

Dogma y Actitud Crítica

Los dioses nos revelaron, desde los inicios, todas las cosas; pero con el paso del tiempo, indagando, podemos aprender y conocer mejor las cosas (Popper, 1994).

Introducción

Habrà primero que todo, poner “las cosas en claro” antes de adentrarnos en la materia que aquì nos ocupa. La intención de este escrito no es—por ningún motivo—un ataque frontal al fenómeno de la religión. Sin embargo este esfuerzo parte desde una plataforma académico-secular, que nos obliga a analizar las cuestiones referentes al misterio de la fe desde una perspectiva fría, intelectual y para otros, creo, un tanto irreverente.

Pareciera a primeras luces que el paradigma humanista y el paradigma religioso se han encontrado siempre en una posición de antagonismo y confrontación. Tanto el humanismo como la fe se han presentando como las dos opciones viables para comprender el porqué y el para qué de los fenómenos que conciernen a la vida humana. Estamos pues, ante una labor de considerables magnitudes, pues aparentemente hemos de salvar la enorme inconmensurabilidad que existe entre estos dos paradigmas.¹

David Martínez-Amador, estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Francisco Marroquín, colabora como profesor asistente de la cátedra de filosofía social. Su trabajo de tesis se titula “Problemas Metodológicos Contemporáneos en la Ciencia Política: Un Enfoque Hayekiano.”

Es posible argumentar que tentativamente no deba existir ninguna relación entre estos dos paradigmas pues en apariencia ambos responden a cuestionamientos distintos, y parte de nuestro esfuerzo es intentar corroborar la veracidad de la anterior afirmación.

De tal forma es posible preguntarnos aquí: ¿Hasta qué punto el sentimiento religioso y la aceptación de los dogmas de la fe pueden influir, predeterminar o distorsionar la visión y el análisis académico del humanista? La cuestión en este caso es: ¿puede el académico, el intelectual, mantener un análisis objetivo de los fenómenos sociales al estar comprometido en su esfera personal con la religión? O para hacerlo, ¿debe de voltear sus espaldas al fenómeno de lo existencial?

Me permito decir, incluso, que la cuestión aquí expuesta no puede ser menos importante cuando de momento pareciera que los círculos intelectuales liberales se han empeñado en la tarea por demostrar a todas luces que el discurso liberal no es contrario al paradigma religioso, sino por el contrario complementario.

Lo cierto es que la pregunta que entre líneas se ha formulado aquí es: ¿Hasta qué punto el dogma y la actitud crítica pueden ir de la mano? ¿Existe alguna relación a construir (aunque provenga de una hermenéutica de cuestionable validez) entre estos dos paradigmas?

El paradigma de la Religión y su fundamento autoritario

Es necesario antes de entrar en materia realizar un desarrollo sistemático al respecto del paradigma religioso, y en particular, a la propuesta de la fe cristiana, aunque ha de dejarse aquí en claro que lo que para efectos prácticos de este ensayo importa es la esencia propia del fenómeno de la religión, sin importar la expresión que esta encuentre.

Lo que se ha llamado en términos técnicos la fe revelada tiene básicamente dos *momentums*.² El primero de ellos se refiere al concepto de un dios tribal, exclusivista, el dios de nómadas semi-bárbaros. Es de referirse aquí al dios etnocentrista del antiguo Israel, a esa entidad sobrenatural quien elige con gesto de desprecio a un grupo étnico (según el relato bíblico hubo un momento muy particular en la historia en el que un individuo y su descendencia son elegidos para ser herederos de la revelación divina, he ahí la razón de expresiones bíblicas tales como “el dios de Abraham, Isaac y Jacob,” o “el dios de Israel,” o “el dios de mis padres”) para hacerle heredero de su revelación, de su comunión y de su pacto, mientras que se excluye al resto de seres humanos para alejarlos totalmente de los beneficios que la comunión divina significa, e incluso, presentarles como obstáculos temporales que el pueblo elegido ha de quitar de en medio en su tarea de obtener la herencia divina. El dios tribal del antiguo Israel se presenta como una figura autoritaria, incuestionable, un dios que transpira las pasiones y bajezas humanas más básicas y a la vez intenta redimir a la raza humana de su naturaleza pecaminosa.

La crueldad e iracundia del dios hebreo parece a primera vista contrastante

con la armonía del que se denomina en términos teológicos como el “Dios cristiano.” Conforme el paso del tiempo, la explicación a la transición entre estos *momentums* a sido suavizada, aunque la esencia tribal del mensaje sigue siendo la misma. En la tradición de la Iglesia (tanto la Iglesia Católica Apostólica Romana como la Iglesia Reformada) la edad del Antiguo Testamento y de su revelación primitiva fue una preparación y comienzo de la religión cristiana, ya que en ella se contenía en cierto modo la sustancia de la fe actual (aunque no deja de ser cierto que para la teología reformada la edad del Antiguo Testamento no sólo es figura de lo que “habría de venir” sino se encuentra al mismo nivel de importancia que el resto de textos y relatos neo-testamentarios).

De tal forma la revelación primitiva de la ley mosaica fue preparación y sombra de la fe cristiana que debía llevarla a su pleno desarrollo y perfección la figura del *Christos*, quien trae al hombre terrenal el legado divino. Es la encarnación de dios el mensajero, y ya no los labios imperfectos, terrenos y falibles de los profetas. De tal manera que el concepto del *kerigma* (transliteración de la palabra griega que significa “el contenido de lo que se predica”) es la entraña irreducible que universaliza el mensaje de salvación y el plan divino para todos los hombres por igual.

Esto es lo que ha de decirse respecto del aspecto formal del paradigma de la fe, cuestión que me ha parecido apropiado desarrollar de manera concisa pero consistente para mostrar no sólo al lector amigo, sino al futuro crítico de este documento que respecto de las cuestiones de corte teológico no puedo ser considerado neófito. Pero veamos las cosas de una perspectiva más profunda.

La historia de la humanidad nos ha mostrado cómo se han forjado cientos de representaciones de dioses. Todas ellas—antiguas y modernas—tienen en común algo, parten del lenguaje del hombre y vuelven a él. Con esto, no sólo me refiero al intento de antropomorfizar la figura de la deidad que la humanidad conoce desde siglos atrás, sino que en el paradigma cristiano, el Dios de los cristianos, aceptable a todos, ha también pretendido ser el dios hecho a la medida de la representación cultural del universo, que no existe sino fragmentariamente, como necesariamente parcial en la cultura humana. Y esa representación divina sólo cobra validez a través de la experiencia mística, a través de la fe. Debe quedar en claro pues, que toda afirmación teológica es de índole paradójica y no es posible obtener una sintetización racional para su verdadera aceptación, por lo cual el hombre debe de conservar los elementos de su creencia y a través del salto de la fe poder aceptar el dogma.

Por eso, debe entenderse que todo el concepto de la fe como tal (sin hacer énfasis en las creencias específicas) está fundamentada en la aceptación de dogmas, es decir verdades incuestionables; y por derivación lógica en un argumento *ad baculum* por excelencia. El hombre que ha aceptado la existencia de entidades sobrenaturales de todo tipo tiene como pilar de su creencia un cuerpo de esquemas lógicos que sintetizan esa experiencia mística que sostiene su espiritualidad. Y es que no debe olvidarse que el creyente está obligado—o al menos se espera de él—que contraste todas las situaciones de la vida a la luz del dogma, a la luz de la verdad revelada. Si este contraste de cosmovisiones quedara a nivel personal no habría ningún problema. ¿Pero qué sucede cuando este contraste se posesiona en el quehacer académico? ¿Qué tanto

puede el hombre creyente del dogma mantener la objetividad de su análisis, y no predeterminar su lógica de pensamiento por la visión del mundo que el dogma impone? ¿Cómo son o serían analizados ante esta perspectiva fenómenos sociales como la pobreza, el subdesarrollo, el mercado, el homosexualismo, el racismo, la función del gobierno, etc.? Estos cuestionamientos al menos son válidos.

En el quehacer de las ciencias exactas o físicas es claro que no hay nada que contrastar en relación al dogma de fe. Obviamente, la revelación divina nada tiene que decir sobre el comportamiento de los elementos de la tabla periódica, ni puede alterar el peso de la esfera con la que el físico trabaja, como tampoco puede alterar la composición de los fluidos analizados por el biólogo, etc. Pero en el ámbito de las ciencias sociales, donde tiene lugar la subjetividad humana, donde el estudio se enfoca en las relaciones de causa y efecto de las acciones humanas, parece que la influencia de la visión religiosa sí puede alterar el proceso lógico. En el momento en que las pasiones y los sentimientos producto de esta tal experiencia mística se vuelcan sobre el pensar crítico la objetividad pareciera no poder tener lugar, y por lo tanto las conclusiones que se deriven dentro de esta escueta lógica del pensamiento no pueden ser catalogadas de científicas, y no debido a la metodología utilizada ni como resultado de la falta de seriedad en la elaboración de los planteamientos de estudio, sino debido—primordialmente—a que el dogma religioso tiene preeminencia sobre la actitud crítica. ¿Sucede esto realmente? ¿En qué medida? ¿Cómo puede entonces el creyente del dogma ser objetivo en el análisis de los fenómenos sociales si la religión adopta masivamente posturas fundamentalistas, prefiriendo la seguridad de las afirmaciones dogmáticas a la

discusión con los nuevos desafíos sociales y culturales? ¿O es que talvez hemos planteado incorrectamente una inexistente relación entre ambos paradigmas? He ahí la cuestión que este trabajo pretende responder. Continuemos entonces.

Actitud Crítica: ¿Hasta dónde?

Independientemente de la diversidad que caracteriza al enfoque humanista de las situaciones de la vida humana, esta concepción se singulariza también por la sensibilidad para con todos los problemas de la existencia individual, así como por la confianza en las fuerzas creadoras personales.

La afirmación de muchos humanistas: “La existencia quiere decir el ser humano, el ser humano quiere decir la existencia,”³ se corresponde completamente con la concepción del Nuevo Hombre. De alguna forma, la cuestión que se plantea en estas hojas es ya de por sí, añeja, tan añeja como lo es la filosofía misma. Ya Aristóteles había afirmado con sabiduría que el hombre es el único ser viviente que aspira “a la mejor vida posible,” afirmación que repercute necesariamente en una cuestión completamente existencial, pues dado que la vida no nos ha sido dada ya resuelta, hemos de resolverla nosotros, dado que el ser no nos ha sido dado ya terminado, hemos de construirlo nosotros. El hombre se encuentra, de tal manera, condenado a madurar, a construir, en base a decisiones, esa vida que es suya pues nadie más lo hará por él.

Por lo tanto, al plantear la cuestión acerca del límite (y la esfera) que debe ser protegido de la injerencia de los demás nos encontramos con que dicho límite está directamente relacionado con nuestras decisiones, con nuestras esco-

gencias, con nuestras determinaciones: Quienes nos rodean no tienen por qué intervenir en todo porque es, al fin de cuentas, a nosotros y sólo a nosotros a quienes compete la grave responsabilidad de construir nuestra vida. Así pues, lo que importa es el carácter independiente del hombre como un ser irrepitable, que necesita, por tanto, manejar su vida con la mayor libertad posible.

¿Significa esto que el hombre se desliga, en algún momento de su vida, de la explicación metafísica para entender su entorno? Vemos entonces que el alcanzar una verdadera actitud crítica requiere necesariamente, otorgar una respuesta valedera a la cuestión que aquí hemos planteado.

Dogma y Actitud Crítica

Mucho se ha escrito en esta sección al respecto del dogma de fe. La verdad es que toda esta justificación se hace innecesaria. La defensa eclesiástica que pueda hacerse de la idea del dogma es inútil para los objetivos que aquí pretendemos alcanzar.

Hay que dejar un punto en claro. Nadie puede ser objetivo en el quehacer de las ciencias sociales por más que esto se intente. El estudio de las ciencias del espíritu, de este paradigma donde son materia de estudio los motivos, razones y valores para derivar explicaciones de causa y efecto no puede escapar a la subjetividad humana.⁴ Sin embargo, los juicios de valor que puedan realizarse en este proceso lógico deben ser acompañados de una argumentación crítica que fundamente lo dicho, cosa que con el dogma no sucede. Todos los seres humanos juzgan desde su propia perspectiva subjetiva y parcializada, pero, definitivamente el religioso está

por sobre todo comprometido con defender una posición definida, lo cual lo convierte, en principio, en menos objetivo que el resto de los demás.

El adherirse a la certeza de la “revelación,” actitud innata en todo creyente honesto—es el creyente jamás traicionará el dogma de fe—pareciera (nótese que he escrito de manera que otorgo el beneficio de la duda) que le impide la comprensión libre de la ciencia y la divulgación de los conocimientos acerca de la naturaleza y la sociedad. El dogmatismo fue, y sigue siendo, un freno al progreso espiritual y social que conduce, al fin de cuentas, a su aislamiento y a la futura destrucción.

El humanismo se formó históricamente en el combate implacable con el dogmatismo medieval, practicando e introduciendo innovaciones culturales. El espíritu universalista, abierto y creador del hombre humanista sigue actualmente la lucha contra todo estilo de dogmatismo, que limita artificialmente las capacidades creativas del ser humano y destruye la autonomía de su personalidad.

El humanismo ha definitivamente cuestionado las fibras más básicas del paradigma religioso. Cuestionó la idea de la revelación objetiva y la autoridad infalible de la Escritura, puso en tela de juicio puntos doctrinales como el nacimiento virginal de Cristo, su divinidad, su expiación vicaria por los pecadores, su resurrección física y su retorno glorioso, así como la autoridad mosaica del Pentateuco y con ello el orden cronológico tradicional tal como aparece en la Biblia misma. Se ataca el Nuevo Testamento, se discute la precisión de los relatos evangélicos y la autoridad de muchas de las cartas paulinas.⁵

Fuertes críticas. ¿Cómo ha respondido el creyente ante estos cuestionamientos, y muy en particular los círculos religiosos más ortodoxos? La actitud típica y clásica del creyente dogmático se centra en presentar una respuesta certificada en la autoridad de su origen. Este tipo de respuestas son totalmente contrarias a la actitud crítica del humanismo (y del liberalismo, dicho sea de paso).

Sin embargo, existen toda una serie de cuestiones que es necesario rescatar de entre líneas y poner sobre la mesa pues son de clara importancia para la correcta comprensión de este escrito.

El fenómeno de la religión puede perfectamente ser entendido como una reacción muy natural de primates más o menos inteligentes que, conscientes de su finitud y de incapacidad por controlar su entorno elaboran todo un *corpus* de ideas, literatura y rituales a los que luego otorgan carácter de divino. La experiencia de Occidente—por simpático que esto parezca—está en deuda con la experiencia histórica de los antiguos nómadas semitas.

El mundo del desierto, el calor agobiante, los esfuerzos por supervivencia, las brutalmente frías noches estrelladas “echaron a andar” la mente del hombre que ahí habitaba, y condujeron a que los antiguos semitas elaboraran toda una conceptualización fundamentada en el hecho placentero de encontrar una “cara amiga” en medio de tan desolador ambiente. Las duras condiciones de vida en el desierto llevaron de tal forma a los semitas a una peculiar experiencia del Ser y de la Alteridad expresada en el rostro del beduino cuya figura se recorta en la lejanía del desierto, lo cual significa que únicamente en relación “al otro” el hombre puede llegar a ser hombre.⁶ Entendido

de esta manera, el hombre surge en la lógica de la alteridad descubierta a través del rostro del prójimo. No es extraño entonces encontrar tan repetidamente expresiones dentro del texto bíblico que se refieran a “ver la imagen del rostro” o “contemplar el rostro.” De tal suerte, la relación que aquí se construye en cuanto a la conceptualización de mundo es una muy particular, donde los valores propios del ámbito de la tribu—el afecto y aceptación hacia el conocido, el sentimiento de pertenencia y el rechazo hacia el extraño—son los parámetros de acción. No es de extrañar tampoco el rechazo contundente de la cosmovisión del Antiguo Testamento respecto del fenómeno de la vida citadina, respecto del dinero, respecto del comercio y una alabanza mayúscula hacia la simple vida pastoril,⁷ y aunque pudiese argumentarse que el paradigma neo-testamentario aparece dentro de un contexto de la vida citadina nada es más cierto que las máximas neo-testamentarias contemplan aún el tan añorado llamado tribal, donde los fundamentos de la cooperación entre los hombres son el amor y la caridad. Me pregunto pues, ¿qué es el paradigma religioso sino un grito de llamado al retorno de la vida tribal? No sorprende pues que la historia de la Iglesia en Occidente, esté repleta de épocas oscuras donde las mayores atrocidades se han cometido en nombre de una causa superior, y al mismo tiempo se hayan visto los más hermosos ejemplos de dignidad, comprensión y épicas hazañas humanas. No cabe duda que el ámbito de lo tribal permite que las pulsiones reprimidas—más ocultas—en la naturaleza humana se hagan presentes y afloren.⁸

Aquí, permítome escribir algunas líneas con respecto a un no muy novedoso intento cuasi-intelectual por salvar la incommensurabilidad existente entre el discurso liberal y la fe. Argumentar que el

discurso liberal ha de recurrir a la tradición judeo-cristiana (o peor aún, a la ética cristiana) para encontrar en ella un soporte de corte moral significa, de por sí, afirmar que dicho pensamiento carece de una base moral propia e inherente, y que por lo tanto, al no abrazar la ética cristiana el discurso liberal termina por corromper a la sociedad y promover los peores excesos y abusos. Pero esta afirmación no es lo vital para los intereses de este escrito.

Lo serio del caso es intentar salvar la enorme incommensurabilidad empalmando dos planos que son rotundamente distintos. Manteniendo la mayor imparcialidad posible, tengo que afirmar que la sociedad libre no requiere para su supervivencia—en última instancia—de la existencia de hombres virtuosos (aunque no es contrario a ello, y de hecho, solamente en un contexto de la sociedad libre hay lugar para la benevolencia y la caridad), mucho menos temerosos de Dios, y mucho menos pueden ser la caridad, el amor y la bondad los fundamentos de la cooperación en sociedad. La sociedad extensa, la sociedad abierta, el contexto de la “*Gessellschaft*” no puede tener como fundamento ético-moral la esencia del tribalismo gregario de la relación “cara a cara.” La concepción del bien y la felicidad en el paradigma que el ámbito tribal conoce (y por ende la fe) obliga al individuo a preocuparse no sólo por el estado personal del prójimo sino, por desgracia también, a salvar el alma del infiel. Ante todo, el mundo en el que viven, los problemas que les aquejan y las posibles soluciones al mismo son contrastados ante el dogma de la fe revelada. Hay incluso hasta un cierto tipo de determinismo en la visión religiosa, que somete la libertad del hombre a condiciones similares a las que sujetan a las moléculas o partículas bajo las leyes naturales: la vo-

luntad y omnisciencia de Dios. Pero también ha de recordarse aquí que la libertad no es propia del hombre tribal, por esencia sentimental y pasional. La libertad es resultado de la vida civilizada, vida que se define y caracteriza por seguir normas que la mayoría de las veces se oponen y son contrarias a nuestros instintos, sentimientos y pasiones. Por ello dirá Hayek que “el hombre se ha civilizado muy a su pesar.”⁹ El llamado, el grito de “la vida en sociedad,” no pide más de los hombres que un respeto por las normas abstractas de aplicación universal, y ante todo por la esfera de vida privada.

El innegable hecho de que los documentos eclesiales hayan condenado al capitalismo por idólatra y al liberalismo por individualista me parece ha llevado a muchos honestos liberales (y otros no tan honestos) a elaborar un discurso que como testimonio personal está bien pero que como trabajo académico serio no posee mayor valor, ante todo por el abusivo uso que se lleva a cabo de la labor hermenéutica y la sobredimensión de las particulares lecturas.

Vale la pena mostrar cómo la etapa posmoderna ha llegado incluso a contaminar los círculos académicos liberales (probablemente sin que estos sean conscientes) con su consigna de legitimidad a cualquier discurso. Todas las verdades rigen con igual valor, y hay más de una. No sorprende, de tal suerte, las interpretaciones tan variadas y cuestionables que se vierten, desde quienes ven en las máximas mosaicas la esencia del respeto a la propiedad (jamás deteniéndose a preguntar cuál es el verdadero sentido de propiedad que los antiguos semitas comprendían o si el enorme intencionalismo moral de las máximas neo-testamentarias es compatible con la ética pragmática del mercado), o quienes consideran que “la

idea de Dios” sea el elemento más importante y crítico de la conformación de las instituciones que han sustentado el desarrollo de Occidente (dejando sin mencionar que en el desarrollo y conformación de lo que hoy se denomina Occidente también ha de darse tributo a la influencia de la tolerancia y el individualismo del pensar greco-latino y el derecho germánico tan respetuoso de las tradiciones locales).¹⁰ Los esfuerzos hermenéuticos parecen no tener fin, y como hecho curioso, la herramienta más propia del relativismo existente hoy en día se halla—muy convenientemente—al servicio de la defensa de un paradigma cuya supervivencia depende de la exclusión, el centralismo y verdades inamovibles.

Sin embargo no hemos aún dicho todo lo que aquí es necesario exponer. Hay aún un ámbito que no es posible dejar de por medio y sin mencionar en toda esta cuestión que ya tantas líneas abarca.

Habíamos ya definido que el paradigma de la fe, de lo religioso, “el llamado o retorno a la tribu,” echa mano de una defensa (debido a que fundamenta su existencia en verdades inamovibles) construida sobre una retórica que apela a la autoridad. En contraste, la actitud crítica (y ante todo el pensar liberal) parte inicialmente de una propuesta un tanto diferente.

El humanismo por otra parte, ha puesto las cosas en un rumbo diferente al explicar cuál es la actitud crítica. Particular interés merece la propuesta popperiana denominada “realismo conjetural.” No es la cuestión en discusión—afirma Popper—cuál es el origen del conocimiento (si la razón o la experiencia) porque esto significa que andamos tras la búsqueda de una autoridad que certifique el conocimiento. Puesto que el humanista crítico

va tras la búsqueda de un conocimiento sin autoridad, la preocupación debe ser más bien cómo hacer para eliminar el margen de error en el *corpus* de conocimientos. El humanismo crítico se inclina hacia lo que se ha denominado el realismo conjetural: Lo que constituye un contenido mental corresponde a la realidad, aunque—como el conocimiento del hombre es precario, limitado, falible, incompleto, como todo lo humano—esa realidad para el individuo, sea, por el momento “conjetural.” Sin embargo, se está ya en contacto con lo real y no hay pues para el pensador serio nada más allá (ningún “ser en sí” kantiano) que supuestamente permanezca siempre más allá, como trascendente en el mundo de lo noumático.¹¹

El humanismo y el pensamiento crítico nunca pretenderán la consecución de un conocimiento absoluto. El proceso de eliminar errores parece no tener fin puesto que lo que se ignora es siempre monstruosamente mayor de lo que se conoce. Sólo los racionalistas extremos o esencialistas extremos (como aquellos que fundamentan en un conocimiento supuestamente revelado o en la palabra infalible de algún personaje) pueden sostener la existencia y posibilidad de la *episteme* griega, de la verdad absoluta y del dogma. Pero eso los hace fanáticos e intolerantes incapaces de mantener un diálogo como ocurre con cualquiera que parte de un conocimiento basado en la autoridad.

De alguna manera, el mundo de la religión ha evolucionado (como ya lo afirmamos anteriormente) ante los embates de la crítica del humanismo, y para bien. No puede dejarse de mencionar aquí la poderosa fuerza de la teología liberal del siglo XIX (sin dejar claro de reconocer el innegable hecho de que muchos de sus expositores eran abiertos enemigos del cristianismo y partidarios del positivismo

lógico), pero por sobre todo merece especial atención la teología contemporánea protestante.

De tal forma, el quehacer teológico dentro del ámbito de la teología protestante contemporánea (aunque su influencia se ha hecho sentir también en otros círculos) ha echado mano de paradigmas hasta ese entonces “contrarios al mundo teológico,” tales como el kantianismo y el existencialismo (sólo por citar algunos) para la construcción de un discurso teológico coherente. (Hecho que, claro, la ortodoxia cristiana no termina de aceptar pues ve terriblemente minados “los fundamentos reales del cristianismo.”¹²)

El paradigma kantiano en cuanto a la comprensión de la fe revelada es profundamente notable y obvio en el famoso comentario de la Epístola a los Romanos elaborado por un hasta entonces desconocido pastor suizo, Karl Barth, en el año de 1919. Afirmaría Barth que lo fenomenal (en términos de Kant) en la fe, el mundo de la *Historie*, presenta un serio problema: No hay nada en la historia sobre lo cual se pueda basar la fe, la fe es un vacío llenado, no desde el suelo de la historia, sino desde la altura de la revelación. Por el otro lado, el aspecto *noumenal* de la fe, el paradigma de la *Geschichte*, el ámbito del Cristo kerigmático, no cobra validez más que a través de la experiencia subjetiva, propia, exclusiva—y no sensible de ser extrapolada—del individuo.

Valga también el mencionar el enorme influjo que el pensar existencialista tuvo (y tiene) sobre el intento de estudio teológico. El espanto permanente que sufre un individuo es fruto del sentimiento de abandono en espera de la muerte inevitable pero es esta condición del “ser para la muerte” la que le otorga a la vida

humana su particular sentido. La fe sincera es pues, lo único que permite al individuo vivir su vida conscientemente. En esta línea del pensar teológico deseo dar importancia a la figura de Rudolf Bultmann quien ha construido desde el horizonte heideggeriano una propuesta cristiana, donde el kerigma ha de enmarcarse en una interpretación estrictamente existencial, es decir, en función de la comprensión de la propia existencia que el hombre ha de construir, por lo cual es necesario a todas luces una “desmitologización sistemática” del lenguaje mitológico y cosmológico del texto bíblico y su reinterpretación en términos que el creyente de hoy pueda encontrar accesible.

Sirva pues de complemento citar aquí la perspectiva de Unamuno, donde el hombre es conceptualizado desde un horizonte de “don quijotismo” según el cual libra una lucha permanente por un ideal irreal. Cada existencia concreta comprende choques de categorías corrientes y sublimes, de pragmatismo y lucidez espiritual.

De tal suerte que, mucho más importante que el “Inmenso Misterio de Misterios” es el otro tan poco entendido misterio de la evolución de la cultura. Siendo esto así, la “caída” habrá sido lo mejor que le sucedió a la raza humana. Esa “metida de pata” ha de ser considerada como el inicio de la cultura, del ensayo y error gracias a lo cual vamos aprendiendo, descubriendo, nos vamos “haciendo,” como bien hubiese dicho Ortega y Gasset. Esto es precisamente lo que los yahvistas, sacerdotes y conservadores de todos los tiempos no han querido entender ni aceptar mientras añoran el anterior estado de “pureza” en el cual nuestro intelecto y nuestros haberes de conocimiento se hubieran contraído a niveles de mera sobrevivencia animal.

Lo bueno, lo justo, lo correcto, sólo pueden ser producto del ensayo-error. Los valores que hoy tenemos los tenemos gracias a que hubo quienes, en su momento, y a su manera, tuvieron el coraje y la valentía para ir contra lo establecido. Lo mismo esperamos ocurra en el futuro. El parto de aquello que es nuevo y diferente siempre es doloroso, y jamás complacerá a todos por igual aquello que surja de las pruebas y los ensayos. Pero aún así hemos de estar dispuestos a defender la libertad pues de ella depende (y no de ninguna sabiduría última y superior) que encontremos respuestas y alternativas a lo que hoy nos aflige y preocupa. Todo conservadurismo es mera nostalgia por el pasado.

Así es: la historia es la maestra de la vida, constituida sobre todo por historias personales de millones de individuos anónimos que sufrieron y sufrirán, que se apartaron de la costumbre y se apartarán, que nadaron contra corriente y nadarán, todo en pos de lo nuevo, lo diferente, lo distinto. La rueda de la Historia los muele y a cambio nos deja la esencia misma de la libertad: el progreso, el cambio, lo espontáneo, lo jamás planificado.

¿Cuál es la propuesta?

Pregunto entonces, ¿hemos, pues, de sentar a la “diosa razón” en el pedestal de lo único digno de adoración? ¿Hemos de quemar todo aquel vestigio de la superstición tribal e impedir las expresiones más honestas de religiosidad? ¿Adherirnos a una actitud crítica nos conlleva y obliga a poner por un lado “el llamado de la fe” y a adorar el hombre secular como centro del universo?

De ninguna manera. (Lamento aquí decepcionar a aquellos que esperaban que

yo escribiese lo contrario.) Pues es también esencia de la actitud crítica el reconocer que lo existencial está ahí para quedarse, asentado en las fibras más íntimas de la esencia humana. Solamente los discursos materialistas extremos, realistas ingenuos, intolerantes, arrogantes y ante todo no-liberales han pretendido negar esta característica esencial de la vida humana. Querer negar la necesidad humana de una respuesta existencial por requerir ésta de aparentes discursos míticos implicaría a la vez el caer en una actitud científicista, ya que el mundo de los valores (donde enmarcamos la libertad) tampoco tendría ninguna importancia y debiese de ser desechado.

Se afirma de manera general que si Dios no existiese sería necesario inventarlo, pues el ser humano se ve confrontado con una amplia gama de situaciones que no puede explicarse, y claro, la vida es mucho más fácil de comprender—y llevar—con la idea de un padre bueno y esperanzador quien en última instancia ha tomado las situaciones difíciles de la vida y las ha encaminado a bien. De tal suerte que generalizar el llamado a ser “superhombres” para aceptar la existencia humana sin la necesidad de recurrir a explicaciones metafísicas es no sólo sinónimo de imbecilidad, sino una muestra de completa arrogancia que olvida la tan importante lección liberal respecto de la humildad epistemológica: Que nuestra razón e intelecto son incapaces de entender el entorno externo (en todos sus ámbitos) de manera completa y perfecta.

El humanista, el intelectual, el académico, y el liberal puede creer, pues en el contexto de la sociedad libre no hay lí-

mites para el grado de concepciones metafísicas que se desee adoptar, pero esta actitud no debe de ir más allá de la frontera de la individualidad. Al momento de analizar el mundo y los fenómenos de la convivencia social, no hay otra opción, pues la ciencia es metodológicamente atea. La propuesta secularizante¹³ es fuertemente demandante, pero a la vez permite que el llamado de la fe se re-encuentre con aquello que le es propio y exclusivo. Situación interesante esta que nos obliga, literalmente, a escoger entre la demencia y la locura.¹⁴ Sin embargo, nos aferramos al ideal renacentista de que el hombre es dueño de su propio destino (aunque la misma realidad volicionista sea incomprendida por el actor) pero al mismo tiempo, como entidad consciente de su finitud, somos honestos ante nuestra incapacidad de explicar el reto de la trascendencia. Pareciera pues que al reconocer nuestra humanidad nos regocijamos en dicha condición de manera emocional y pasional, sublimizando en un impetuoso frenesí aquello que es carnal y terreno. El humanismo en el Ser se complementa y encuentra su equilibrio en la propia dualidad existencialista que le caracteriza. De cuando en cuando, al ser críticos de nuestra existencia y el sentido de la realidad no dejamos de expresar:

Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, más la piedra dura porque esa ya no siente; pues no hay dolor tan grande que el dolor de ser vivo, ni mayor pesadumbre que la vida consciente. Ser, y no saber nada, ser y sin rumbo cierto; y el temor de haber sido y un futuro terror, y el espanto seguro de estar mañana muerto ... “Y no saber hacia dónde vamos ni de dónde venimos.”¹⁵

NOTAS

¹Thomas Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (Fondo de Cultura Económica, México, 1997). El aporte de Kuhn en el contexto de la epistemología moderna es de considerable importancia. Particular mención merece el quinto capítulo de esta obra, “La prioridad de los paradigmas.” No sólo ha dejado en claro que el mismo profesional de las ciencias “exactas” es incapaz de evitar que su propia subjetividad se manifieste en su quehacer científico sino que ha llevado a cabo una crítica muy profunda sobre cuál es ese “puerto” llamado “Verdad” al que pretendemos arribar. ¿Existe realmente dicho concepto? ¿Cuál ha sido el mecanismo que ha permitido que las comunidades científicas se muevan de paradigma en paradigma, el haber probado falso un paradigma o los caprichos de la comunidad científica? Una mirada en perspectiva del desarrollo de las revoluciones científicas (del cambio de paradigmas) afirmaría Kuhn, supone más bien el capricho de las comunidades científicas para definir qué paradigma es obsoleto. Al no existir entonces una falseabilidad real, la relación entre los diferentes paradigmas es de completa inconmensurabilidad. A este respecto, el quinto capítulo de la citada obra es sumamente ilustrativo.

²L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996). De esta forma, con la presentación de estos “dos *momentums*” del desarrollo de la fe cristiana, inicia el Profesor Berkhof su introducción al estudio de la teología sistemática.

³La expresión, a pesar de ser ya popular, no deja de tener un fuerte “sabor” existencialista. La cuestión ontológica aquí planteada, considerar el fenómeno de la existencia desde una perspectiva individualista, es denominada en común de todo discurso existencialista.

⁴Vale la pena recordar aquí la figura y pensamiento de Wilhem Dilthey. Los escritos diltheyianos pusieron de relieve que, al ser la

teleología el marco dentro del cual se desarrollan las acciones humanas, dichos fenómenos han de ser tratados con una metodología completamente distinta a aquel ámbito donde la posibilidad volicionista se ve reducida por regularidades constantes.

⁵La inerrancia del texto es asunto básico para el fundamentalismo pues les concedió un particular refugio ante los embates provenientes de la teología liberal del siglo pasado. Recuérdese que “La vida de Jesús,” de D. F. Strauss, quien satirizó los milagros como cuentos piadosos en su afán de tratar el texto científicamente, hizo temblar el mundo teológico protestante a principios de este siglo XX. Este postulado de la inspiración verbal, literal de la Escritura determina la hermenéutica del texto pues se supone que ni lo histórico, ni lo cultural, ni lo temporal tuvo ni tiene influencia sobre aquella palabra que debe aceptarse, hoy como ayer, tal cual.

⁶Quien ha llevado a cabo una explicación rica, detallada y muy particular respecto de la cosmovisión propia de los pueblos semitas como resultado del entorno físico que debieron de sortear—y las posteriores repercusiones de dicha visión de mundo—ha sido Enrique Dussel en su obra *El humanismo semita* (Buenos Aires: EUDEBA, 1969). Es cierto que el particular interés de Dussel lo constituye la reinterpretación de la Modernidad desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, en nada afecta aquí la inclinación ideológica del Profesor Dussel. Al contrario, es enormemente valioso y de vital importancia el análisis que en esta obra se realiza respecto del encuentro de las culturas indo-europeas y semitas, que afirma Dussel quizá sea el encuentro cultural más importante a lo largo de la historia humana.

⁷El mejor ejemplo para corroborar dicha afirmación lo constituye la lectura del texto de Amós donde queda claro su condena hacia la vida citadina y su elogio descarado por la simple vida de campo. Lo mismo ocurre con el resto de los profetas menores.

⁸Esta línea ha sido un simple comentario res-

pecto de la obra de Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1939).

⁹Esta afirmación de que “el hombre se ha civilizado muy a su pesar” es una constante que aparece entre líneas en el tercer volumen de la obra de F. A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1982). Merece particular atención el epílogo de dicho volumen titulado “Las tres fuentes de la valoración humana,” y en especial la sección denominada “La disciplina de la Libertad.” Es aquí donde el Profesor Hayek se dedica a la ardua tarea de explicar el surgimiento de aquellas normas del recto actuar, a las cuales el hombre ha de adecuar su conducta instintiva y bestial.

¹⁰George H. Sabine, *Historia de la Teoría Política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). De la lectura de la obra de Sabine (principalmente el capítulo donde le dedica un tratamiento particular a los jurisperitos romanos) se desprende con mucha facilidad esta conclusión, que parece ser no sólo mucho más honesta sino mucho más crítica. Ha sido la sincronía de esos tres elementos—la herencia grecolatina, el cristianismo y el derecho germánico—de lo cual se ha formado Occidente. Sabine incluso no deja de reconocer que el cristianismo y su propuesta humanizante de ver a todos los hombres como “creados iguales” no era tan original, en especial si se recuerda aquí el influjo de la filosofía estoica que ya se había convertido en una idea popular y aceptada entre los círculos educados del imperio romano. Probablemente, fue un hecho eminentemente político—la cristianización del imperio—lo que terminó por hacer propio de Occidente este ideal. Sin embargo, hay que reconocer que el humanismo latino (en especial el derecho republicano romano) fue mucho más benévolo respecto de la persona y su patrimonio que el mismo cristianismo primitivo. Póngase por ejemplo el caso de la esclavitud, a la cual la Iglesia primitiva nunca se opuso.

¹¹A este respecto de las verdades conjeturales, es posible afirmar que entonces, la fun-

ción de una hipótesis no es tanto que “pueda explicar” sino que, reconozca sus propios límites. Pero esto es una lectura muy particular.

¹²A este respecto, la oposición a la propuesta bultmanniana de “desmitologizar el dogma” no deja de mostrar los profundos residuos de ortodoxia conservadora que los círculos religiosos aún poseen. De tal suerte, se concluye que la desmitologización destruye el fundamento del cristianismo en la historia y que la religión basada en un texto inerrante se estaría fundamentando en mitos. Pero lo peor de todo es que (afirmaría la ortodoxia) dicha propuesta resta importancia a influencia de la persona de Jesús pues presume que prácticamente todos los recuerdos confiables acerca de su persona quedaron suprimidos durante el breve período de su vida terrenal y la predicación de su evangelio. Ante tal situación, explica Bultmann, la comunidad primitiva debió de sobredimensionar los hechos, los cuales, antes de llegar a ser codificados debieron de variar rotundamente al haber sido mantenidos como relatos orales. Al no existir ningún criterio último de inamovilidad para nuestra “creencia,” lo que le hace valioso es el momento cuando el kerigma se encuentra con el vacío existencial de cada hombre.

¹³Sería muy saludable dedicarle algún estudio a los escritos de Harvey Cox, en especial su obra *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965). La esencia de este movimiento secularizante es un esfuerzo por minimizar el sobrenaturalismo. De alguna manera, existe un enfoque neo-testamentario fundamentado en el concepto de hombre, esquema fuertemente dependiente del mismo plano mental de la Ilustración que constituye el pilar antropológico de autores como Barth y Bultmann. Recuérdese en todo momento, que nuestra perspectiva es académica.

¹⁴Esta expresión la he tomado de mi colega Claudio Luján, “Ni Esclavos ni Víctimas,” *Laissez-Faire*, 11 (Sept 1999): 1-6.

¹⁵Rubén Darío, *Poesía* (México: Editores Mexicanos Unidos, 1991).