grito reformista *religio et libertas* se juntaron también los príncipes, que transformaron los privilegios de la Iglesia en privilegios propios, y los gobernadores de las ciudades, que hicie-

22. Según LUTERO (de lib. christ. 22) el cristiano, como Adán en el Paraíso, hace buenas obras *sua sponte*, no forzado por la obligatoriedad de ninguna ley; para dar gusto a Dios y siguiendo el juego del buen gusto de Dios. Esta misma libertad es la que buscaba MARX cuando quería suprimir la alienación del hombre en el trabajo obligatorio y cuando quería convertir este trabajo en el ejercicio omnímodo de la capacidad creativa del ser humano; por esto echó mano de la imagen romántica del hombre universal y profundo y de la idea schilleriana del papel del juego en la existencia estética. "El hombre — dice SCHILLER — sólo juega cuando es hombre en la plenitud de sentido de esta palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega." Algo parecido decía ya JAKOB BÖHME. FOURRIER ha considerado utópica desde el punto de vista político-social la conversión del trabajo en juego. En SARTRE reaparece también esta idea: "Cuando el hombre se comprende a sí mismo como libre y quiere hacer uso de su libertad... su actividad se convierte en juego". El núcleo del problema está en saber si el hombre se libera por el trabajo o si es la libertad la que le lleva al trabajo libre; es decir, si en la situación actual el Reino de la Libertad se puede concebir aún como la madre del hombre libre y de la liberación de éste del trabajo. Con ello la discusión en torno a la doctrina de la justificación nace del núcleo mismo de la teología cristiana de controversia y se convierte en el punto neurálgico de la moderna comprensión de la sociedad y de la historia. "¿Cómo pueden ganar — dice LUTERO — aquello que ya les pertenece, aquello que les ha sido preparado con anterioridad a su misma creación?; de este modo sería más justo decir que es el Reino de Dios el que nos gana a nosotros, a los que le poseemos; y que lo que para nosotros es ganancia, para éstos es recompensa; y lo que para nosotros es recompensa, para ellos es ganancia. Pero los hijos del Reino son preparados; no son ellos los que preparan el Reino sino el Reino el que gana a sus hijos." (WA 18, 694).

ron uso de sus privilegios en contra de los obispos. Más aún que LUTERO fue CALVINO quien, junto al peligro de la soberanía de la Iglesia, vio el antiguo peligro de la supremacía del poder político. Por esto no proclamó "obispo electo" a ningún príncipe ni le entregó los privilegios de la Iglesia, sino que integró la *libertas ecclesiae* en la *libertas christiana*.

La libertad de los cristianos debe ganarse no sólo en lucha contra la perversión de esta misma libertad, el clericalismo, sino también en lucha contra la opresión de ésta por parte del absolutismo de Estado. Por la acción de la palabra y el espíritu — *testimonium internum* — Dios libera a la totalidad de la existencia humana de toda autoridad y vínculo no divinos. De ahí nace el postulado de libertad de fe y de conciencia al que en 1663 el calvinista Roger WILLIAMS dio por primera vez forma jurídica en la constitución de la isla de Rodas. La perfecta estructura interna de la Iglesia, con sus cuatro ministerios, *pastores*, *doctores*, *presbyteri* y *diaconi*, independizaba a las comunidades calvinistas de la protección del Estado. Porque la constitución de estas comunidades suprimía la diferencia entre sacerdotes y laicos, y garantizaba a la Iglesia la independencia del poder político. La unidad sinodal y la comunidad de estas iglesias pudo ser el modelo de las democracias políticas. La idea contractual que regulaba la vida pública de los hombres libres e iguales limitaba tanto el poder de la Iglesia como el del Estado. Si en la reforma luterana lo que apadrinó el nacimiento del cristiano libre fue la idea del "sacerdocio universal de todos los creyentes", en la Reforma calvinista lo que apadrinó el nacimiento de la comunidad libre fue la idea de la "realeza universal de todos los creyentes". A la democratización de la libertad cristiana a partir de la libertad monárquica de la Iglesia correspondió también la democratización de la vida política de la Cristiandad.

La idea básica de la constitución calvinista, tanto en el plano eclesástico como en el social y político, fue ésta: *libertas rite constituta*. Por esto el calvinismo ha fomentado todas las instituciones que limitan jurídicamente el poder político, lo fraccionan y lo controlan. De este modo la libertad de fe contó con las condiciones públicas necesarias para su libre ejercicio.

4.º Con ello la lucha por la libertad pasó a un nuevo plano. La libertad de asociación, frente al poder absoluto del soberano, y, más tarde, la libertad de fe y de conciencia reemplazaron a la libertad de la Iglesia frente al emperador.²³ Esta nueva lucha la encontramos en la *revolución puritana* inglesa llevada a cabo por congregacionalistas, presbiterianos e independentistas. A la autoridad se le discutió su potestad sobre las conciencias y sobre las comunidades, porque la constitución de una Iglesia no debía tener la estructura de una constitución política — *no bishop no king*, había afirmado JACOBO I— y, según ello, el episcopalismo era una forma de monarquía. En cambio en la lucha contra el rey y los obispos el principio de tolerancia pasó a ser el medio de dar a la libertad cristiana su forma correspondiente: el sistema constitucional presbiteriano. Debido a la pluralidad de estratos

23. Cf. J. BOHATEC, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, 1956; M. WALZER, *The revolution of the saints*, 1966.

del acontecer histórico es posible que no podamos llegar a deducir los derechos humanos y civiles de la lucha por la libertad de fe y de conciencia (JELLINEK), pero no hay duda de que existe un paralelismo y una mutua influencia entre la historia de esta lucha y la de aquellos derechos. Con todo, en la doctrina miltoniana de la libertad, la fundamentación y la constitucionalización de la libertad de conciencia y de religión es, sin duda, lo que motiva el postulado de la libertad de prensa contra la censura y contra la inquisición política y eclesiástica ("la coacción no logra convencer jamás, la esencia de la convicción es la fe"). El paso a la libertad del ciudadano se hizo a través de una nueva doctrina estoico-cristiana del derecho natural (el *Habeas corpus*, entre otros textos): "Nadie será tan ignorante que niegue que todo hombre ha nacido libre por naturaleza, que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y que, en virtud de algo que le coloca por encima de todos los demás seres, ha nacido para mandar y no para obedecer" (BOHATEC, 87).

Esta tesis está tomada casi literalmente de la obra calvinista monarquista *Vindiciae contra tyrannos*. Este libro defiende el *birthright* del hombre libre contra el *regal tyrannic and arbitrary power*. Pero el paso se hizo también a través de una constitucionalización de la libertad basada en la regulación jurídica de los contratos y de las relaciones entre soberano y súbdito. Esta estructura jurídica defendía a cada hombre, a cada imagen de Dios, contra la soberanía pecadora de un hombre sobre otro. La idea del hombre como imagen y semejanza de Dios, la realeza universal de todos los cristianos y los derechos de las Iglesias derivados de esta realeza destruyeron el absolutismo de un soberano no sometido a ley ninguna. Por primera vez en la historia, en la revolución puritana las libertades políticas, los privilegios de los estamentos, de las Iglesias y de las autoridades pasaron a ser derechos universales del hombre libre: protección contra todo aumento arbitrario de impuestos, garantía de libertad personal, y, más tarde, derecho a la vida y aspiración a la felicidad, derecho de emigración, de asociación, de petición, etc.

5.º La especial madurez que la conciencia de los "derechos del hombre y del ciudadano" adquirió a fines del siglo XVIII no se explica sin la revolución puritana en pro de la libertad de fe, de conciencia y de asociación y sin el ideal ilustrado de humanidad.²⁴ En la lucha contra la soberanía política y eclesiástica, de las libertades de la Iglesia y de los estamentos fue naciendo la libertad de cada hombre. En todo el ámbito de la Ilustración habían tomado forma las ideas, basadas en el derecho natural, de unos "derechos que nacen con cada individuo humano". En Alemania, Christian WOLFF estableció toda una teoría de los derechos humanos; y la constitución prusiana hablaba de los "derechos universales del hombre", que se fundan en "la libertad natural de buscar y aumentar el propio bienestar sin perjuicio de los derechos de los demás".

Con todo, el pensamiento continental del siglo XVIII estuvo muy lejos

24. Las citas están tomadas del volumen de textos de Fr. HARTUNG, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1964.

aún de deducir de estos derechos naturales derechos políticos concretos contra el estado. Este hecho no tuvo lugar hasta el año 1776 en el *Bill of Rights* de Virginia. El artículo primero de esta ley dice: "Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes. Todos los hombres poseen ciertos derechos innatos: el derecho a disfrutar de la vida y de la libertad, y, para ello, la posibilidad de adquirir y poseer bienes propios, de aspirar a la felicidad y la seguridad y de conseguirlas. Cuando estos derechos han tomado *status* social ningún convenio posterior puede derogarlos". Artículo 2.º: "El poder pertenece al pueblo y proviene, por tanto, de él. Los magistrados son agentes y servidores del pueblo y responsables siempre ante él".

En correspondencia con estas ideas la Revolución Francesa, en la *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* del 26 de junio de 1786, hizo de los derechos del hombre y del ciudadano el punto central de su programa revolucionario. La Constitución francesa de 1791 dice: "Los hombres nacen libres y con los mismos derechos; a lo largo de su vida conservan esta libertad y estos derechos. Las diferencias sociales sólo pueden estar fundamentadas en el bien común; la meta final de la comunidad política es la obtención de los derechos naturales e inalienables del hombre. Estos derechos son, la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. El origen de toda soberanía está esencialmente en el pueblo... la libertad consiste en la posibilidad de hacer todo aquello que no perjudique a los demás. De este modo el ejercicio de los derechos naturales de todo hombre no tiene más fronteras que las que aseguran a los demás miembros de la sociedad el disfrute de estos mismos derechos. La ley es la única que puede fijar estas fronteras".

Estas dos declaraciones de los derechos humanos reducen las circunstancias políticas y sociales de los diversos momentos históricos al juego de los derechos naturales y esenciales del hombre. Por esto la lucha contra un mundo histórico nacido del desconocimiento, el olvido y el desprecio de los derechos humanos originarios es la vuelta — la revolución — a las circunstancias naturales. Cuanto acabamos de decir está pensado en sentido histórico, no cristiano, es decir, según el derecho natural, no según la escatología. Y es precisamente aquí donde encontraríamos la causa de una nueva perversión de la libertad. En efecto, el resultado final de esta lucha en pro de los derechos humanos no fue el auténtico restablecimiento de éstos sino la primacía de los derechos del ciudadano, de los derechos y libertades del tercer estamento: es decir, la conversión de estas libertades en privilegios. Los derechos humanos que vindicaba la declaración de Virginia servían a la independencia de las colonias americanas frente a la metrópoli. Se hizo uso de ellos en la medida en que parecieron adecuados a las especiales circunstancias sociales y económicas de estas colonias. Nadie pensó en los inalienables derechos a la libertad y a la igualdad de los esclavos negros. En Francia, con la ayuda de los "derechos humanos", pasó a ocupar el poder la burguesía propietaria. El "derecho sagrado e invulnerable" de propiedad se convirtió en el fundamento de las libertades burguesas. En la Alemania del siglo XIX las libertades dimanantes de los derechos huma-

nos, además de quedar contraídas, como en Francia, a los derechos del ciudadano, fueron limitadas por las ideas nacionales de unidad. Sin embargo, estos derechos humanos, incluso en sus formas pervertidas, han pasado a ser el fundamento de casi todas las modernas constituciones democráticas.

6. El resultado de la Revolución Francesa no había sido aún el "hombre" libre y sus derechos innatos, sino el "burgués" con un derecho de propiedad y unas libertades conseguidas a expensas de los demás. Faltaba aún por salvar la distancia que media entre lo conseguido — el burgués — y lo a conseguir — el hombre libre —. Y es a esto a lo que se encaminó la siguiente revolución, la revolución socialista, la lucha por un hombre libre de la soberanía económica.²⁵ De nuevo es un desengaño lo que sigue impulsando la revolución por la libertad: algo ha salido mal, los hombres han ido a las barricadas para defender los derechos del hombre y, al fin, el resultado de esta lucha ha sido la dictadura de la burguesía. Por esto, según MARX, se trata de convertir en "humanidad socializada" a esta burguesía basada en la propiedad y el Estado. El "hombre total", la "libre asociación de individuos libres" constituirán la superación de la fisura *homme-citoyen*. Esta superación reemplazará y subsumirá el rousoniano recuerdo del hombre natural e ingenuo.

El hombre nuevo del futuro, el que nacerá de la lucha del proletariado por su emancipación debe identificarse con su misma esencia de tal modo que en él quede suprimida y eliminada la diferencia entre *homme* y *citoyen*. Esto sólo puede ocurrir si el hombre se libera del Estado, de la división del trabajo, de la propiedad privada de los medios de producción, y si, por último, la humanidad socializada se libera de la Naturaleza por medio de la creación de sí misma. Las distancias concretas que, tanto en el plano social como histórico, separan al hombre de su verdadera naturaleza serán superadas allí donde "el hombre con el hombre" recoja en sí el abstracto ciudadano político, el abstracto ciudadano propietario, las circunstancias objetivadas del trabajo; es decir, allí donde el hombre se convierta en libre señor de éstas. Esta nueva acometida hacia la liberación del hombre de la soberanía económica y de la esclavitud fue la necesaria consecuencia de la liberación política del hombre que tuvo lugar en la Revolución Francesa.

Con todo, mientras que el joven MARX hablaba aún de una liberación total del hombre que, por el camino de una nueva emancipación de éste por medio de la revolución económica, debía consumir y superar la revolución política detenida en el estadio de la revolución de la burguesía, en sus escritos posteriores es más moderado en sus afirmaciones. El "Reino de la Libertad" no va a suprimir y eliminar toda necesidad y, por tanto, toda alienación. "De hecho el Reino de la Libertad no empezará hasta que termine el trabajo, porque éste está determinado siempre por la necesidad y por la finalidad externa al trabajo mismo; según esto, pues, el Reino de la Libertad está más allá de la esfera de la producción material misma...

25. Documentación según I. FETSCHER, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, 1963, *Kritische Gedanken* u. a. según E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961.

(que) es siempre el reino de la necesidad. Más allá de él empieza el despliegue humano de las facultades; y este proceso, que tiene el fin en sí mismo, es el que constituye el verdadero Reino de la Libertad, un Reino que sólo puede florecer, como sobre su suelo natural, sobre aquel reino de necesidad. La condición fundamental para el advenimiento de este nuevo reino es la reducción de la jornada de trabajo" (*Das Kapital*, III, 873 y s.) El papel que el trabajo debe jugar en la liberación total del hombre sigue siendo ambivalente. Por una parte el Reino de la Libertad se identifica con la supresión del trabajo y la transformación de éste en libre ejercicio de la potencia creativa de cada uno — análogamente al papel que, según SCHILLER, tiene el juego en la existencia estética —; por otra parte el Reino de la Libertad surge de la racionalización del trabajo en el ámbito del tiempo libre. Sigue siendo oscuro en qué consiste la verdadera esencia del hombre, esta esencia de la que la historia debe habernos apartado y a la que debe conducirnos la revolución contra las diferencias humanas surgidas a lo largo de esta misma historia. Todo lo que se dice acerca de la alienación y en general de las alienaciones concretas del hombre presupone un saber negativo de la identidad y de la esencialidad del hombre. Si es posible señalar la verdadera naturaleza del hombre seguimos preguntándonos: ¿quién y qué instancia está autorizada a hacerlo? ¿Quién está autorizado a determinar exactamente qué es esta necesidad la conciencia de la cual debe ser la libertad?

Primeramente habría que preguntar: ¿No podría ser que lo que separa el "reino de la necesidad" del "Reino de la Libertad" no fuera ningún "salto" sino una progresiva regresión de la necesidad por medio de la reducción de la jornada de trabajo y un progresivo aumento de la libertad por medio de la racionalización de los procesos de producción y la exoneración del hombre de sus afanes para buscarse el sustento? Si esto fuera así, ya no se podría hablar en realidad de la liberación "total", del hombre "plenamente lúcido", del "hombre total". No hay duda de que liberándose de la fatalidad política y económica el hombre llegará a ser más libre; pero es cierto también que esta libertad le otorgará sólo la posibilidad de decidir si quiere entrar en sí mismo, en su verdadera esencia, o no. Librar simplemente al hombre de la carga del trabajo obligatorio no significa hacer de él un verdadero hombre, máxime cuando la necesidad del trabajo, aunque sea en una forma automatizada, subsiste aún y crece con la burocracia de la planificación. Con la exoneración del trabajo y con la igualación el hombre tiene libertades pero aún no el Reino de la Libertad, porque tiempo libre no es aún la libertad misma sino lo que, al suprimir un mal, la hace posible. De lo contrario tendría razón Jules ROMAIN: "¿Es posible que la gran revolución social que estamos viviendo no tenga más consecuencia que un aumento en Francia del número de pescadores de caña?"

Con esto la "emancipación humana del hombre" por medio de la revolución del proletariado, de la industrialización y de la automación, a la postre se encuentra también con su desengaño histórico. La revolución de la libertad queda remitida a una revolución postmarxista.

Una segunda pregunta habría que formular también: la afirmación de

que el hombre conoce la verdadera naturaleza del ser humano y de que el Partido está en situación de hacer evidente la necesidad y las leyes históricas, ¿no conduce precisamente a la obstaculización definitiva de la naturaleza libre del hombre? No hay duda de que, en el plano político, económico y social el hombre es capaz de señalar desviaciones concretas de su verdadero ser de hombre — es decir, es capaz de conocer *negativamente* su esencia —; es cierto también que la superación de estos males conocidos puede dar lugar también, en el terreno pragmático, a una unificación de la humanidad.²⁶ Con todo, si el elemento *positivo* de la esencia humana debe ser el hombre libre mismo, esta búsqueda de lo positivo, de la verdadera naturaleza del hombre, debe permanecer abierta, y esta abertura al futuro del verdadero hombre debe tomar estructura democrática. Por democracia entendemos aquí no una forma política conocida o soñada, sino una constitución de estructura jurídica y basada en la libertad, en la cual cada uno pueda participar de un modo libre y original en todos los procesos sociales así como en la búsqueda de las metas de estos procesos.

Ninguna clase, ningún grupo y ningún partido tienen derecho — ni están en situación — a fijar a los demás lo que éstos deben tener por su propia felicidad, lo que éstos deben considerar como el bien común o la verdadera naturaleza de su ser de hombres. Por esto la estructuración democrática de la abertura del hombre histórico a su verdadero y común futuro supone la limitación y el control del poder político y social así como el de las fuerzas económicas. Tanto en el bloque occidental — en los estados con pluralidad de partidos — como en el oriental — en los estados con partido único y diversidad de sectores y direcciones dentro de este partido — existe ya una discusión sobre los caminos que llevan a la verdadera esencia del hombre: pues bien, esta discusión debe tener lugar del modo más abierto y comunitario posible. Es decir, todo socialismo que no quiera cavar la fosa de su propio desengaño, debe estructurarse según una democracia política abierta. Si el camino hacia la “total” liberación del hombre no quiere desembocar en una liberación *totalitaria* y en una “beatificación desde arriba” tiene que contar necesariamente con la libertad de pensamiento.

26. Hay que reconocer con Adam SCHAFF que “si se empiezan a construir definiciones de felicidad y a deducir de ellas normas de conducta obligatorias para el hombre — ¡naturalmente sólo para beneficio propio...! — en el socialismo puede aparecer el peligro de una ‘beatificación’ del hombre ‘desde arriba’; el peligro de una beatificación por medio de la violencia y según el único modelo válido de felicidad — cosa que puede acarrear una desgracia masiva — ... toda vez que no existe — por suerte no puede existir — una felicidad para todos, no hay que intentar crear modelos únicos de vida feliz para todos los hombres”. La “base real de todo quehacer encaminado a proporcionar al hombre la felicidad” no está en un “hacer feliz al hombre” sino en un suprimir las grandes causas de su infelicidad”. Por esto el humanismo marxista llama sólo a una “supresión de las actuales causas sociales de la desgracia humana”. *Marxismus und das menschliche Individuum*, 1965, 236 y ss. Estas ideas se encuentran con mayor fuerza aún en Th. W. ADORNO, *Individuum und Organisation*, en *Die Herausforderung*, ed. H. Sabais, 1963, 147: “No podemos saber lo que es el hombre ni cuál debe ser la forma válida de lo humano; pero lo que no debe ser el hombre y cuáles son las formas concretas de lo humano que no pertenecen a su esencia, esto sí lo sabemos; y únicamente en este saber determinado y concreto es donde nos está abierto lo otro, lo positivo”.

IV. INTEGRACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS HACIA LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Señalo a continuación las diversas conquistas—cada una de ellas inolvidable e irrenunciable—que tienen lugar en cada uno de los seis estadios de la historia de la lucha por la libertad. Señalo también aquel elemento que queda por superar en cada uno de estos estados.

1. Liberación, por la fe cristiana, del hombre del temor a la Naturaleza y de la divinización del destino; proclamación del hombre como libre señor de la naturaleza y de la historia. Queda por superar una nueva dependencia: la del cristiano frente a la cosificación religiosa (religiosización) de su fe.

2. Liberación de la Iglesia del poder religioso o cristiano del Estado; laicización del emperador y de otros poderes políticos. Quedan por superar los privilegios del clero que derivan de esta liberación.

3. Libertad del hombre cristiano y derecho a la asociación libre. Queda por superar un nuevo vínculo que ata al hombre al poder del Estado.

4. Libertad de fe y de conciencia del individuo humano y, por tanto, libertad de opinión, libertad de prensa y seguridad jurídica para cada hombre. Queda por superar la limitación de tales derechos al hombre cristiano.

5. Libertad e igualdad de todos los hombres: derechos humanos. Queda por superar la limitación de estos derechos al burgués propietario y al hombre blanco.

6. Liberación social y económica del hombre. Queda por superar el hecho de que la dirección de este movimiento corra a cargo de un Partido único, y de que la determinación de la verdadera naturaleza y del verdadero futuro del hombre esté monopolizada por una sola Ideología.

La historia nos presenta, pues, seis revoluciones sucesivas: la de la Iglesia, la del cristiano, la de la conciencia, la de la burguesía y la del proletariado. Cada una de ellas se apoya en la anterior y surge para superar los desengaños y perversiones en que ha terminado la que le precede; la imperfección de cada una de estas revoluciones es lo que ha impulsado hacia adelante el movimiento total de liberación del ser humano que busca una libertad cada vez mayor. Con todo, remontando este proceso, vemos también cómo en cada caso el hermano más viejo en el camino de la libertad había de corregir al más joven para que en el camino hacia una mayor libertad del futuro no fueran traicionadas y abandonadas libertades ya conseguidas. Por esto, en este proceso histórico, la libertad que el hombre espera al término del camino trazado por cada nueva revolución no es algo que no haya existido aun bajo ninguna forma, la nueva revolución tiene que recibir en su seno la tradición de la antigua, de lo contrario no adviene a una *mayor* libertad sino sólo a *otra* libertad. Y, a su vez, la tradición tiene que hacer camino en el interior de la revolución, de lo contrario no puede llegar a la superación de sus propias perversiones y desengaños.

Si los marxistas, al liberar al hombre de la soberanía económica, de la sociedad de clases y de las circunstancias objetivadas de la vida buscan fundamentalmente la "emancipación humana del hombre", es decir, una liberación total hacia "el hombre total"; si los cristianos, con la libertad de

la Iglesia, con la libertad de fe y de asociación buscan fundamentalmente la "libertad escatológica" de toda criatura oprimida, ninguno de ellos puede prescindir de una integración de las libertades humanas conseguidas a lo largo de la historia. Pero esto significa que ninguno de ellos puede ceder a la ilusión de creer que a las libertades que cada uno haya conseguido, o espere conseguir, en su terreno seguirán automáticamente las libertades en las otras zonas de la vida humana; tal cosa supondría que la libertad de cada uno es ya la misma libertad total.

El reconocimiento de la provisionalidad histórica de las realizaciones concretas de la libertad total, o escatológica, del hombre reclama una cooperación fraternal de todos los movimientos en pro de la libertad. La tesis de que el grado de libertad que la sociedad en cuanto tal ha alcanzado repercute de un modo automático en un grado de libertad correspondiente para cada individuo de la sociedad, de modo que podamos suprimir las libertades del individuo frente al poder político obtenidas por el personalismo, es un error histórico; como también lo es el pensar que el grado de libertad que la persona individual vaya alcanzando con la progresiva limitación constitucional del poder político, deba provocar automáticamente una sociedad libre.²⁷ El proceso escatológico de las circunstancias históricas en pro de la libertad total exige que todas las libertades humanas conseguidas se conserven y que ninguna de ellas sea sacrificada en nombre de una libertad mayor que se encuentre en otro terreno.²⁸ Para la liberación económica del hombre no es necesaria ni la supresión de la "libertad de la Iglesia", ni la supresión de la "libertad de fe", ni la supresión de las libertades espirituales e individuales; sólo es preciso la supresión de los privilegios en los que tales libertades puedan haberse pervertido. La liberación económica del hombre en modo alguno es ya la "emancipación humana del hombre", sino solamente otra condición histórica indispensable para que esta emancipación sea posible. La revolución proletaria en modo alguno es ya el "último asalto", sino solamente una nueva fase en la lucha por la liberación del hombre y por un mundo más libre.

Por consiguiente si queremos pensar de un modo integral e inclusivo, y si queremos superar falsas exclusividades deberemos establecer en todos los terrenos las condiciones que hagan posible la eficacia de la libertad. Toda

27. L. KOLAKOWSKI: "Dentro de la ideología marxista parece lícito suponer que, ya que la persona humana — contrariamente a lo que creía el personalismo — está determinada por la sociedad, el grado de felicidad que la sociedad, entendida como un todo, haya alcanzado debe acarrear de un modo automático el mismo grado de felicidad para cada individuo, parte integrante de aquella sociedad o de aquella clase. Pero tal conclusión es falsa porque se apoya en una concepción platónica que infiere únicamente *ex essentia*, es decir, que supone que la existencia humana individual se agota en la esencia humana universal que se encuentra en ella" (citado según I. FETSCHER, *loc. cit.*, 41). Tratándose del hombre debiéramos sustituir la antigua mentalidad esencialista conceptual por la moderna mentalidad histórica. Sobre esto decía ya Joh. DROYSEN: "Lo que para los animales y las plantas es su definición — su especie — para el hombre es la historia" (*Historik*, 1960, 357, 82).

28. E. BLOCH: "Es precisamente para obtener una libertad que el mundo no ha visto aún por lo que el socialismo, como etapa intermedia, ha prescindido de muchas libertades parciales; la de la sociedad burguesa en su época liberal, por ejemplo" (citado según I. FETSCHER, *loc. cit.*, 78. En esta obra se encuentra también la réplica de STALIN a BLOCH).

vez que el futuro del hombre libre y total, ya sea como exigencia ya sea como promesa, debe ser un futuro abierto, la sociedad determinada históricamente por su encaramiento a este futuro sólo puede ser una sociedad abierta: una *open society*, no una *societas perfecta*. Y una sociedad abierta es una sociedad que en sus disposiciones jurídicas, sociales y políticas formula el camino pero no se instala ella misma en el lugar del *fin*. Dispone los modos justos de la marcha y las libertades de la búsqueda, pero no la meta de la justicia ni el orden que hay que buscar. En la historia toda objetivación fijista de la meta misma, ya sea en forma de "ley moral universal" ya sea en forma de "esencia del ser humano", no es otra cosa que una solapada pretensión de dominio por parte de grupos concretos y contradice los efectos presentes de la libertad total del futuro. Por mor del Futuro infinito y total del hombre debemos ver el presente como un "mundo incabado" y debemos entender el trabajo como una "operación abierta". La consecución del futuro no puede tener, pues, como premisa un método *único*. Todo monismo metódico es una expresión de esclavitud tan evidente como el determinismo. Desde el punto de vista histórico se trata siempre de *experimentos* con el futuro en el presente; es decir, de proyectos que necesitan de la experiencia, de la crítica, del control y de la revisión. Una sociedad que quiera mantenerse abierta al futuro del hombre desde todas las regiones de la miseria de éste, tiene por tanto que abrir espacio de libertad a muchos experimentos de futuro a la vez. Y si por motivos de seguridad debe controlar el posible *traspasé* debe también dar lugar al posible *buen paso* con el fin de no cerrarse a lo nuevo del futuro sino abrirse a las nuevas fuerzas espirituales, sociales y económicas de la humanidad.

La historia de la sociedad humana no está determinada de ninguna manera tan sólo por el antagonismo de determinados grupos, poderes, ideologías y estructuras, sino que fundamentalmente está determinada por la patente diferencia entre las viejas condiciones de producción y las nuevas fuerzas productivas de la vida espiritual, política, social y económica del hombre. Queda determinada por el conflicto entre el derecho del futuro sobre el presente y el derecho de pasado sobre el presente. Y precisamente este conflicto es lo que tiene que quedar regulado de manera que el futuro de la mayor libertad del hombre pueda hacerse efectivo en la situación presente. Para el establecimiento de un presente abierto al futuro es necesaria la institucionalización de la libertad espiritual, de la libertad de discusión, de expresión y de prensa de cada individuo en particular y de cada uno de los distintos grupos que constituyen la sociedad del presente. La garantía de los derechos de libertad frente al Estado para muchos proyectos de muchas personas es al mismo tiempo la garantía del futuro de éste. Pero esto significa que la experiencia negativa de libertad que tiene lugar en el dolor por la situación presente y en la crítica de esta situación debe encontrar su expresión pública y universal; como también debe encontrarla la experiencia positiva de libertad que tiene lugar en la experimentación de lo nuevo. El ensanchamiento de las fronteras de la tolerancia es condición para que la crítica mutua y abierta proporcione a cada uno los elementos necesarios para revisar su actitud presente frente a un futuro mayor, más amplio y nuevo;

pero en la crítica y el control mutuos debe crecer la confianza y decrecer el recelo y la difamación.

Los efectos de la libertad futura del hombre en los diversos ámbitos de la vida sólo pueden ser puestos en marcha si los hombres se conceden unos a otros espacio para la *eficiencia* de esta libertad. Más allá de la operación de la libertad y de sus efectos, más allá del espacio de *eficiencia* de la libertad reside la universal y total *efectividad* (realidad) de la libertad misma: el todavía no hallado Reino de la misma libertad, que nos encuentra, porque como Reino de Libertad es un reino libre, y así viene *gratis data*. "Es ridícula la limitación de aquellos que creen que, por la actual violencia es capaz de borrar de nuestra mente la presencia anticipada de los tiempos futuros (TÁCITO, *Anales*, IV, 35; según la obra de E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961).

BIBLIOGRAFIA

- E. FUCHS, Art. *Freiheit*, en NT RGG3, II, 1101-1104.
 H. SCHLIER, Art. *Eleutheros*, ThW II, 484-500; del mismo autor *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, en *Die Zeit der Kirche*, 1966, 4. Auflage, 193-206.
 K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im NT*, 1966.
 G. BORNKAMM, *Die christliche Freiheit* (Gal. 5), en *Das Ende des Gesetzes*, 1963, 133-138.
 R. BULTMANN, *Theologie des NT*, 1961, § 38-40; del mismo autor *Gnade und Freiheit*, GuV, II, 149-161.
 E. KÄSEMANN, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit*, en *Festschrift für E. Haenchen*, 1964, 142-155.
 E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen*, 1960/3.
 E. WOLF, *Libertas christiana und libertas ecclesiae*, EvTh 1948, 127-142.
 O. MICHEL, *Der antike und der christliche Freiheitsbegriff*, *Universitas*, I, 1, 1946.
 H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930.
 G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, 1936.
 M. LUTHER, *De libertate christiana, Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520.
 J. CALVIN, *De libertate christiana*, *Institutio* III, 19.
 J. BOHATEC, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, 1956.
 FR. HARTUNG, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1964.
 I. FETSCHER, *Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus*, 1963/4.
 GARAUDY, METZ, RAHNER, *Der Dialog, Rororo aktuell*, 944, 1966.
 M. REDING, *Die Glaubensfreiheit im Marxismus*, 1967.