

# MITO, ANTROPOLOGIA E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO BIBLICO

*La concepción bíblica del hombre es original y compleja. Su influjo se ha hecho notar no sólo en el cristianismo —que por cierto la ha olvidado más de lo necesario—, sino también en otras corrientes de pensamiento. Entre los muchos aspectos de esa antropología el artículo destaca uno, que es sin duda de los más fundamentales. Fundamental por lo que de positivo encierra en sí y —como lo demuestra la historia— por lo trágico de su olvido. Se trata de la orientación fundamental del hombre hacia el futuro abierto, que bíblicamente es descrito como una activa y transformadora esperanza, que asume en sí lo malo y negativo de la experiencia histórica. La importancia de esta dimensión antropológica se hace notar sobre todo cuando no está presente. Sin una radical apertura al futuro y sin una seria voluntad de transformación del presente, las tradiciones pasadas esclavizan al hombre y a la sociedad, se convierten en instrumento de poder y opresión, fomentan el fatalismo y entronizan en principio un caduco conservadurismo. La historia tanto profana como eclesial dan abundantes y dolorosas pruebas de ello.*

*El artículo trata de elaborar esa dimensión antropológica de la orientación hacia el futuro en esperanza renovadora, el concepto de historia que esto presupone y algunas breves implicaciones metafísicas. Naturalmente, lo dicho aquí de modo más bien genérico debe ser ulteriormente concretado a una situación del tercer mundo, cuyo pasado es especialmente doloroso, cuya esperanza es urgente y acuciante y cuya actividad transformadora tiene unas implicaciones no sólo meramente personales sino sociales y políticas. El análisis bíblico, aunque genérico puede servir de ayuda a esta tarea.*

“Mito”, “mítico” son términos muy usados hoy en la filosofía, en las ciencias y en la teología para expresar la concepción que tenía de sí mismo el hombre primitivo, el hombre que todavía no ha llegado a su madurez, a su mayoría de edad. Son por tanto conceptos que se valoran espontáneamente de manera peyorativa. El que en las sociedades más avanzadas nuevas formas de mitos, no tan primitivas, pero no menos reales, sustituyan a las antiguas formas, no le quita ese carácter peyorativo. De ahí que, como contraposición, se hable de la tarea de desmitificación como expresión de la madurez del hombre que ha llegado o intenta llegar a su propia autonomía, liberado de formas anticuadas de autocomprensión. Y de ahí también la importancia de comprender qué es lo típico del pensamiento mítico para comprender en qué consiste la auténtica tarea de desmitificación.

En este trabajo intentaremos presentar qué formas ha tomado el mito y el proceso de desmitificación en el pensamiento bíblico. Elegimos el pensamiento bíblico por la originalidad de su proceso desmitificador y por la influencia que ejerce —como intentaremos mostrar— en el pensamiento actual, incluso en ideologías, aparentemente tan ajenas a la bíblica, como la marxista.

En una primera parte haremos un estudio positivo de cómo se presenta el mito y correspondientemente la progresiva desmitificación; y en una segunda parte haremos algunas reflexiones sobre la importancia de esa desmitificación para una comprensión de la antropología y de la historia.

## **I. MITO Y DESMITIFICACION EN EL PENSAMIENTO BIBLICO**

1. Entre las muchas interpretaciones del mito elegiremos dos que nos ayuden a descubrir las implicaciones antropológicas del mito. La primera interpretación que estudiaremos es la de R. Bultmann, que tiene sus raíces en los historiadores de las religiones Bousset y Gunkel, y que está muy extendida hoy.

El lenguaje mítico consiste en hablar mundanamente de lo no-mundano, en hablar humanamente de lo divino. Correlativamente lo divino aparece mezclado con lo humano y se convierte en la explicación de los fenómenos naturales y temporales. Ya desde Heyne este pensamiento mítico se ve caracterizado y exigido por tres notas que le distinguen del pensamiento maduro: (1) una inadecuada intuición de las verdaderas causas de los fenómenos naturales y psíquicos; (2) una incapacidad para el pensamiento abstracto; y (3) la impresionabilidad a través de las sensaciones.

Según esto el pensamiento mítico se caracteriza por el intento de explicarlo todo por la intervención de los dioses, por las representaciones personizantes de la relación causa-efecto y por la inclinación hacia lo prodigioso y su descripción en memorias y tradiciones orales.

El espacio, por ejemplo, es concebido míticamente. El mundo está dividido en tres planos esencialmente distintos: el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra entre ambos. Naturalmente que en esta visión mítica del mundo se quiere expresar una profunda visión antropológica: el hombre es un ser relacional, sujeto a poderes externos a él, Dios o los dioses en el cielo y los poderes demoníacos en el infierno, que explicarían la ambigüedad de la experiencia del hombre. Pero esta intuición antropológica es expresada en un concepto precientífico de la naturaleza, como si cielo, tierra e infierno fuesen cualitativamente distintos. El mito de la división es-

pacial aparece entonces como una manera de expresar una intuición antropológica, que como tal puede seguir siendo válida, según Bultmann, pero en un lenguaje y conceptualidad precientíficos, que naturalmente deben ser desechados.

Lo mismo puede decirse del lenguaje mítico temporal. Las afirmaciones bíblicas sobre lo que ocurrió en los comienzos —afirmaciones protológicas— y las afirmaciones sobre lo que ocurrirá al final —afirmaciones escatológicas— no significan que los hechos allí narrados o pronosticados hayan ocurrido o hayan de ocurrir. El lenguaje bíblico sobre el “final de los tiempos”, el nuevo cielo y la nueva tierra, son formulaciones precientíficas, explicaciones temporales de lo “final y decisivo” del hombre que se realiza ya en el presente.

En resumen la concepción bultmanniana del mito supone que el hombre en el intento de autocomprensión utiliza un lenguaje y conceptualidad precientífica, tanto por lo que toca a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias de la historia. El programa de desmitificación es guiado entonces por la búsqueda de una antropología que, abandonando el pensamiento precientífico, es decir, mítico, pueda incorporar a sí las intuiciones encerradas en los relatos míticos. En concreto Bultmann se decide por una interpretación antropológico-existencial en la línea de Heidegger, en la que el hombre es definido por su capacidad de decisión. Dios sería el que pone al hombre ante la decisión, la cruz sería la crítica del hombre y las afirmaciones espaciales y temporales del Antiguo y Nuevo Testamento serían modos precientíficos de formular la profundidad y radicalidad de la puesta en cuestión del hombre y de su decisión.

Por lo que toca al concepto de historia afirma Bultmann en su estudio programático *Geschichte und Eschatologie*, Historia y Escatología, que es inútil e imposible el intento de buscar un sentido a la historia, pues las afirmaciones sobre el fin de la historia, como hemos visto, no tienen que ser interpretadas temporalmente, sino existencialmente. En lugar de la historia aparece la historicidad del hombre. Las afirmaciones sobre el principio, desarrollo y fin de la historia son precientíficas, son expresiones de la historicidad del hombre, es decir, de la imperiosa necesidad de buscar y dar sentido al momento histórico concreto, pero no a la totalidad de la historia.

Resumiendo, el concepto de mito que tiene Bultmann es en su aspecto negativo el de narraciones que no han llegado a la madurez del pensamiento científico. Correspondientemente el proceso de desmitificación consiste en aceptar ese pensamiento científico e interpretar lo mítico existencialmente.

2. W. Pannenberg propone una nueva concepción del mito que no se basa en la contraposición entre pensamiento científico y pensamiento precientífico, sino en una oposición más radical entre una comprensión del hombre a partir del origen y una comprensión del hombre a partir del futuro.

El pensamiento mítico está relacionado con el tiempo primigenio (*Urzeit*) y con el orden que éste fundamenta. Una manera de delimitarlo desde el punto de vista de la historia de las religiones consiste en diferenciarlo de géneros literarios como las “fábulas” y las “leyendas”. Las fábulas son narraciones que no reclaman para sí ningún carácter histórico, mientras que las leyendas son narraciones que se entienden como históricas, pero que no tienen un carácter fundamentante. De ellas se diferencia el mito en que “él tiene como contenido en el tiempo primigenio,

en el "principio" del orden presente un acontecimiento que constituye este orden presente de ahora y en ello muestra su fuerza perdurable".<sup>1</sup>

El mito tiene por tanto dos características: (1) narra un "hecho" que ocurre en el tiempo primigenio, y (2) por ocurrir en el tiempo primigenio tiene un carácter fundamentante para todo el orden de la vida. La importancia del tiempo original y primigenio no reside en sí misma, sino sólo en su carácter fundamentante. Ese "hecho" fundamentante regula toda la vida, tanto el orden del universo, como especialmente el orden de las actividades esenciales del hombre, reproducción y trabajo, y es repristinado en el culto. El mito, por lo tanto no es como la "etiología" la búsqueda de la explicación de un uso presente en el origen, sino es su legitimación. El mito narra una realidad que funge como modelo ejemplar que hay que repetir.

Lo típico de la comprensión mítica no es por lo tanto, según esta teoría, la expresión precientífica de las relaciones entre lo divino y lo humano, como en Bultmann, sino la autocomprensión del hombre a partir del origen, de los comienzos. Esto supone una antropología según la cual la esencia del hombre, su salvación, el modelo de hombre, ya están dados en el origen. La verdad del mundo y del hombre se han dado ya en el principio y el hombre es por esencia un ser orientado hacia el pasado. La realidad de las cosas está en lo que han sido y la máxima plenitud metafísica que pueden alcanzar consiste en recobrar su verdad original. La magnitud primordial del hombre es la anámnesis, la memoria, mientras que la esperanza que abre y diseña futuro es ilusoria. La historia es una degeneración del origen, y la verdad de un momento histórico sólo puede aspirar a re-crear cúlticamente el origen, como por ejemplo en los ritos de la fertilidad, que intentan recrear en el tiempo la verdad original de la fertilidad de los dioses.

De ahí la importancia que en el pensamiento mítico tienen las tradiciones que son la memoria del origen, el modo primigenio de descubrir la verdad. "Así vivía el hombre mítico de espaldas al futuro; su mirada se anclaba en el tiempo primigenio del mito y su esfuerzo estaba dirigido a permanecer lo más cercanamente posible a esas formas originarias de toda verdadera vida... Esto corresponde sorprendentemente a una concepción de la verdad, según la cual la verdad yace en el pasado y para la cual del futuro sólo es importante lo que esté de acuerdo con la antigua verdad".<sup>2</sup>

Resumiendo, según Pannenberg, lo típico del mito es una comprensión del hombre a partir del pasado, más exactamente, a partir de un origen divino fundamentante del presente. En la historia no puede acaecer nada nuevo e importante y el fin de la historia, bien sea en movimientos cíclicos bien sea en un fin absoluto, sólo puede consistir en volver a los orígenes. La escatología, es decir, la verdad del fin coincide con la proto-logía, es decir, la verdad del origen.

3. Un ejemplo de cómo se puede intentar superar el mito en el sentido de Bultmann es decir, en el sentido de precientífico y no superar sin embar-

---

1. W. Pannenberg, *Christentum und Mythos*, 1972, p. 9. En la primera parte de este trabajo nos inspiramos sobre todo en esta obra y en otras del mismo autor como *Offenbarung als Geschichte*, 1960 y en los artículos *Hells-geschehen und Geschichte*, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, recogidos en su obra *Grundfragen systematischer Theologie*, 1967. Véase también su obra *Theologie und Reich Gottes*, 1971.

2. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, 1962, p. 89.

go el pensamiento mítico en el sentido de Pannenberg nos lo ofrece la filosofía griega.

El paso fundamental de la filosofía griega con respecto a las religiones míticas de los griegos consiste en la pregunta por la verdadera esencia de lo divino. El gran paso metodológico que dan ya los presocráticos es que, a diferencia de los dioses míticos creados por la imaginación popular, la filosofía griega se hizo una "teología natural", es decir, un intento científico de buscar la esencia de lo divino, que en cuanto esencia es mostrable a partir de la naturaleza. De este modo se llega a concebir lo divino como perteneciente al orden normal de los acontecimientos. "El llegar a ser de aquello que siempre sucede y que como hecho es totalmente normal, sólo era concebible para el griego como acción de los dioses".<sup>3</sup> De aquí que la filosofía griega, a pesar de hacerse científica, no supera una concepción de la verdad a partir del origen. "Lo verdaderamente divino no puede ser otra cosa que el origen que hay que presuponer para que la realidad conocida llegue a ser y pueda ser explicada".<sup>4</sup>

En los diversos sistemas filosóficos griegos ese origen es concebido de maneras muy diversas, pero la idea fundamental permanece la misma. Y en este punto la filosofía griega está de acuerdo con las religiones primitivas. Dios es el que ha actuado en el origen. Ese origen puede ser entendido cronológicamente, como una "creación" en la que Dios ha impuesto sus leyes al mundo, o como un origen lógico. Pero lo importante son las implicaciones de esta concepción de Dios como dios del origen: la verdad sigue permaneciendo en el origen. El origen cobra una primacía y la historia se hace superflua. La categoría de lo "nuevo" sigue siendo una categoría desconocida para el pensamiento griego. Esta desconfianza hacia el futuro, hacia lo nuevo, se nota por ejemplo en la concepción aristotélica del tiempo, en la cual el movimiento circular de los astros es el movimiento más perfecto pues imita la eternidad, es decir, la repetición de lo mismo, mientras que el movimiento lineal expresa lo imperfecto, lo sorprendente e incontrolado. También la generación biológica trata de imitar la eternidad inmóvil, en un continuo engendrar lo mismo. Por lo que toca a las repercusiones antropológicas, es conocida de sobra la dificultad del pensamiento griego para valorar la libertad humana, como la facultad de lo nuevo, mientras que la esperanza, como la apertura del hombre al futuro incontrolable, es calificada por Platón de don peligroso y dudoso. Y aunque escribieron narraciones históricas los griegos nunca desarrollaron una filosofía de la historia.

El pensamiento griego, por lo tanto, a pesar de hacerse científico, no supera lo que según Pannenberg es la esencia del mito: la comprensión a partir del origen, vivir de espaldas al futuro y no esperar de él más que la integración en el orden eterno del cosmos.

4. La comprensión de la realidad como historia, más en concreto la importancia del futuro para la autocomprensión del hombre aparece en la historia del pensamiento con el pueblo de Israel. Los pueblos del Antiguo Oriente conocieron el acontecimiento histórico y los griegos incluso desarrollaron una historiografía, pero el sentido de los acontecimientos sólo les venía en cuanto participaban de un acontecimiento divino en el tiempo primigenio original. La amenaza del futuro era conjurada asilándose en esa realidad primigenia.

---

3. W. Pannenberg. *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff*, p. 300.

4. *Ibid.*

“En contraste con esto es específico de Israel que experimentó la realidad de su Dios no a la sombra de un acontecimiento mítico primigenio, sino cada vez más decididamente en el cambio histórico”.<sup>5</sup> Dios aparece en Israel, no en primera línea como el origen del mundo, de los procesos normales que se repiten, sino como el Dios vivo que una y otra vez realiza lo nuevo; la realidad no es la naturaleza que gira sobre sí misma y que sólo puede aspirar a reproducir el pasado, sino la historia que avanza hacia lo realmente nuevo; la actitud antropológica fundamental no consiste en mirar al pasado para imitarlo, sino al futuro para recibirlo y hacerlo. La esperanza entra en la historia como característica fundamental del hombre.

En este sentido el pensamiento de Israel es profundamente antimítico y desmitificante; no en el sentido de Bultmann, pues es obvio que Israel explica muchas de sus concepciones en esquemas precientíficos, pero sí en el sentido de Pannenberg, es decir, en cuanto que la experiencia originaria de Israel no es vivir de un origen fundamentante, que hubiera que repetir cíclicamente, sino del futuro de la promesa de Dios.

No hay que pensar naturalmente que esta concepción de Israel se halla químicamente pura, ni en el mismo grado de intensidad en todos sus estratos. También Israel estaba influenciada por el pensamiento mítico de los pueblos que la rodearon e incorporó algunas de sus narraciones míticas. Pero encontró en su experiencia de Dios un correctivo al mitologismo.

Veamos en algunos ejemplos la tentación que también sufre Israel de mitificar y su superación. Por lo que toca a la concepción del tiempo en las diversas épocas de Israel, existe la tendencia a mitificar un determinado tiempo, una determinada época, es decir, a darle un carácter fundamentante para los hechos posteriores. Así el tiempo de los patriarcas fundamenta una serie de formas cúllicas y sobre todo la circuncisión. Más importancia tiene para Israel el éxodo de Egipto y la conquista de la tierra prometida como tiempo original, fundamentante de la historia posterior, en las formulaciones jurídicas y en el culto que se remontan a la alianza después del éxodo. Sin embargo estos acontecimientos fundamentales (elección de los patriarcas, éxodo de Egipto, alianza en el Sinaí) no perdieron nunca su carácter histórico y contingente; no aparecen como pertenecientes a la constitución inmutable del universo, y por ello nunca se dejan mitificar plenamente. En la concepción del tiempo de Israel aparece claramente la diferencia entre la creación del mundo y del hombre en los comienzos y la elección histórica y contingente de Israel como pueblo. “La conciencia duradera de la contingencia histórica de estos acontecimientos puso un límite a la pretensión de hacer de estos acontecimientos un tiempo primigenio mítico”.<sup>6</sup>

En la concepción del espacio hay también ciertos resabios mitificantes, aunque en menor medida. Si en el mito se elimina la homogeneidad del tiempo al describir un tiempo original y posibilitar su repriminación en el culto, así se rompe también la homogeneidad del espacio al hacer que una hierofanía haga de un determinado lugar el centro del universo. Indicios de esta mitologización del espacio aparecen en Israel en el lugar privilegiado que tienen Jerusalén, el monte Sión y el templo; sobre todo Jerusalén al hacerla el lugar de paraíso original y al relacionarla con el

5. W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, p. 24.

6. W. Pannenberg, *Christentum und Mythos*, p. 34.

tiempo fundamentante de los patriarcas. Esta tendencia se nota sobre todo en el judaísmo tardío en el que Jerusalén aparece como la primera obra de la creación. Pero a pesar de estos indicios, la mitificación del espacio como lugar privilegiado fundamentante no es tan intensa. Comúnmente se considera a un determinado espacio como elección histórica de Jahvé y no como centro del universo.

Un punto importante para considerar la posible mitificación o desmitificación que lleva a cabo el pensamiento israelita es naturalmente la creación. Literariamente se descubre en las narraciones jahvista y sacerdotal de la creación influencias de las narraciones míticas babilónicas en la concepción del paraíso, diluvio, torre de Babel, dispersión de pueblos, etc. Pero estas influencias son aceptadas con reservas. Más importante para comprender la desmitificación es el hecho de que la creación es datada cronológicamente, con lo que se hace imposible una repetición cültica de la creación. En la narración jahvista, sobre todo, a diferencia de la sacerdotal, los grandes acontecimientos de la creación del hombre y de la mujer, la institución de la vida matrimonial, el primer pecado, la hostilidad de la tierra al que la trabaja, los dolores del parto, la división de los pueblos, etc., no son vistas como mitos, es decir, como modelos ejemplares que deben repetirse cülticamente, sino como etilogías que explican el por qué de los hechos posteriores.

Decisivo para comprender el carácter fundamentalmente antimítico de la creación es el hecho de que el pueblo de Israel no comprendió nunca su relación con Dios a partir de la creación, sino a partir de la historia. Su experiencia fundamental es que Jahvé es el Señor de la historia, sobre todo señor del futuro al que apuntan siempre las promesas. De la experiencia del señorío de Jahvé sobre la historia del pueblo de Israel, se reflexionó después sobre el señorío de Jahvé sobre todos los pueblos y más tarde, en una especie de silogismo implícito, se consideró a Jahvé también como señor de los orígenes, es decir, como creador. Por lo tanto ni lógica ni cronológicamente es la creación la experiencia fundamental de Israel, sino la experiencia del señorío de Jahvé sobre la historia y sobre el futuro.

Hemos visto que en la concepción del tiempo, del espacio y de la creación existen ciertos elementos míticos, aunque su importancia no sea decisiva y se note un esfuerzo desmitificante. La desmitificación radical, es decir, la decidida orientación hacia el futuro y no hacia el origen se da en la época de los profetas, sobre todo del Deuterocanónico. La realidad auténtica, el tiempo fundamentante se pone ahora decididamente en el futuro; y así se habla de un nuevo paraíso, un nuevo éxodo, un nuevo templo, un nuevo David, un nuevo Moisés, una nueva Jerusalén, una nueva creación, etc.

Is 65,17: "Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear".

Naturalmente que el movimiento profético en su esfuerzo de escatologización, es decir, en su esfuerzo de poner la auténtica realidad del mundo no en los comienzos, sino en el final toma las imágenes que le brinda la tradición, con lo cual puede dar la sensación de que lo que espera del final no es sino lo que ocurrió en el principio, con lo cual la supuesta escatologización no sería más que una protologización, es decir, una vuelta a los orígenes. Eso es lo que han pensado autores como Gunkel y Bultmann. Según ellos también en Israel se daría un pensamiento cíclico, aunque a

**diferencia de otras creencias primitivas, la historia constaría de un sólo ciclo. De este modo el pensamiento israelita no habría superado el pensamiento mítico.**

A esta objeción responde Pannenberg distinguiendo entre mito y tipología. El pensamiento tipológico usa las imágenes que le ofrece la tradición, es decir, el pasado, para describir el mundo nuevo. Pero el pensamiento tipológico se diferencia del mítico en que éste busca la reproducción del origen, mientras que aquél usa las imágenes míticas pero en un nuevo sentido. Esta diferencia entre pensamiento mítico y tipológico es posible en Israel gracias a su experiencia histórica.

La tipologización, el uso de imágenes del pasado para describir el nuevo futuro se realiza en el pensamiento de Israel a tres niveles: (1) se usan las imágenes del tiempo primigenio original y se habla así de un "nuevo paraíso", una "nueva tierra", etc.; (2) se usan las imágenes de los hechos importantes de la historia de Israel, y así se habla de un "nuevo éxodo", una "nueva alianza", etc.; (3) se usan imágenes de la situación presente en una antitipología a la situación presente, así se opone la resurrección a la existencia presente mortal; el juicio final a la falta de justicia presente; la solidaridad humana ("el león comerá con el cordero") a la actual desunión y desolidarización humana. La tipologización que llevan a cabo los profetas está abierta al futuro acentuando la diferencia con el presente y valiéndose para ello a veces de imágenes del pasado. Y en esta tipologización se lleva a cabo la desmitificación radical en el pensamiento israelita.

"Sólo la profecía ha liberado a la fe en Jahvé del tiempo primigenio de los acontecimientos del éxodo y de la toma de la tierra, que fundamentaban la vida del pueblo y su ordenación y los han orientado hacia una futura actuación de Jahvé en la historia, lo cual a su vez sólo pudo ser explicado en las imágenes de la tradición, de manera que el lenguaje escatológico permanece expuesto al malentendido de identificar cualitativamente el tiempo primigenio con el tiempo final, como lo define el auténtico mito".<sup>7</sup>

5. Esta actitud desmitificante del pensamiento hebreo ha tenido una repercusión en la concepción de la historia, que no se concibe ya cíclicamente ni se puede reducir adecuadamente a la historicidad del hombre, sino que afirma que el sentido de la historia viene del futuro, y del futuro radical, del final. Hay historia donde hay un futuro abierto que realizar o que recibir. Y este futuro muestra su señorío sobre el presente precisamente en cuanto mueve a superar ese presente en búsqueda de lo nuevo.

Pero esta actitud desmitificante ha tenido también correspondientemente una influencia en la concepción antropológica fundamental: el hombre del futuro es el ser de la esperanza. Incluso un neo-marxista como Ernst Bloch ha podido decir que la esperanza ha entrado en el mundo con la Biblia.

La esperanza como actitud antropológica fundamental aparece en la Biblia en la comprensión que los israelitas tienen de su experiencia histórica. Los israelitas interpretan esta experiencia teístamente, en relación con Jahvé. Y por ello la esperanza del hombre israelita sólo se puede estudiar en este contexto teísta. Jahvé aparece como el Dios que se les

---

7. loc. cit. p. 38.

revela al hacer una promesa. A Abraham y a los patriarcas se les promete tierra y descendencia. A Moisés liberación de Egipto y conquista de Palestina. A David se le promete descendencia dinástica. En tiempo de las calamidades del destierro los profetas hablan de nuevas promesas: una nueva tierra (Amós), una nueva Sión (Isaías), una nueva alianza (Jeremías). Finalmente en el movimiento apocalíptico aparece una nueva y definitiva promesa: la resurrección universal, es decir, la restauración total y transcendente.

A esta promesa corresponde la actitud antropológica de esperanza. El sentido de la vida personal y de la historia no proviene en último término del pasado. El pasado puede dar motivos para confiar en la promesa, pero la esperanza es esperanza en cuanto supera ese punto de apoyo en el pasado para adentrarse en el futuro. Toda la acción de Jahvé en el Antiguo Testamento es una ejercitación de la esperanza de su pueblo. Y el gran pecado de Israel es quererse anclar en una época pasada de la historia, querer justificarse o sentirse salvados en el pasado, bien sea porque ya poseían tierra, bien porque se vanagloriaban de la alianza y de la ley del Sinaí o de la realeza de la casa de David. La gran tentación de Israel fue querer someter o manipular a Jahvé al cumplirse sus promesas. Querer hacer de Jahvé un Dios del pasado. Dicho de otro modo querer que el fin hubiese ya acaecido en cualquiera de las épocas anteriores. Pero la historia les fue enseñando que esa no era la actitud correcta con respecto al Dios Jahvé, el Dios del futuro, que siempre pone su revelación definitiva, y correspondientemente la revelación definitiva del hombre, en el futuro y no en el pasado.

Jahvé no se deja anclar en el pasado:

1Re 20, 13: "Se acercó a Ajab, rey de Israel, un profeta y le dijo: "Así habla Jahvé: "Has visto esta gran multitud? La entrego en tus manos y **sabrás** que yo soy Jahvé..."

1Re 20, 28: "Un hombre de Dios se acercó al rey de Israel y dijo: "Así habla Jahvé: Por haber dicho los arameos: Jahvé es un Dios de las montañas, no es Dios de las llanuras, voy a entregar toda esa gran muchedumbre en tus manos y **sabrás** que yo soy Jahvé..."

Ez 25, 6.8: "Jahvé habla a los enemigos: os destruiré y **sabréis** que yo soy Jahvé".

Lo interesante de estas citas es el futuro verbal: "sabréis que soy Jahvé". La revelación de Jahvé siempre yace en el futuro. Jahvé no se deja definir en abstracto, ni siquiera en ninguno de los hechos históricos del pasado, sino que hace dirigir la vista siempre hacia el futuro. En las categorías que usa la filosofía de la religión Jahvé no es un Dios de epifanía, es decir, un Dios que muestra su esencia en un determinado lugar y tiempo, sino un Dios de la promesa. Antropológicamente la traducción de ese Dios es el hombre de la esperanza, el hombre que tiene la pasión del futuro. Y de ahí también el nuevo sentido que adquiere la tradición para Israel. La tradición no es ya lo que nos narra el pasado donde se ha realizado ya la verdad, sino lo que desencadena la esperanza. Ser fieles a las tradiciones del pasado significa orientarse hacia el futuro. De este modo el rasgo típico de la antropología israelita es la esperanza que orienta hacia el futuro.

Así llegamos a la conclusión de que el pensamiento israelita, a pesar naturalmente de que expresa muchas de sus intuiciones en conceptos

precientíficos, y en este sentido sería mítico según la definición de Bultmann, es profundamente desmitificante según la concepción del mito de Pannenberg. Y en este sentido sigue teniendo hoy gran interés, aun considerado meramente desde el punto de vista de la filosofía y la historia de las religiones.

## II. REFLEXIONES SISTEMATICAS SOBRE LA DESMITIFICACION

### 1. La conciencia del futuro en el presente.

A pesar de la desmitificación fundamental que el pensamiento bíblico introduce en la historia, no puede decirse que esa revolución haya tenido todas sus consecuencias.

El futuro ha aparecido siempre como lo desconocido, lo inmanipulable, lo que se presenta como posible salvación pero también como posible amenaza. El pasado lo conocemos y nos da seguridad; nos da un punto de apoyo para nuestro pensamiento y para nuestra acción. Existe por ello una tendencia innata de orientarse hacia el pasado, hacia el origen para encontrar allí la verdad. En la historia del pensamiento occidental no se puede negar que la primacía la ha tenido el saber contemplativo, que, como dice Bloch, se relaciona por definición con aquello que ya ha acaecido.

Aun lingüísticamente se palpa esa orientación hacia el origen. El mismo concepto de "revolución" revela la orientación hacia el origen. Como lo ha notado Bloch, los hombres al querer formular su búsqueda del futuro lo han formulado como una vuelta al pasado. Eso es lo que significa la partícula "re": vuelta al pasado. **Reforma, revolución, renacimiento:** todos estos términos indican una insatisfacción con el presente que ha de ser superado volviendo al pasado, **retro**-trayéndose al pasado. Lógicamente hablando "no hay nada tan conservador y tan reaccionario como la idea de la revolución de la historia hacia su punto de partida".<sup>8</sup> Naturalmente que en este sentido ninguna revolución ha tenido éxito, pues el modelo de una **revolución** que intente instaurar el pasado contradice las estructuras metafísicas y antropológicas de la historia. Como dice Moltmann: "En esta marcha de cangrejo de la revolución surgió siempre algo distinto a lo que propiamente se buscaba. Se quería el origen, pero inconscientemente se creaba el futuro".<sup>9</sup>

La teología cristiana, heredera legítima del pensamiento hebreo desmitificante, tampoco supo resistir pensar en las categorías del "re". Su concepto de tradición sobre todo está hipotecado por esta concepción. "Sólo si lo nuevo esperado vuelve a traer lo antiguo recordable, puede lo nuevo mostrarse como verdadero".<sup>10</sup>

La teología cristiana pronto se hizo teología "natural", es decir, buscó su punto de apoyo en lo eterno del hombre para probar su verdad. El papel de la revelación consistió en sacar a la luz la verdadera y eterna esencia del hombre. La esperanza de la fe se convierte unilateralmente en el recuerdo de la fe; la fe se hace retorno, no éxodo. La historia se convierte en la expulsión del paraíso, mientras que la salvación se hace una vuelta a ese paraíso, a la patria eterna. El pecado se convierte en transgresión de una ley eterna, en lugar de ser la cerrazón hacia el futuro,

8. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, 1970, p. 117.

9. *Ibid.*

10. J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, 1968, p: 181.

dejar que el futuro sea el futuro de Dios. Como dice Mircea Eliade, la esperanza cristiana ha estado apresada en los mitos del eterno retorno y así se ha hecho ineficaz.

Quizás el punto decisivo en esa falta de fidelidad de la teología cristiana a sí misma ha sido una cristología que se agota en la encarnación,<sup>11</sup> es decir, una comprensión de Cristo que nos hace mirar al pasado, recordando así la figura de Cristo unilateralmente la función fundamentante del mito antiguo. Naturalmente que para el cristiano Cristo sigue siendo la palabra definitiva de Dios. Pero si se hace de la encarnación el punto de partida sistemático de la cristología, entonces la importancia de Cristo reside sólo en lo que fue, en lo que ocurrió hacia dos mil años. Pero tanto histórica como sistemáticamente el punto de partida de la cristología es la resurrección de Cristo, que es por definición un acontecimiento del pasado que apunta al futuro. Pues Cristo resucita como "primogénito", es decir, como el primero, desencadenando así una esperanza última y radical para todo hombre sobre su propio fin. Fin que entendido en las categorías apocalípticas en que se formuló significa la plenificación universal de toda la realidad, una nueva creación, una nueva tierra y un nuevo cielo.

Las consecuencias prácticas de esta concepción de la fe cristiana se notan abundantemente en la historia de la Iglesia en la desconfianza espontánea y la suspicacia hacia lo nuevo, tanto en materia de dogma, como en su reacción ante las nuevas direcciones que en la historia han tomado las ciencias naturales, los movimientos sociales y políticos. Irónicamente, "lo nuevo", que debiera encontrar en la fe cristiana su patria natural, históricamente ha sido expulsado de ella y ha aparecido fuera de sus murallas. Sólo recientemente la fe cristiana ha vuelto a encontrar su propio lugar en el futuro, con las modernas investigaciones sobre el reino de Dios, que según las palabras programáticas de Jesús "se acerca", y que no aparecerá definitivamente sino sólo al final de la historia. Con ello la atención de la fe se dirige hacia ese reino de Dios siempre futuro, hacia ese Dios a quien no se le puede aprisionar en el pasado, sino que está siempre un paso más adelante que los hombres, el Dios de la esperanza.

## 2. La categoría de "lo nuevo" como la categoría fundamental.

De acuerdo al pensamiento desmitificante, la categoría fundamen-

11. Esta frase en el contexto del lenguaje teológico actual y de la situación de cristianos comprometidos puede parecer ambigua. No se trata de restar importancia al hecho de la total encarnación de Jesús en el mundo y en la vida de los hombres ni por supuesto de dejar insistir en la absoluta necesidad de la encarnación del cristiano en el seguimiento de Cristo. Lo que se trata de afirmar es una comprensión de la encarnación, según la cual en un momento dado de la historia ya estaría dado todo el sentido de ella. Más bien se afirma una radicalización de la encarnación considerada a partir de la cruz y resurrección de Cristo, donde aparecen categorías que nos hacen orientarnos hacia el futuro, luchar por él, sentir la influencia del mal que en un principio nos abrumba y abate —como la cruz de Cristo—, experimentar ahí la esperanza contra esperanza de una nueva tierra y un nuevo cielo —la resurrección. Es decir, no hacer de Cristo un "mito" del pasado que nos hace volver unilateralmente la mirada hacia atrás, sino encontrar en él —después de haber contemplado su vida concreta y encontrar en ella criterios de acción y encarnación real en un tiempo y una geografía determinada— a aquél que es camino hacia adelante. La esperanza sólo aparece en un caminar, que si es como el de Jesús encarnado y comprometido religiosa, social y políticamente, llegará a ser esperanza contra esperanza y desde ahí, desde esa experiencia buscará trabajar por un nuevo cielo y una nueva tierra, hasta que un mundo verdaderamente renovado sea capaz de soportar la "resurrección". Este es el sentido de la crítica a una concepción de la encarnación que no tenga en cuenta la cruz y resurrección.

tal es el futuro, y así la "historia es la realidad en su totalidad".<sup>12</sup> El pasado es la historia del futuro por una parte realizado y por otra parte fallido. Existe una diferencia entre realidad y futuro, entre experiencia y esperanza, bíblicamente hablando entre éxodo y fin. Y en esta diferencia captamos la historia. "Las esperanzas que relacionamos con el futuro apuntan siempre más allá de la meta y no se dejan disolver en la historia".<sup>13</sup>

Esta primacía del futuro hace reformular una serie de tesis más o menos tradicionales. Contra la identidad del ser, proveniente de la filosofía griega, se afirma que la verdad de las cosas está en el futuro. "Lo que una cosa es sólo se decide en el futuro, a través de aquello que de ella se hace".<sup>14</sup> Correlativamente la razón no es sólo la capacidad de constatación del presente, de lo que existe, sino el "acceso a la verdad futura" (Habermas). La verdad no se hallaría en la "adaequatio intellectus cum re" (adecuación del intelecto con el objeto), sino precisamente en *inadaequatio*, en el captar las posibilidades no realizadas. O como dice Bloch parafraseando a Spinoza: "veritas est nondum index sui sed iam falsi" (la verdad no es todavía el criterio de sí misma, pero sí de lo falso). Spinoza decía: "veritas est index sui et falsi" (la verdad es el criterio de sí misma y de lo falso). La categoría "re" es sustituida, si no en el lenguaje sí en el concepto por la categoría "pro", de modo que H. E. Nossack ha podido hablar de pro-ligión en lugar de re-ligión para expresar la relación fundamental del hombre con la transcendencia.<sup>15</sup>

Esta primacía del futuro, de lo nuevo, no significa naturalmente abolir el pasado y su significado. En primer lugar porque es imposible partir de cero. El hombre edifica a partir de su pasado; incluso cuando intenta negarlo tiene que apoyarse en él (como se nota por ejemplo en el ateísmo actual, de quien se dice que lleva el cadáver de Dios a sus espaldas). El pasado se hace siempre presente, como dijimos antes, tipológicamente. Lo nuevo es previsto analógicamente con el pasado. Lo típico de la esperanza no es destruir el pasado, sino esperar un futuro, que quizás como **pensado** no pueda sobrepasar el pasado, pero en cuanto **esperado** es siempre distinto del pasado.

Es importante notar, como ha hecho Marcuse, la importancia crítica de la memoria con respecto al presente. También el pasado da sentido al presente juzgándolo, declarando lo que no debe ser, precisamente a partir de las experiencias de sentido del pasado. Sin memoria no hay esperanza, pero la esperanza es más que la memoria. Sin tradiciones del pasado, donde aparece palpablemente la no-identidad entre lo que es y lo que debía ser, no es posible la experiencia del futuro, pero ésta no es volver al pasado.

¿Cómo se experimenta el futuro? ¿Cómo se capta lo nuevo, si por definición no es recaer en lo antiguo? La captación del futuro tiene dos momentos importantes e irreducibles. El primer momento es negativo: el futuro no se experimenta en un sueño idealista que bosqueja un futuro mejor, sino en primer lugar en la experiencia del mal presente. El futuro aparece como crítica al presente. Teóricamente puede formularse esa experiencia como la negación de lo negativo. El mal presente no aparece como la última palabra sobre las posibilidades del hombre. Sino que en

12. W. Pannenberg, *Grundfragen*, p. 27.

13. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, p. 120.

14. W. Pannenberg, *Grundfragen*, p. 219.

15. Cfr. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, pp. 113-132.

la diferencia entre lo que es y lo que debería ser el presente anuncia el futuro como protesta contra el presente. Positivamente el futuro aparece en la experiencia de la esperanza que busca y descubre nuevas y mejores formas para el presente, en una confianza primigenia en que el presente no tiene la última palabra. El futuro se experimenta entonces como promesa, bien sea relacionándola teísticamente con Dios, bien que se experimente implícitamente como el lugar de salvación para la negatividad presente.

En un pensamiento cristiano que no se orienta tanto hacia el momento cronológico de la encarnación, sino hacia el misterio pascual la experiencia del futuro en su doble forma aparece en la muerte y resurrección de Cristo. En la muerte de Cristo aparece de la forma más radical la negación de Dios a lo negativo del mundo. Dios es la crítica del presente malo en todas sus formas, en la miseria indigna del hombre, en la opresión del hombre por el hombre, en el egoísmo del individuo, en la muerte como última y definitiva miseria. Dios aparece en la cruz como "la aniquilación de la nada que amenaza y tiene dominio sobre todo lo que es y pasa, sobre todo lo que tiene que vivir y morir".<sup>16</sup>

Pero el futuro captado en primer término como negación de lo negativo es descrito también como la esperanza de la resurrección. La fórmula "resurrección de los muertos" expresa en el lenguaje metafórico de la apocalíptica la esperanza de la renovación total y final de toda realidad, una esperanza radical que no se mide por ninguna de las transformaciones concretas de la realidad. "Un mundo que es capaz de ser portador de la presencia terrestre y visible de Dios ha de ser un mundo totalmente cambiado".<sup>17</sup>

Aparece así la valoración radical del futuro, de lo nuevo, como la categoría fundamental de la historia y de la esperanza como la categoría radical de la antropología. Un futuro que no es inmunización contra el presente, pues se manifiesta precisamente como crítica al presente; y que no es pacto con cualquier presente, pues a la luz del futuro radical cualquier presente se hace pasado.

### **3. La primacía del futuro y la transformación del presente.**

Qué consecuencias tiene una concepción desmitificante para la actuación en el presente? Si se comprende el mito meramente como período precientífico del pensamiento, la desmitificación tiene un carácter eminentemente privado sin repercusiones sociales directas, como lo ejemplifica el programa de desmitificación de Bultmann. Este programa consiste en principio en una comprensión existencialista y privada del hombre que no lleva por su esencia a una renovación de la historia. La desmitificación se convierte en la crítica del cielo, pero no en crítica de la tierra.

Pero qué ocurre si se entiende la desmitificación como la comprensión del hombre a partir del futuro, del hombre como ser de la esperanza? Naturalmente que es teóricamente posible que una determinada concepción de la esperanza lleve al hombre meramente a "esperar" un nuevo cielo y una nueva tierra que acaezcan sin su cooperación como don de la divinidad transcendente; concepción atestiguada también por la historia del cristianismo. Así Garaudy ha propuesto un dilema entre dos ideologías

---

16. Loc. cit. 125.

17. Ibid.

de la esperanza: la expectación pasiva y la lucha revolucionaria, fe en la promesa y exigencia de acción, escatología cristiana y transformación revolucionaria del mundo.

Sin embargo la actual teología de la esperanza, que no tiene sus raíces en un abstracto tratado "de novissimis", sino en la cruz y resurrección de Cristo, es decir, en el modelo de Cristo que espera, y contra toda esperanza, desde su tarea de renovar el mundo, dicho bíblicamente, desde su tarea de implantar el reino de Dios, esta teología de la esperanza no se concibe sino desde el esfuerzo renovador del presente. La esperanza **contra** toda esperanza no se experimenta sólo en la reflexión de la aparente absurdez de lo humano, sino en el esfuerzo renovador de lo humano, como lo ejemplifica Cristo en su actuación.

Es iluminador que en nuestros días la teología de la esperanza crece paralelamente y en mutua dependencia con una teología política, con una teología de la liberación, que ponen de manifiesto el carácter transformador de la fe y esperanza bíblicas. "Una esperanza que no espera ni sueña fuera del mundo. Su "huída del mundo" no es un salirse del mundo, sino más bien una huída (**con** el mundo) "hacia adelante", una huída del mundo que se solidifica en lo sólo presente y disponible".<sup>18</sup> "El que ha sido poseído por el futuro de Dios se asienta a sí mismo, su confianza y su esperanza en el futuro... No a través de una huída del mundo sino a través de una activa transformación del mundo, que es la expresión del amor divino, de la fuerza de su futuro sobre el presente...".<sup>19</sup> "Ese hombre que hay que amar no puede existir sino en cuanto proyectándose hacia el futuro, el amor de Dios como amor al prójimo no podrá darse sin la voluntad hacia **ese** hombre, esto es también hacia su futuro intramundano. Con lo cual esta voluntad no queda ideologizada y alienada en sí misma...".<sup>20</sup> La visión del futuro da las iniciativas para superar la alienación, la fuerza para perseverar en la lucha y la libertad interior para reconocer los propios fallos y fracasos.<sup>21</sup>

De este modo, la esperanza, la fe en la promesa, crea en el hombre una actitud transformadora ante el mundo. Se toma conciencia de que lo absolutamente nuevo no es mera prolongación evolutiva de las posibilidades del hombre, sino aquel imposible que se hace por la fe en la promesa objeto de esperanza, arranca del presente cerrado y abre a la realización histórica.

De ahí que la hermenéutica propia de la fe cristiana es la hermenéutica de la praxis. No se trata, como en Bultmann, de traducir existencialmente enunciados míticos para que puedan ser mejor comprendidos. La verdadera traducción se ve mediada por la praxis. "Sólo en la acción puede llegar la interpretación ortodoxa a su plenitud interna".<sup>22</sup> El contenido de lo que se cree sólo puede llegar a su plenitud en el intento de realizarlo.

Pero la teología de la esperanza no sólo lleva a transformar el presente sino que rechaza la tentación de ideologizar cualquier presente como la realidad definitiva. La esperanza no sólo critica el presente, sino todo

---

18. J. B. Metz, *Gott vor uns*, 1965, p. 233.

19. W. Pannenberg, *Grundfragen*, p. 398

20. K. Rahner, *Escritos de Teología*, VI, p. 83.

21. Cfr. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, p. 131.

22. E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, 1970, p. 49.

posible presente, pues nunca cree que históricamente se llegará a realizar lo que Garaudy llama la idea del "hombre total". El cristiano no sabe cuánto durará la historia; no sabe mejor que los demás, por ser cristiano, cómo haya que configurar concretamente la historia. Pero rechaza absolutizar todo futuro planeado y construido por el hombre. Declara como positiva la tarea de la construcción del futuro intramundano, pero prohíbe que se le absolutice. De este modo, a través de esta "reserva escatológica", de esa teología negativa del futuro, mantiene la radicalidad de la esperanza. No sólo por razones teológicas (el reino de Dios sólo se realizará plenamente al final), sino por la experiencia cotidiana, ve que a pesar de todos los desarrollos, a pesar de todos los futuros planeados y realizados, el hombre sigue siendo un misterio para sí mismo; su futuro sigue siendo mayor de lo que él es; y a pesar de todos los intentos de humanizar el mundo y de todos los resultados positivos conseguidos, seguimos preguntándonos por lo humano que nos falta.

#### **4. El futuro y la trascendencia.**

Con estas últimas consideraciones entramos en nuestro último problema. Qué significa la concepción desmitificante del origen, la supremacía del futuro, para una comprensión de la trascendencia?

Afirmar la trascendencia significa afirmar una concepción del hombre según la cual este recibe su subsistencia, su sentido y su futuro de una realidad no mundanizable ni cosificable. Es muy significativo el lenguaje para formular esa relación del hombre con la trascendencia. Normalmente se usan vocablos espaciales para describir la trascendencia, el lenguaje del "más allá". Ese lenguaje presupone una concepción cosmológica de la realidad, según la cual, Dios, al no estar en el mismo plano de realidad que lo mundano, es colocado "más arriba" o "fuera" del mundo, es decir más allá de nuestra experiencia. De sobra es sabido que este lenguaje, si no en la filosofía y teología oficiales, sí en la comprensión normal apuntaba a un Dios-ente. Al caer el esquema cosmológico del pensamiento, esa expresión metafórica de la trascendencia pierde su sentido y se presta a todo tipo de malentendidos.

La reacción existencialista al esquema cosmológico expresa la trascendencia en el lenguaje de "profundidad". Dios es lo profundo del hombre, más íntimo al hombre que el hombre mismo, con lo que se quiere formular la intimidad y relación personal del Dios trascendente con el hombre.

Hay otro tipo de lenguaje sobre la trascendencia no espacial, sino temporal. Dios es el que está en el origen, es el creador. Es esta una afirmación fundamental sobre Dios, pero expuesta a todos los problemas que hemos considerado antes. El origen, bíblicamente considerado, no es un momento trascendente, sino el primer momento histórico, con lo cual la formulación se hace menos apta para expresar la trascendencia.

Si estas expresiones de la trascendencia se hacen hoy problemáticas, nos preguntamos si el hombre de hoy ha perdido el sentido de la trascendencia y si se ha hecho imposible un lenguaje apto para expresarla. Quizás las consideraciones anteriores nos ayuden a salir de este aparente callejón sin salida. Naturalmente el hombre de hoy es muy consciente de que toda formulación de la trascendencia sigue siendo metafórica, y que por lo tanto no hay ningún lenguaje definitivo sobre la trascendencia. Pero nos preguntamos si se puede formular de tal manera que haga más posible la formulación de la trascendencia.

Es bastante evidente que lo que más preocupa y mueve al hombre de hoy no es un compromiso directo con lo supramundano, sino más bien el compromiso para con el hombre y el futuro de ese hombre. La experiencia numinosa que en otros tiempos se realizaba más espontáneamente en presencia de la naturaleza y de la magnitud ético-espiritual del hombre (desde Platón hasta Kant) aparece hoy más espontáneamente en presencia del compromiso en favor del hombre y su futuro. Esa tarea aparece como algo incontrolable, algo que exige una respuesta sin mirar los costos, o que hace que el hombre se supere y se trascienda a sí mismo. Ante esta situación la teología ha intentado formular las afirmaciones teológicas su equivalente antropológico y las afirmaciones sobre el más-allá en afirmaciones sobre el más-adelante. Se pregunta si las afirmaciones sobre el Dios trascendente no será mejor traducirlas en el lenguaje del futuro y de la esperanza, tanto por razones antropológicas como bíblicas. Cristianamente Dios se va revelando a través de su reinado; pero la revelación de Dios aunque ha acaecido definitivamente en Cristo, no ha aparecido en toda su plenitud. Eso indica la afirmación de Pablo: "Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquél que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo" (1 Cor 15, 28). Afirma aquí Pablo que la revelación definitiva ocurrirá al final, cuando el último enemigo, la muerte, sea vencida. De este modo se afirma aquí que a Dios le compete el futuro, que no es indiferente a él, que como señor del tiempo, usa el futuro para su revelación definitiva. De ahí que al cristiano se le exija la esperanza como actitud fundamental ante Dios. "El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu" (Rom 15, 13). "Mantengamos firme la confesión de la esperanza" (Hbr 10, 23).

De esta nueva comprensión de la transcendencia de Dios y correspondientemente de la realidad del hombre se deduce que el ateísmo no tiene por qué ser la única explicación del hombre. Acaso puede el hombre suprimir la pregunta del "todavía-no" de la historia? No crece por el contrario —a medida que se va realizando operativamente el futuro— la dualidad entre lo dado y lo posible, no crece el misterio del hombre? <sup>23</sup> Evidentemente en la historia de la cultura con la desnuminización de la naturaleza parece que ha desaparecido toda experiencia numinosa y la humanidad quizás no se ha recobrado todavía de este trauma y ha esbozado una serie de antropologías sin transcendencia. Pero no vuelve a aparecer esta misma experiencia numinosa en la experiencia de la historia y del futuro? Si la naturaleza se ha convertido en principio en lo dominable y disponible, no aparece el misterio engrandecido, más bien que empequeñecido, el misterio del hombre? Cuál es la fuerza que hace al hombre seguir adelante, no desesperar a pesar de todo? Qué es lo que posibilita vivir con nuestra propia culpa, que parecería aniquilar el sentido de toda historia? No es una esperanza espontánea en un futuro mayor que nosotros, un futuro reconciliador, que no es dominable por nosotros, sino que nos domina, que nos hace sacar fuerza de donde parece que sólo podría surgir la esterilidad?

Naturalmente que no se pretende con estas consideraciones probar la transcendencia, tarea ante la cual el hombre moderno se ha vuelto mucho más humilde que sus antepasados. Se trata sólo de mostrar la posibilidad de formular con sentido, como alternativa a una antropología atea, una antropología en la que sigue viva la exigencia de la transcendencia. Se trata de mostrar que la crítica marxista, que está hoy presente por todas partes,

23. J. B. Metz, *Gott vor uns*, p. 236.

habría terminado y con todo derecho con una forma de formular la transcendencia. Pero como dice Metz:

“El paso de la comprensión del mundo por parte del hombre meramente especulativa a otra comprensión del mundo operativa, el tránsito de una mera explicación del mundo a una transformación del mundo, que Marx ha agudizado, no termina con la posibilidad de la experiencia numinosa, sino que le remite al motivo del futuro, en el que en el ausente todavía-no de lo que hasta ahora no ha llegado a ser se muestre el presente todavía-no de lo que todavía no ha venido y en el que por lo tanto se crea la conciencia actuante-receptiva. No se muestra así la experiencia del futuro, históricamente comprometida, como posible lugar de la experiencia concreta de la transcendencia?”<sup>24</sup>

La última consecuencia del pensamiento desmitificante bíblico, heredado y llevado a plenitud en el cristianismo, es una formulación en categorías de futuro y esperanza del Dios informulable, del Dios de “lo radicalmente nuevo”, “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rom 4, 17). Así “el cristianismo es el mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto”.<sup>25</sup> Sobre lo que es ese futuro absoluto se dividen y se dividirán naturalmente las opiniones. Teóricamente es siempre posible reducirlo a las posibilidades del hombre y fundamentarlo en esas mismas posibilidades. La última pregunta es por supuesto si el carácter de **absoluto** es algo real o en el fondo relativo e ilusorio, si es otra proyección del hombre o aquello que posibilita toda posible proyección parcial del hombre. Para K. Rahner ese futuro absoluto

“por su propio concepto no puede ser un futuro que se produce por medio de material finito particular y de una composición categorial... Tiene que ser la plenitud absoluta de la realidad como fundamento que sustenta la dinámica del futuro. A este futuro absoluto entendido así lo llamamos Dios”.<sup>26</sup>

24. Loc. cit., p. 239.

25. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, IX, p. 254.

26. K. Rahner, *Escritos de Teología*, VI, p. 79.