

quiatria. La teoría de la "alienación" es ya un lugar común en los análisis psico-sociales⁹⁶. Es hora ya que reconozcamos sería y consecuentemente este hecho⁹⁶. El "maccarthysmo" no sólo obnubila la inteligencia, también "vacía" la historia.

⁹⁵ Sobre el uso de la noción de "alienación" en las ciencias sociales, cfr. *La alienación como concepto sociológico*, de autores varios, Ediciones Signos, Buenos Aires, 1970.

⁹⁶ Creemos que a ello contribuiría también el superar definitivamente la descontrolada fascinación que ejerce el marxismo sobre amplios círculos político-intelectuales de Latinoamérica. Así, se ha pasado de una interesada fascinación negativa, que lo consideraba como un diabólico intento de destruir todos los valores humanos, a una superlativa, que sacraliza sus nociones transmutándolas en fórmulas fetichizadas aplicables mecánicamente a cualquier realidad social sin previo exhaustivo análisis de la misma. Situadas en esta enrarecida atmósfera, las categorías marxianas pierden todo valor hermenéutico y adquieren ese equívoco sabor propio de lo desarraigado. Algunas veces, ni siquiera de eso se trata; sino, simplemente, de reducir la teoría marxiana a algunos rótulos que sirven para auto-identificarse como perteneciente a la "vanguardia" (?) o tranquilizar la mala conciencia del oportunista que hace rato ha perdido el tren de la historia en el mísero apeadero de la politiquería de comité (aunque ésta se haga en las "Altas-casas-de-estudio").

Aunque la segunda actitud pueda en parte ser explicada como una reacción ante el poderoso imperio de la primera, la mayoría de edad intelectual de nuestra América exige una nueva actitud crítica y una recepción racional de las instancias, no sólo del pensamiento marxiano, sino también de cualquier otra teoría científico-social importada. Pues aquí se trata de nociones conceptuales que provienen de ámbitos intelectuales diferentes al nuestro; y esto requiere una recepción cuidadosa que tenga como punto de partida (no de llegada, como le ocurre a muchos intelectuales colonizados) nuestros propios problemas y no los de las metrópolis que exportan comercialmente hasta sus propios conflictos para distraer al zonzaje "subdesarrollado". Esto no implica inferir de la especificidad de nuestro proceso socio-cultural un esterilizante aislamiento, sino asumir conscientemente la peculiaridad de la posición que ocupamos en el marco general de la formación social capitalista, para, desde allí, poder focalizar las contradicciones comunes a las metrópolis y a las zonas dependientes, así como las típicas de estas últimas en el círculo vicioso del proyecto racionalizador nord-atlántico. De este modo, podremos avanzar a través de las fisuras del logos dominador utilizado por la conciencia colonizadora, hacia una autocomprensión abierta e incorporada efectivamente a la historia universal del ser indo-hispánico.

PODER Y VERDAD

Notas para una teología del poder*

por P. HÜNERMANN (Münster/West F)

¿Se puede unir poder con verdad, con una simple "y", de modo que no sea con ironía o hasta con cinismo? En el título está una "y" que parece insinuar una relación interna y esencial entre poder y verdad. ¿No está nuestra historia desde sus comienzos (decisivos) caracterizada por un agudo enfrentamiento entre poder y verdad? Y esto en la tradición filosófica y teológica.

En la Apología, Sócrates declara ante el tribunal: "no os enojéis conmigo si digo la verdad. Pues ningún hombre puede mantenerse, si con audacia se opone, sea a vosotros o a otras gentes, y busca impedir tanta injusticia e ilegalidad en el estado, sino que, si quiere de hecho luchar por la justicia, debe necesariamente llevar una vida retirada y no pública, si al menos desea mantenerse por algún tiempo"¹. El genio que impulsaba a Sócrates a vivir por la verdad le impidió dedicarse a asuntos de estado, ya que con su trabajo, en medio de dichos asuntos, no hubiera podido ser útil ni a los atenienses ni a sí mismo.

¿Y Jesús de Nazaret? Las historias de la Pasión en los Evangelios lo presentan como testigo de la verdad de Dios, que es aniquilado por el poder humano. Sus bienaventuranzas se dirigen a los pequeños e insignificantes, porque los grandes y poderosos no tienen oídos para su mensaje². El agudo enfrentamiento entre poder y verdad, que toma forma de manera arquetípica en la vida de Sócrates y en la de Jesús, recibe en la edad moderna una fundamentación teórica. La definición que Max Weber da

* Comunicación presentada al Primer Seminario Interdisciplinar "Hacia un Nuevo Humanismo" (Intercambio cultural alemán-latinoamericano), 9-16 setiembre 1973, Embalse de Río Tercero (Córdoba-Argentina).

¹ *Apología* 31e-32a.

² Cf. por ejemplo Mt. 11, 25-27.

del poder ha alcanzado una validez clásica: “poder significa toda oportunidad (*Chance*) para imponer la propia voluntad dentro de unas relaciones sociales, aun en contra de ambiciones opuestas, sin que cuenten para nada las razones en que se apoya dicha oportunidad”³. Esta definición es retomada por muchos manuales de Sociología, a veces ligeramente cambiada⁴. Similar a la definición de Max Weber, pero de forma negativa es la descripción de Jürgen Habermas: “quisiera introducir el concepto de poder en principio independientemente de la categoría de riqueza, es decir, como la capacidad de impedir que otros individuos o grupos defiendan sus intereses... una parte puede imponer a la otra sus intereses”⁵. A esta definición de poder corresponde la concepción de dominio (*Herrschaft*)... Max Weber define el dominio como “la oportunidad (*Chance*) de que una orden de determinado contenido sea acatada por unas determinadas personas”⁶. Por tanto, frente a la variedad en el ejercicio del poder, dominio es una relación de poder, que, en las mejores condiciones, se encuentra establecido e institucionalizado⁷. Análogamente Jürgen Habermas habla de dominio como un caso especial “del ejercicio normativo del poder”⁸. ¿Qué relación tiene para con la verdad una tal definición de poder y dominio? Si el poder es determinado exclusivamente desde el punto de vista de “voluntad”, de “capacidad de imponerse”, de “defensa de los propios intereses”, de “estorbo de los intereses de los demás”, entonces poder y dominio sólo pueden aparecer como desfiguración de aquella apertura y ausencia de prejuicios, que son imprescindibles en todo esfuerzo por la verdad. La teoría del consenso, que Jürgen Habermas desarrolla en su escrito ya citado, no es consecuente en este contexto. Sólo se puede

³ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Colonia-Berlín, 1964) 38.

⁴ Cfr. entre otros D. Claessens, *Rolle und Macht* (Grundfragen der Soziologie Bd. 6) (Munich 1968) 61s; Jakobus Wösmer, *Soziologie. Einführung und Grundlegung* (Viena-Colonia-Graz, 1970) 49s.

⁵ J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Theorie Diskussion) (Frankfurt a. M., 1971) 254.

⁶ M. Weber, o.c. 38.

⁷ Cf. R. Dahrendorf, *Macht und Herrschaft*, en: RGG (Tubinga, 1960) T. IV, 569.

⁸ J. Habermas, o.c., 254.

encontrar verdad allí, donde al menos es anticipada una situación ideal de conversación (*ideale Sprechsituation*), es decir, donde es creado un espacio de diálogo libre de dominio (*herrschaftsfreien Dialogs*), en el que se ha eliminado todo influjo oprimente de parte del poder y del dominio, gracias a que todo participante de la conversación, en principio puede tomar cualquier rol. Solamente en una situación tal de conversación, en la que el poder ha sido eliminado, puede resultar la garantía de que el consenso, conseguido de hecho puede ser también de derecho, considerado como verdadero consenso⁹.

Poder y verdad entran aquí en una relación de oposición formal: suspensión del poder y eliminación de dominio son los prerequisites para el acceso a la verdad. Si se busca el origen histórico de esta comprensión moderna del poder, la mayoría de sus elementos se encuentran en el nominalismo de Ockham: Poder es concebido como expresión de fuerza que, filosóficamente considerada, sólo es limitada por el principio de contradicción, mientras que políticamente encuentra sus límites en lo pragmático de la situación. Una teoría del consenso se encuentra en las mismas condiciones que la fundamental discriminación del dominio. Dominio y propiedad pertenecen según Ockham a la constitución del hombre marcada por el pecado original¹⁰. El enfoque dado por Ockham, el *Venerabilis Inceptor*, a la concepción de poder y dominio, con el consecuente carácter experimental de todo orden social, se prolonga con una serie de variaciones hasta el siglo XX. Mientras que los elementos permanecen casi constantes, las consecuencias que de ello se deducen oscilan. Así en Hobbes, en analogía con el axioma newtoniano del movimiento, es entendido el poder como movimiento de intereses, que por sí mismo se despliega linealmente, y que solamente por fuerzas contrarias puede ser desviado. La consecuencia que de ello saca Hobbes, es la necesidad de un ejercicio omnipotente del poder estatal a fin de evitar la guerra de todos contra todos. La teoría del consenso aparece aquí

⁹ Cf. o.c., 136-141.

¹⁰ Cf. P. Schlageter OFM, *Glaube und Kirche in den kirchenpolitischen Schriften Ockhams* (Masch. Diss. Munich, 1972).

en forma de contrato estatal. La consecuencia es: no diálogo, libre de dominio, sino una convivencia limitada en espacios libres, estrechamente delimitados por el poder¹¹.

La definición, dada más arriba de poder y dominio, según Max Weber, expresa, pues, en forma concisa, lo que es tradición secular de la historia del pensamiento europeo.

Pero, a pesar de la apariencia de evidencia y racionalidad, a pesar de la cuestionada validez del sentido común (*common sense*), debemos preguntar si la disyunción, que aquí ha surgido entre verdad y poder, así como la subyacente comprensión del poder, resiste a una más exacta consideración. Al faltarle al poder una relación interna con la verdad, ¿no se queda sin consistencia? ¿No es la teoría del consenso, por ejemplo, en la forma de la tesis del diálogo libre de dominio, una utopía, que por no ser históricamente realizable, sólo ofrece un instrumento mecánico para negar las disposiciones de poder, que siempre se van dando, sin conducir de hecho a una nueva situación de vida (*Lebenssituation*)? ¿No resulta contraproducente para la humanización del poder, una tarea que tal vez hoy por primera vez en la historia, se presenta en todo su alcance, a saber el hecho de que el poder por su mismo enfoque no es puesto en relación con la verdad, y por tanto no puede ser confrontado con su verdad, con su esencia?

En la concepción moderna del poder hasta aquí esbozada, al ser considerado formalmente como expresión de fuerza, se lo convierte en algo absolutamente extraño para el hombre, y no sólo para los afectados por esta fuerza sino también para el que ejerce el poder, pues de forma inevitable sufre en sí mismo el desgarramiento. Un proceso de extrañamiento verdaderamente angustiante, si se piensa cuán monstruoso aumento de poder ha recaído sobre el hombre moderno, de tal manera que la pregunta del poder sobre el poder se ha convertido en la cuestión inquietante de la humanidad.

Las reflexiones siguientes no pueden ofrecer más que los esbozos de una respuesta, que naturalmente necesitan matización,

¹¹ Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan* (Newied-Berlin), 1966.

perfeccionamiento y explicación por partes, a fin de evitar malentendidos.

Las figuras mencionadas al principio, Sócrates y Jesús de Nazaret, nos hacen recordar que la crítica, insinuada en los interrogantes arriba planteados, no puede ser afirmada a la ligera. Ellos como testimonio de la verdad fracasaron a causa del poder entonces existente (fáctico) en Atenas o en Jerusalén y Roma, respectivamente. Sería ingenuo o demagógico pensar que poder y verdad pueden unirse sin más ni más. El poder no es garantía alguna para la verdad, y la verdad no está siempre guarnecida con los mejores batallones. Verdaderamente no. Pero en Sócrates y en Jesús algo salta a la vista: ellos aun en su fracaso, se relacionan positivamente con el poder. Sócrates se considera como “ayuntado por Dios a la ciudad como a un grande y noble corcel, que precisamente por su grandeza, tiende a la inercia y necesita del incentivo de la espuela, de la misma manera que Dios me ha puesto junto al estado como a tal, y en relación al cual, no desfallezco en todo el día de estimularos a cada uno, de convencerlos, de reprenderlos, en todo lo que a vosotros os concierne”¹². Y hasta después de la condena, Sócrates rehúsa enérgicamente huir de la ciudad. El pertenece a ella. El se siente como testigo de la verdad en relación con esta forma de poder, porque esta forma de poder necesita de su verdad, y en último término de la verdad. ¿Y Jesús? El mensaje de Jesús es el mensaje del dominio de Dios que irrumpe. De un dominio, que muestra en su plenitud aquella omnipotencia creadora y aquella bondad, a la que toda la historia debe su origen. Como testigo del reinado venidero de Dios, Jesús mismo aparece con plenitud de poder. Su autoridad es tal que tanto la muchedumbre como sus adversarios quedan perplejos. “Este habla como quien tiene autoridad, y no como los escribas y fariseos”¹³. Rol y pretensión de Jesús están ligados a su persona, no son intercambiables. Jesús ciertamente no pretende ningún poder político, no ejerce ninguna prerrogativa ni estatal ni sinagoga, sin embargo reivindica para su palabra, el derecho de ser la

¹² *Apología*, 30e.

¹³ Mt. 7,29.

medida decisiva para todas estas variadas formas de poder y su ejercicio.

Aunque Jesús ejerza su autoridad, más aún, ejerciendo poder, tiene efecto liberador sobre los hombres, los conduce a la verdad. Poder y verdad, dominio y libertad en este caso no sólo no se excluyen, sino que en su coincidencia se convierten en signos esperanzadores.

De ahí se deriva un marco para la comprensión del poder, que se opone diametralmente a la comprensión del poder y de su relación con la verdad antes caracterizada. Este marco encuentra su fundamentación en el hecho bíblico de la creación y revelación. Si el mundo debe su origen a la omnipotencia de Dios, si el mundo es representación del poder divino, entonces el poder pertenece a modo de reflejo a la realidad; el ejercicio del poder pertenece al hombre como imagen de Dios. Poder (*Mächtigkeit*) múltiple y reflejado, es así un rasgo fundamental y trascendente de la creación. Así como en el hecho poderoso del creador, se ilumina el misterio de Dios y de esta forma manifiesta su verdad, de la misma manera por el hecho de ser creadas y dotadas de fuerza propia, las creaturas han sido puestas en libertad y destinadas a la apertura y a la verdad¹⁵. A causa de este origen toda auténtica autorrealización de la creatura, recibe el carácter de un desplegamiento de poder siempre gradual hacia la verdad.

A la fe en el origen divino del mundo y del hombre corresponde la esperanza de la consumación de la historia del mundo y del hombre a través del dominio de Dios. Así como la creación en su conjunto debe su ser al poder de Dios, así también su consumación está en conexión con la total manifestación del poder glorioso de Dios. Y precisamente en ella hay que esperar el supremo desarrollo del hombre, la consumación de su libertad y de toda su grandeza. Entonces llegará a ser el hombre lo que debe ser, y con esto habrá alcanzado su plena verdad. Poder de Dios

¹⁴ Cf. H. Braun, *Jesus-Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart-Berlin², 1969), 146-158.

¹⁵ Cf. Cl. Westermann, *Genesis. Biblischer Kommentar* (Neukirchen, 1967, ss.), 94s. 214-219 y frecuentemente.

y libertad del hombre ni están en mutua oposición, ni son momentos que mutuamente se limitan, sino que caminan en una misma dirección. La fe está esencialmente dotada de la esperanza en una definitiva coincidencia de la libertad consumada y la omnipotencia. Desde este punto final se hace patente el sentido de poder y libertad. Tanto poder como libertad dicen relación a la producción creadora y al desplegamiento del ser, desplegamiento entendido como promoción hacia la plenitud.

En estas reflexiones sobre la esencia del poder y su relación con la verdad nos hemos dejado guiar por la visión creyente del origen y fin de la historia. Esta visión debe ser completada por una consideración del punto medio de la historia, de la mediación del hombre y su poder en vistas a aquel fin.

Un doble momento entra aquí en juego. El poder creatural está en diferencia fundamental con respecto a sus tendencias: en el ejercicio es donde tiene que alcanzar el sentido iluminador. El uso sensato del poder no viene nunca garantizado por el poder mismo, sino que es siempre una tarea en la que se puede fallar. Precisamente porque el hombre en cuanto creatura es libertad dada, es decir, libertad que se afirma a sí misma y por tanto dada como quehacer, le está encomendada la tarea de asumir en cada momento, con sentido, la propia realidad y sus posibilidades, y el acierto en la sensata utilización no puede ser prefijado ni considerado definitivo (definitizado). Continúa siendo siempre un momento de tránsito, nunca exento de peligro. Si desde la fe en la creación emerge una mirada en la falibilidad fundamental de todo uso humano del poder, de la mirada en la reconciliación y justificación acaecida en Jesucristo, resulta una profundizada visión realística del poder y su ejercicio. La cruz nos enseña que el hombre, por razón de su creaturalidad no sólo está ante el uso recto del poder como ante una tarea y por consiguiente es siempre falible, *puede fallar*, sino que el hombre de facto y de manera profunda *ha fallado*. El pecado marca la realización de su existencia. Su existencia personal y pública está afectada por ello hasta las raíces. Por tanto se da la fáctica inversión real del poder, en abuso del poder y arbitrariedad por la absolutización de los propios

intereses o de los intereses del propio grupo, prescindiendo de la trama universal de relaciones. Agustín llega a hablar de la “libido dominandi”¹⁶ para designar la tendencia concupiscente que se da con el poder, como realización del ser humano.. De esta innegable tendencia y de la pecaminosa arbitrariedad, que de hecho siempre se repite en el ejercicio del poder, resulta la continua ambivalencia de toda forma humana de poder.

Desde este plano hay que partir para preguntar, cómo comportarse con las formas humanas de poder. Esto significa que la comprensión cristiana del poder como realidad terrena, afirma ciertamente la fundamental relación del poder con la verdad, pero al mismo tiempo es consciente de la perversión del poder y del dominio. De ello se deriva la tarea de desarrollar una criteriología del poder. Solamente en un tal discernimiento se descubre de nuevo la referencia esencial entre poder y verdad aun en su misma perversión. Se evita una absoluta negación del poder y del dominio como también su legitimación incondicional. Hay varios proyectos de una tal criteriología en el curso de la historia del pensamiento de occidente. Coinciden en este rasgo fundamental: la realidad presenta un orden previsible y diáfano, un cosmos fijo de seres, desde el cual las formas particulares de poder pueden recibir sus límites precisos. Esta doctrina se ha formado, empezando por los griegos, en la larga tradición del pensamiento metafísico. Aquí se entiende ser, como poder ser (*Seinsmächtigkeit*) y así el poder es fundamentado ontológicamente. Con respecto a la comprensión del poder en la alta Edad Media escribe Bernhard Welte: “poder en el sentido más amplio y al mismo tiempo más fundamental, es la capacidad para ser... ser... es poder, o también: poder es un rasgo fundamental precisamente del ser, rasgo que pertenece al ser del ente en cuanto tal. El Poder es en el fondo de naturaleza ontológica. La raíz o el fundamento de toda clase de poder, está en el ser del ente en cuanto tal, coincide con él y son una misma cosa”¹⁷. De hecho de que el ser es al mismo tiempo *actualitas*

¹⁶ Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, I, 30.

¹⁷ B. Welte, *Ueber das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht* (Friburgo de Br., 1960), 11.

actuum, se deduce que los entes están relacionados unos con otros según pautas fijas de valor, y con el origen, según la analogía del ser.

La experiencia moderna de la historicidad y de la imprevisibilidad de esta historia, ha puesto de manifiesto que los proyectos metafísicos del ser son fijaciones de constelaciones, condicionadas por la situación y la época. De ahí que la cuestión de los criterios del ejercicio del poder se plantee en forma nueva.

El pensamiento de un orden preestablecido de los seres, ha restringido además la comprensión de los anónimos complejos del poder de la clase institucional que se van autonomizando. En el contexto de un orden de seres, estas formas de organización del campo político, social y económico, que condicionan el comportamiento y las relaciones entre los hombres, aparecen como realidades dadas por la naturaleza y por tanto incuestionables. O bien estas formas de organización son denigradas como formas decadentes de la sociedad o del estado allí donde, desde el punto de vista del orden de los seres, se arguye contra la injusta situación reinante. En ambos casos apenas es suficientemente apreciada su anónima autonomía, la fuerza de la lógica de las cosas, que se apoya en la aceptación sin titubeos de ciertas ideas guías de valor.

Es evidente que la formación de tales formas de orden es imprescindible para alivio de la sociedad. Cuanto mayor es el entretimiento, cuantitativa y cualitativamente considerado, tanto más necesita de esquemas de orden institucionalizado y que funcionen “sin problemas”, los cuales sustituyen a las costumbres que existen en contextos más sencillos y controlables. Pero también aquí se plantea la cuestión de los criterios de su formación, ya que fácilmente puede ser pasado por alto el abuso casi imperceptible de dicha situación de poder por parte de individuos o grupos¹⁸.

Si no se pueden señalar límites esenciales metafísicos por razón de la historicidad y de la variable y anónima funcionalidad de las formas de poder, sin embargo son posibles criterios a la

¹⁸ Cf. la controversia Jürgen Habermas-Niklas Luhmann en: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (Theorie-Diskussion) (Frankfurt a. M., 1971).

manera de las “reglas para el discernimiento de los espíritus”. Tales reglas son axiomas, alcanzados desde la comprensión creyente de la realidad, teniendo explícitamente en cuenta la peligrosidad que implica el pecado y el posible engaño por parte del hombre mismo. Formulan un *ethos* no una ética. Son expresión del espíritu del cristianismo, que necesita de la correspondiente aplicación prudente y concreta, en cada situación¹⁹. Las siguientes proposiciones intentan formular tales reglas correspondientes a las líneas fundamentales arriba esbozadas sobre la comprensión creyente del poder.

1. Por pertenecer a la creación, toda forma histórica del poder es finita. El poder no es creador en el sentido originario, sino configurador. Por consiguiente el poder tiene su límite en la exigencia por parte de los hombres de convivencia, de libertad y autonomía (*Selbstsein*) en comunidad. El poder está fundamentalmente al servicio del hombre, dotado de una dignidad incondicional dada por Dios, y de la sociedad humana.

1.1. A causa de la pluralidad en la humanidad una —que en último término está fundada en Dios y por tanto es indeclinable— de la constitución dialógica de la existencia humana, del carácter comunicativo e interdependiente del conocer humano, el poder cae en ciego abuso de poder donde es oprimida la posibilidad de que la base, haga saber la no-servicialidad de la forma concreta del poder.

1.2. Este estado de cosas, que se deduce de la limitación del conocimiento, exige que en la constitución del poder concreto se institucionalicen la misma posibilidad de la libertad de expresión y correcciones a la forma del poder.

1.3. El principio de la emancipación responsable de todos es constitutivo de toda forma recta de poder.

¹⁹ Para las siguientes proposiciones cf. las tesis de H. Gollwitzer en: *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, hrsg. von P. Neuenzeit (Munich, 1969), 129-155. Gollwitzer pone en el centro de sus reflexiones el problema de la violencia, no el del poder. Críticamente habría que preguntar si violencia como determinada forma de ejercer el poder no debe ser considerada desde la cuestión del poder.

2. Emplazada como medio entre el principio (creación) y la consumación (*éschaton* a realizar por Dios), toda forma de poder está bajo la exigencia de desarrollarse, a través de un proceso continuo de innovación, en órdenes del espacio de libertad siempre más liberadores.

2.1. Por eso el abuso de poder radica en principio tanto en la fijación absoluta y desacreditada de la situación reinante de poder, como en la nueva formación de la situación de poder, que pase por alto las condiciones de finitud y concreción.

2.2. Así como las utopías son importantes como condensaciones y concreciones (finitizaciones) históricas de esperanzas escatológicas en el proceso de innovaciones, de la misma manera es necesaria su siempre renovada relativización.

Por eso en vistas a las formas concretas de poder, hay que tener en cuenta que éstas deben tener para con los momentos utópicos, una relación cortada por la pragmática, si no quieren degenerar en totalitarismos.

3. La pecaminosidad fáctica en el campo privado y público, en unión con la situación, en principio plural, de conocimiento e intereses, hace aparecer la situación a-conflictiva como utopía históricamente no realizable. El origen de la historia en Dios como también su futuro definitivo prohíben zanjar conflictos, que si bien son temporales, son con todo confrontaciones en sí absolutas. La falta de misericordia de tal comportamiento es juzgada por la misericordia de Dios que se manifestó en la cruz.

3.1. El establecimiento de instituciones para un amplio arreglo de conflictos, que garanticen a los débiles y a los grupos minoritarios la defensa de sus intereses justificados, pertenece consecuentemente a la constitución de toda forma de poder, si no quiere ser inmoral.

3.2. El ejercicio del poder —por ejemplo el del estado— se hace inmoral cuando se debilita de tal manera que se vuelve incapaz para solucionar los conflictos que le salen al paso. Como también cae en inmoralidad una forma concreta de poder, cuando no atiende a la tarea inalienable de prever que no se formen e implanten totalitarismos.

3.3. La confrontación violenta, la lucha abierta, es moralmente justificada como legítima defensa de un individuo o de un grupo cuando se han agotado las demás posibilidades para el arreglo del conflicto. Razón de esta justificación es el derecho a la vida, del que el hombre no dispone, ya que en último término es dado por Dios. La aplicación de la violencia está limitada en razón del fin y de los medios: no puede perder su carácter instrumental, que consiste en montar una forma de poder en la que las partes contrincantes puedan convivir.

4. Por el mensaje de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección, las formas terrenas de poder han sido no sólo desabsolutizadas, sino también situadas en su propia relatividad. En su no-violencia hay un signo amonestador contra el pecado del hombre, que precisamente se transparenta constantemente en la aplicación de la violencia.

Está probado, a pesar de la experiencia histórica y para consuelo de toda injusticia y abuso de poder, que el poder llega a la plenitud en el amor reconciliador, y en él queda superado (*aufgehoben*). Dios *posee* todo poder, pero *es* el amor.

4.1. La esperanza, que impregna la Historia, capacita al cristiano para una incansable paciencia en la tarea de desarrollar, aunque sea a pequeños pasos, formas justas de poder para promoción del hombre y de la sociedad. Igualmente lo hace tenaz e implacable en su compromiso en favor de la dignidad intocable del prójimo, como también escéptico y desconfiado para con las propias apetencias de poder.

LA LIBERACION EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Reflexiones desde nuestra perspectiva latinoamericana

por J. TERAN DUTARI, S.J. (Quito - Ecuador)

Ha sacudido al cristianismo latinoamericano la urgencia de expresarse en una "Teología de la Liberación"¹. Si quiere superar la suerte de corrientes efímeras, esta Teología habrá de enfrentarse con todos los insustituibles temas estructurales del cristianismo en su afán histórico por autocomprenderse y "dar razón de su esperanza". De hecho los teólogos de la liberación han emprendido la tarea de captar y comunicar con el lenguaje inteligible de hoy lo más medular del hecho cristiano: dónde está la salvación, quién es el hombre que la necesita, qué sentido tiene Cristo el Dios salvador, cómo se realiza entre nosotros la salvación de Cristo por medio de su Espíritu en la Iglesia. Y más allá todavía se empiezan a plantear de nuevo las antiguas cuestiones teológicas: qué es el pecado, qué es la gracia, cómo puede darse la fe, cómo actúan los sacramentos; y las nuevas cuestiones, que son quizás más antiguas aún: qué relación puede o debe tener la experiencia cotidiana que hacen los hombres —nosotros hombres latinoamericanos en esta situación histórica— con aquellos objetos "sobrenaturales" (realidades también de experiencia, o meras concepciones ideales, meros frutos de utopía?): con la fe, el pecado, la gracia, la comunión de los santos, la presencia del Espíritu de Cristo en la tierra; qué proporción guarda toda esta praxis y esta

¹ No hace falta repetir en este lugar las referencias bibliográficas, bien conocidas ya, sobre la Teología de la Liberación. Bástenos recordar los artículos (con amplia bibliografía) aparecidos en esta misma revista durante los tres últimos años. El presente trabajo no asume como tema propiamente la Teología de la Liberación sino el pensamiento de San Agustín. Se presentó como conferencia en el Cuarto Centenario de la fundación del convento de San Agustín de Quito (abril 1973). Hemos preferido que en esta edición conserve su carácter original, sin cargarlo de un ulterior aparato científico.