

HISTORICIDAD DE LA SALVACIÓN CRISTIANA

El problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los problemas más graves de la comprensión y de la práctica de la fe. Dentro de esta perspectiva, este artículo quiere repensar el problema ya clásico de cómo se relacionan entre sí lo que es la salvación cristiana, que parecería ser lo formalmente definitorio de la misión de la iglesia y de los cristianos en tanto que cristianos y lo que es la liberación histórica, que parecería ser lo formalmente definitorio de los estados, las clases sociales, los ciudadanos, los hombres en tanto que hombres.

La historicidad de la salvación cristiana, Revista Latinoamericana de Teología, 1 (1984) 5-45

Introducción

¿Salvación histórica?

Al retomar de nuevo el problema de la historicidad de la salvación se pretende, en primer lugar, aclarar un punto fundamental para la comprensión de la fe y para la eficacia de la praxis cristiana; en segundo lugar, responder a quienes quieren invalidar los esfuerzos que hacen los teólogos de la liberación por repensar la revelación entera y la vida de la iglesia en busca de la salvación-liberación de los pobres de la tierra y en busca también de una profunda renovación del pensamiento, de la espiritualidad, de la pastoral y aun de la institucionalidad de la Iglesia universal.

Esta cuestión de la historicidad de la salvación cristiana no es exclusiva de la teología de la liberación, pero en ésta cobra una importancia singular y unas características especiales. La teología de la liberación ha de entenderse como una teología del reino de Dios con la peculiaridad de que enfoca todos y cada uno de sus tópicos, aun los más elevados y aparentemente separados de la historia, sin olvidar nunca -y frecuentemente les dedica una atención especial- su dimensión liberadora.

Las características especiales de la teología de la liberación tampoco fluyen de que su objeto primario fundamental sea lo político, ni siquiera la liberación entendida de modo integral. Fluyen más bien del "lugar" cristiano y epistemológico en el cual el teólogo se sitúa, de su opción preferencial por los pobres y de su propósito de que las virtualidades del reino de Dios se pongan al servicio de la salvación histórica del hombre, poniendo, eso sí, esta salvación en la más estrecha relación posible con lo que es la salvación del hombre y del mundo.

El problema permanente de la relación entre lo divino y lo humano cobra así una importancia nueva y, sobre todo, una perspectiva nueva. ¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso sociopolítica, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas? Tales cuestiones en su doble vertiente representan un problema fundamental de la praxis de la iglesia de los pobres a la par que un problema esencial de la historia actual de Latinoamérica.

¿Problema teórico de conjunción de conceptos abstractos?

No se trata primariamente de un problema de conjunción teórica de dos conceptos abstractos, uno que se refiriera a la obra de Dios y otro que se refiriera a la obra del hombre. Este planteamiento abstracto del problema es, en realidad, un resultado de la praxis histórica. En efecto, lo que ha sucedido es que tras una larga elaboración intelectual, realizada a lo largo de siglos, se ha llegado a la separación conceptual de lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido; esa separación conceptual, no sólo se ha considerado como cada vez más evidente, sino que se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad, que ya no es vista primigeniamente en sí misma, sino a través de la "verdad" atribuida al concepto. Separado el concepto de la praxis histórica real y puesto al servicio ideologizado de instancias que institucionalizan intereses no criticados reflejamente, no sólo no se resuelve el problema, sino que se lo encubre. Y se encubre, no tanto porque el concepto sea abstracto sino porque no es histórico. Cuando no se reflexiona críticamente de qué praxis histórica determinada surgen las conceptualizaciones y a qué praxis conducen, se está en trance de servir a una historia que tal vez se pretende negar a nivel conceptual.

De esta sospecha epistemológica, comprobada una y otra vez en la praxis histórica de la iglesia en América latina, se deduce la posición de la teología de la liberación ante el problema de la "relación" entre los diversos "momentos" de una misma praxis de salvación.

Para la teología de la liberación no se trata primariamente de un problema de conceptualización teórica que ha de resolverse para salvar la ortodoxia. Se trata del problema de la praxis de unos cristianos que han querido participar cristianamente en las luchas que el pueblo ha emprendido por su propia liberación. Estos cristianos han escuchado los clamores del pueblo explotado, sabedor muchas veces de su condición de hijos de Dios. Estos creyentes han visto que, con frecuencia, quienes se dicen cristianos son responsables de muchos de los males que se abaten sobre los más pobres, al tiempo que los que se dicen no creyentes se han dedicado con verdad, y hasta el sacrificio total, a la liberación de los más pobres y oprimidos. Ante esta terrible paradoja se preguntan cómo puede ser esto así y qué tienen que hacer con su fe y con sus obras para que no siga dando este escándalo, que puede acabar con la fe, hoy todavía tan vigorosa, de las mayorías populares.

¿Trascendencia contra historia?

Para acercarnos a la solución de este problema vamos a apoyarnos en un concepto tradicional: el concepto de trascendencia. Gracias a este concepto podemos dar por aceptado que no se dan dos historias: una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una forma u otra el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de "relación" en estas intervenciones. De un tipo es la intervención y la presencia de Dios en la intervención del hombre cuando ésta se da en el ámbito del pecado y de otro cuando se da en el ámbito del anti-pecado, de la gracia.

¿Lo humano opuesto a lo divino, en la historia?

El pensamiento cristiano padece de influjos filosóficos perniciosos, que no dan razón del modo como se presenta el problema en la historia dula revelación. Se identifica lo trascendente con lo separado y así se supone que la trascendencia histórica es lo que está separado de la historia. Pero hay otro modo radicalmente distinto de entender la trascendencia, que es más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico. Este modo consiste en ver la trascendencia como algo que trasciende "en" y no como algo que trasciende "fuera de". En esta concepción, cuando se alcanza personal o históricamente a Dios, no se abandona lo humano ni la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente y eficaz lo que estaba ya efectivamente presente. Así, en la historia, la trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia. Dios es trascendente no porque se ausente sino porque se hace libremente presente.

Queda claro por tanto que lo que aquí se busca es mostrar la unidad primigenia de lo divino y lo humano en la historia, una unidad tan primigenia que sólo tras una larga reflexión ha podido la humanidad hacer separaciones y distinciones, unas veces justificadas y otras no.

Por razones prácticas, en este trabajo se van a tomar como objeto de estudio la trascendencia histórica veterotestamentaria y la trascendencia histórica neotestamentaria, pero no se acepta, como afirma Balthasar, que se trate de dos modos distintos de trascendencia histórica, de los cuales el primero quedaría superado y aun anulado por el segundo. Querer sacar del Antiguo Testamento sólo lo que en él hay de espíritu "religioso" abandonando todo lo que en él hay de carne histórica y así mismo querer quedarse con lo que de espíritu hay en el Nuevo Testamento sin reparar en lo que en él hay de historicidad o limitar el sentido de ésta a puro apoyo de aquél, sería, en ambos casos, una mutilación.

I. La trascendencia histórica veterotestamentaria

¿Quién sacó al pueblo de Egipto, Yahvé o Moisés?

El punto elegido para este grave problema puede formularse así: ¿quién sacó de Egipto al pueblo, Yahvé o Moisés?

Poco importa para nuestro propósito que se niegue la historicidad científica y crítica de los hechos narrados en el Exodo, porque siempre cabría preguntarse, desde un punto de vista teológico, por qué la tradición revelante se ha visto forzada a dar carne histórica a un contenido supuestamente no histórico de revelación y de autodonación de Dios. Ciertamente aquí se rechaza el presupuesto racionalista, no creyente, según el cual lo que se cuenta en el Exodo es mera mitología o mera ideologización, revestidas de ropaje histórico. Aquí se supone, desde la fe, que esa intervención de Dios es posible, es libre y que se dio realmente o al menos que el autor sagrado la interpretó como dada.

Ciertamente, entre los propios creyentes se discute cuál es el carácter histórico de la historia de la salvación o de los hechos salvíficos y en qué consiste su historicidad. Así, de Vaux, von Rad y Wright han dado distintas interpretaciones de este problema, pero,

en toda esta discusión, la historia es vista más como ciencia histórica que como realidad histórica, se atiende más al carácter histórico de la constatación que el carácter histórico de lo constatado. Para otros autores, cabe la posibilidad de interpretar las narraciones del Antiguo Testamento como relatos paradigmáticos o mitos que pretenderían expresar algo profundo y permanente de gran significación para el hombre. Así, lo que se narra en el Exodo como acción de Dios buscaría mostrar que en lo narrado hay un significado profundo para la comunidad, a la cual se le proporciona una revelación de Dios, no precisamente sobre un hecho particular, sino sobre valores y significados permanentes. Las acciones de Dios, transmitidas por el Exodo, serían problemáticas desde un punto de vista estrictamente histórico, pero no como mitos o relatos paradigmáticos, que son significativos por la luz que arrojan sobre aspectos esenciales de la condición humana.

Sin embargo, el texto bíblico, como lo reconoce Mircea Eliade, no presenta a Yahvé como una divinidad oriental, creadora de gestos arquetípicos, sino como una personalidad que interviene sin cesar en la historia y que revela su voluntad a través de los acontecimientos. En el caso específico del Exodo se introduce puntualmente una novedad histórica no por una recurrencia necesaria, sino por una libre intervención de Dios, que es experimentada como tal por un pueblo determinado en tiempos y lugares específicos. Por este camino se abre paso la revelación del poder trascendente de Yahvé: lo impredecible de la experiencia histórica es celebrado como una revelación del poder trascendente de Yahvé, un poder que cambia la historia y que en el cambio histórico muestra tanto la contingencia humana como la esperanza humana. Se apunta así a la historia humana como campo privilegiado para mostrar la irrupción trascendente de Dios como novedad imprevisible que abre la contingencia humana a la esperanza divina.

Al recurrir al género histórico, se pretende confirmar, por una parte, la acción histórica del pueblo que era invitado a salir de la opresión para llegar a la tierra prometida y, por otra parte, probar en esta acción histórica quién y cómo era su Dios. En efecto, si Dios no fuera captado en la historia como Aquel que interviene en ella, no sería captado como el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador; sería captado como el motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual, que puede tener un después pero no un futuro abierto. Pero en el Exodo no se reitera lo mismo, sino que se rompe el proceso y en esta ruptura del proceso se hace presente en la historia algo que es más que la historia. En este sentido es menos importante que esto se logre a través de una "coyuntura" y no a través de un milagro formal, porque esta coyuntura tiene posibilidades de presentarse como novedad que rompe la normalidad de la experiencia.

No es nada obvia esta selección de la historia como lugar teofánico, como lugar privilegiado de la manifestación y autodonación de Dios. A otros pueblos les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la Naturaleza o a través de la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. Puede decirse que la historia engloba y supera tanto el ámbito de lo natural como el ámbito de lo subjetivo y personal y, en este sentido, lejos de excluirlos, los enmarca y potencia. En cambio, sin la historia, queda absolutamente reducido el ámbito de revelación y de donación de Dios; al contrario, con la historia queda, por un lado, abierto lo que la humanidad y con ella la realidad entera pueda dar de sí y, por otro lado, y, en consecuencia, queda abierta la posibilidad efectiva de mostrarse lo que es Dios para el hombre y el hombre para Dios. En la historia se cuenta con la posibilidad de una revelación y autodonación permanente, no sólo por

parte de quien la recibe, sino, lo que es más radical, por parte de quien la da. La historia es el campo de la novedad, de la creatividad, pero un campo donde Dios sólo puede revelarse "más", si se hace efectivamente "más" historia, esto es, una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta el momento.

La historia, por otra parte, tal como es vivida y comprendida en el Antiguo Testamento está abierta al futuro. Una experiencia de opresión y de liberación hace que, desde la perspectiva de Dios, la opresión se vea como pecado y la liberación como gracia; hace que Dios se descubra como un Dios que no sólo es perdonador, sino que sobre todo es efectivamente liberador. Este carácter estrictamente futuro es el que permite la revelación histórica de Dios y el que obliga a los hombres a abrirse y a no quedarse cerrados en ninguna experiencia ya dada ni en ningún límite definido: es el *Deus semper novus* como una de las formas de presentarse el *Deus semper maior*. La historia es así el lugar pleno de la transcendencia, pero de una transcendencia que no aparece mecánicamente sino que sólo aparece cuando se hace historia y se irrumpe novedosamente en el proceso determinante en permanente desinstalación.

La historia es también el lugar del pueblo. No en vano el artículo fundamental de la fe de Israel es la liberación de todo un pueblo oprimido, un pueblo que tuvo que salir de la casa de la esclavitud, porque así lo quiso Dios, aunque lo realizó por medio de Moisés. El punto de arranque de la fe de Israel es la opresión histórica de un pueblo determinado con características bien precisas que Dios y los hombres de Dios no pueden tolerar.

Es en esta experiencia y por esta experiencia histórica donde se revela el nombre de Yahvé. La teofanía nace de una teopraxia y remite a una teopraxia. Esto es lo que va a quedar como regalo y posesión permanente de un pueblo, no tanto el nombre separado de Yahvé, sino el nombre de Yahvé asociado a una acción histórica. Y es en esa experiencia histórica donde puede formularse la alianza fundamental del "yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo". Para Israel, su Dios queda definido por esa presencia divina, que hace salir al pueblo de la opresión de Egipto; Israel llega "más" a Dios y de distinta forma que en el caso de los padres, porque ha experimentado en su historia algo nuevo de Dios. La acción de salir de Egipto, la salida del lugar de la opresión material, en vez de ser una acción profana, es el lugar originario de una nueva experiencia revelante de Dios, de manera que en ella es como aparece la revelación más explícita del hombre y del Dios verdadero.

Yahvé y Moisés sacan al pueblo de la esclavitud

Desde esta perspectiva, la pregunta de si es Yahvé o Moisés quien saca al pueblo de Egipto no admite la respuesta simplista de que es Moisés (interpelación racionalista y naturalista) ni la respuesta asimismo simplista de que es Yahvé (interpretación supranacionalista). Ni Yahvé saca al pueblo sin Moisés ni Moisés sin Yahvé. En realidad, en el Exodo, Yahvé aparece como el momento trascendente de una única praxis de salvación, aquel momento que rompe los límites de la acción humana y/o reconduce el sentido más profundo de esa acción. Esto no supone reducir a Dios a la historia, sino que supone, al contrario, elevar la historia a Dios, elevación sólo posible en cuanto antes ha descendido a ella el propio Yahvé a través de Moisés, de Yahvé que interviene porque ha escuchado el clamor del pueblo oprimido.

Los autores creyentes del Exodo aceptan como evidente que es Dios el autor principal de las hazañas que cuentan, pero dan también por evidente que Moisés es el brazo de Yahvé y que su acción histórica es, sin más, la acción salvífica. Lo que para los ojos no creyentes es la acción de un caudillo religioso, eso mismo y no otra cosa es para los creyentes la acción de Dios: éstos no hacen más que descubrir la trascendencia llena de gratuidad que se hace libremente presente en la acción histórica. Esto no significa que cualquier acción histórica sea susceptible de la misma lectura, porque esta acción histórica debe tener un determinado contenido (no cualquier contenido es igual para la revelación que Dios ha querido hacer de sí mismo) y que en ese contenido debe hacerse presente de modo especial Dios. Con qué criterios discernir unos acontecimientos históricos de otros es algo que aquí no toca dilucidar, por más que sea un punto esencial de una teología de la revelación y de una teología de los signos de los tiempos.

Unión de lo sagrado y lo profano en la narración del Exodo

La pregunta, por tanto, de qué hay de profano y de qué hay de sagrado en la narración del Exodo carece de sentido. Lo que sí puede observarse en cambio es que en una única historia hay acciones en favor de Dios y del pueblo y hay acciones en contra del pueblo y de Dios; hay praxis histórica de perdición, hay praxis histórica de salvación y praxis histórica de liberación y hay praxis histórica de opresión. Salvación y liberación que es, en primer lugar, una salvación y liberación material, sociopolítica, plenamente real y constatable y que sólo en un segundo momento aparece como lugar privilegiado de la revelación y de la presencia de Dios.

Este segundo momento no es un puro reflejo mecánico del anterior sino algo que ha necesitado la superación de la acción histórica por una acción especial, pero intramundana, de Dios. Por esto, cuando alguien se pone en contacto con ese pueblo y con su postración, se pone en contacto con este Dios que actúa en la historia. Es un contacto de gracia y justificación si va en la línea de la justicia y de la liberación; es un contacto de pecado si va en la línea de la opresión. La teopraxia es el punto inicial del proceso salvador como el imperio del pecado y del mal es el punto inicial del proceso condenador. Como su posición es distinta en la historia de la salvación, también es distinta la teofanía que corresponde a Moisés y al faraón: para Moisés y para su pueblo es la teofanía de un Dios liberador, para el faraón y su pueblo es la teofanía de un Dios castigador. Pero la liberación y el castigo es a través de los hechos históricos. Y desde esta teofanía siempre renovada puede regularse lo que tiene que ser la praxis histórica de la salvación.

La transcendencia veterotestamentaria no está, entonces, en que por medio de relatos se hace presente paradigmáticamente lo que Dios quiere del hombre en la historia. Está más bien en que se hace presente en la historia, aunque el relato que exprese esta presencia no sea críticamente histórico. Lo paradigmático está, entonces, en que, donde se repita históricamente lo que en la escritura se expresa como teopraxia, puede verse, en esta praxis histórica determinada, una teofanía. Es lo que ocurre en los casos de liberación histórica, cuando el pecado y la negación de Dios son manifiestos y cuando, por tanto, es preciso poner todo el poder del Dios cristiano en favor de la superación de ese pecado. Si el perdón del pecado sólo se da por la gracia, la anulación del pecado objetivado sólo se da por la presencia objetivada del poder de la gracia.

Unidad de Dios "en" el hombre y del hombre "en" Dios

Esta praxis de salvación no tiene, sin embargo, por qué entenderse en términos puramente éticos, sobre todo si las obras de la ética se entienden como separadas de la fe que pone en contacto con el Dios salvador. Mucho menos en términos de una práctica meramente política. Precisamente, la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los dos extremos abstractos: "sólo Dios" o "sólo el hombre", pero tampoco permite quedarse en la dualidad de Dios "y" del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios "en" el hombre y del hombre "en" Dios.

Este "en" juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es de Dios "en" el hombre y cuando la acción es del hombre "en" Dios, pero siempre es el mismo "en". Y por eso, la praxis de salvación no es una praxis meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una praxis histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia. Este momento puede darse de dos modos: uno virtual, pues aunque sigue con gran proximidad lo que sería una praxis de salvación, no alcanza a conocer ni a nombrar explícitamente al Dios presente en esta praxis que es su último posibilitador; otro más formal y expreso, dentro de esa misma praxis se encuentra y reconoce a Dios, de modo que ese reconocimiento ilumina, critica y anima la propia acción.

Por otra parte, no hay que decir (como lo hace von Balthasar) que la liberación del Exodo sólo tenía carácter salvífico en cuanto estaba ordenada al culto de la alianza que se celebró en el Sinaí. El culto no es lo que da el significado de la liberación de Egipto, sino que es ésta la que da su significado específico al culto, el cual celebra y saca las consecuencias explícitas de la experiencia y de la praxis histórica que se tuvo. El culto del Sinaí es verdadero culto porque es de un pueblo que ha encontrado realmente en una praxis de liberación al Dios liberador y de ninguna manera es verdadero y suficiente en sí mismo. Por eso no es fácil estar de acuerdo con la comisión teológica internacional cuando parece negar que la liberación de las necesidades sentidas por el pueblo sea un elemento fundamental de la teopraxis: Dios no aparecería como liberador del pueblo - artículo de fe para el pueblo judío- si no se hubiera dado esa experiencia histórica de salvación.

Tampoco se puede decir que sólo de Dios se espera la salvación y el remedio, cuando Moisés y el pueblo juegan un papel tan importante en la liberación; de ahí que afirmar (como también hace la comisión teológica internacional) que es Dios y no el hombre quien cambia las situaciones es una frase formalmente falsa, deformadora de la praxis cristiana y favorecedora de quienes sí pretenden cambiar las situaciones desde una perspectiva de dominación y de pecado.

Conclusión

Podrá decirse que la transcendencia histórica veterotestamentaria no es la manera definitiva de la transcendencia histórica, tal como ésta se ha ido configurando en el curso de la revelación y del desarrollo histórico. Evidentemente es así. Pero esto no obsta a que se reconozcan en el Antiguo Testamento ciertos puntos esenciales: a) aquella transcendencia histórica es la que ha dado paso a otras transcendencias

históricas; b) aquella trascendencia histórica toca elementos esenciales del hombre y de la sociedad que no pueden ser dejados fuera y que en determinadas circunstancias históricas pueden alcanzar reforzada actualidad; c) aquella trascendencia histórica muestra la voluntad de Dios no sólo para el pasado, sino para el presente, sin tener que caer por ello en fundamentalismos interpretativos; d) aquella trascendencia histórica va abriéndose desde sí misma a formas ulteriores de trascendencia de modo que se conserva en éstas, aun transformada, proporcionándoles un dinamismo propio; e) el olvido o el menosprecio de la dimensión histórica veterotestamentaria mutila la revelación de Dios y vacía de una parte de su contenido a la trascendencia histórica neotestamentaria.

II. La trascendencia histórica neotestamentaria

Jesús o la "novedad superadora"

Es constatable que el Nuevo Testamento ofrece una clara especificidad al mostrar el problema de la trascendencia histórica. Se trata de un paso cualitativamente nuevo en un mismo proceso histórico de salvación. Este salto cualitativamente nuevo, definido por la aparición en Jesús de la suprema forma de trascendencia histórica, no es una ruptura; es más bien una superación en la cual cobra nueva concreción y realización lo que en el estadio anterior era un tanteo algo indeterminado, tanto por lo que tocaba al aspecto histórico como al aspecto transcendente.

Jesús el nuevo Moisés liberador

Para acercarnos a esta "novedad superadora" y en paralelismo con lo que hicimos al estudiar la trascendencia histórica veterotestamentaria vamos a acercarnos a la figura de Jesús desde una perspectiva limitada pero fundamental: Jesús es el "nuevo" Moisés. Si Moisés es quien constituye histórica y teológicamente -en el relato del Exodo- al pueblo de Israel, es Jesús quien constituye histórica y teológicamente al nuevo pueblo de Israel. Este tema de Jesús como el nuevo Moisés es uno de los temas fundamentales del Nuevo Testamento.

Para analizar este tema vamos a recoger algunos de los aspectos fundamentales que sobre este punto plantea el cuarto evangelio. Como es sabido, la contraposición de Jesús con Moisés aparece ya en el Prólogo (Jn 1,16-18). En este texto hay una contraposición muy teologizada entre Jesús y Moisés. Se centra en dos puntos principales: Moisés dio la Ley, mientras que el "amor fiel" se nos ha dado por Jesús, el Mesías; por otro lado, Moisés no pudo ver a la divinidad, pero el Logos (que es más que un contemplador visual de la divinidad) sí puede explicarnos cómo es Dios. La contraposición está hecha en términos estrictamente religiosos, pues tanto de Moisés como de Jesús no se afirman sus respectivas concretas realidades en su totalidad, sino sólo algunos de sus aspectos esenciales. Pero la historia no es por ello negada. La historia ha de vivirse en el nuevo "eón" con un espíritu distinto del antiguo; en aquél predomina la ley, en éste debe predominar el amor. Y podría verse en el amor una exigencia todavía mayor de compromiso con los demás y de compromiso histórico, porque el amor de Dios es un amor de entrega total hasta la muerte.

Si de esta contraposición en el Prólogo se pasa a lo que sería el primer estrato redaccional del evangelio de Juan, en el que se hace presente una mayor incidencia del ambiente samaritano, aparece una visión mucho más matizada en la relación de Jesús con Moisés. Como texto básico tenemos Jn 1,45: "aquél del que ha escrito Moisés en la Ley, lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, de Nazaret".

La afirmación responde a un problema bien definido: tanto los judíos como los samaritanos están esperando el profeta que va a culminar la acción de Moisés según la antigua promesa (Dt 18,17-18). En el caso de los samaritanos se esperaba que este nuevo profeta fuera realmente como Moisés y que, por tanto, lograra la liberación definitiva del pueblo de Dios (del pueblo samaritano) en un nuevo Exodo. Por esto tiene sentido el que Natanel acabe reconociendo aquel profeta del que se habla en la Ley sea verdaderamente el rey de Israel (Samaria). Y es precisamente este carácter de rey el que en un segundo momento va a ser leído como "mesías": el mesianismo de Jesús tiene en el primer estrato de su presentación por Juan una clara referencia a realidades históricas y políticas, por más que el fracaso de la realización histórica y política lleva paulatinamente a concebir esta realización en términos de una transcendencia distinta, menos política y más religiosa.

Pero esta conexión de Jesús con Moisés, precisamente con el Moisés liberador y no con el Moisés legislador, pone en claro que aun en el caso de Jesús hay que andarse con cuidado a la hora de separar su acción histórica de su acción salvífica. Efectivamente, los "signos" de Moisés (Ec 4,1 sg.) son para comprobar el carácter divino de su misión y de su acción, que tienen un marcado carácter sociopolítico. En este sentido, la referencia de Juan al Exodo es significativa. Ciertamente hay diferencias entre los "signos" de Jesús (bodas de Caná, curación de un enfermo, pesca abundante) y los de Moisés: los primeros, aunque tienen un claro sentido terrenal, no son formalmente de carácter sociopolítico, sino más bien de carácter familiar. Pero siempre queda en pie la necesidad de signos y obras admirables que muestren la presencia y la voluntad de Dios.

Por consiguiente, tanto en el Exodo como en Juan, nos encontramos con una conexión intrínseca del signo con lo significado; más aún, podría entenderse el signo como la unidad del signifiante (el hecho histórico en su referencia al contenido salvífico) y del significado (el contenido salvífico hecho presente en el hecho histórico). El esquema de la unidad de lo trascendente, y de lo histórico sigue por tanto manteniendo su plena validez, aunque las circunstancias históricas y el estadio de desarrollo de la revelación lleven a concreciones distintas, diferenciadas, tanto por lo que se quiere manifestar y donar, como por la situación de aquellos a quienes va dirigida la manifestación y la donación.

Hasta aquí hemos analizado el estrato más primitivo del evangelio de Juan. El que en otros estratos se haya deshistorizado el carácter mosaico de Jesús no quita que deba subrayarse que el primer nivel es histórico y hace referencia para el pasado, el presente y el futuro a hechos y comprobaciones históricas, sin los cuales esta transcendentalización carecería de fundamento y hasta cierto punto, de contenido.

La nueva práctica liberadora de Jesús

Por eso, de lo dicho no resulta exagerado sacar algunas consecuencias para nuestro problema, que podemos formular en las siguientes tesis: a) el evangelio de Juan, que llega a las formulaciones más altas sobre la transcendencia de Jesús y sobre su divinidad, arranca de ver a Jesús como el nuevo Moisés liberador de su pueblo; b) Jesús se presentaría inicialmente a su pueblo -en este caso el pueblo de Samaría- como alguien que va a responder a su necesidad de liberación no sólo religiosa sino también histórica; c) esta liberación y esta presencia histórica de la salvación va a dirigirse por otros rumbos en una praxis distinta de la de Moisés, pero no va a abandonar su referencia constitutiva a lo histórico; ya no se va a configurar la presencia liberadora de Dios como una teocracia, sino como una fuerza sin poder político, lo cual va a transformar la realidad histórica desde el pueblo precisamente contra los poderes que se presentan como teocráticos y, consecuentemente, como idolátricos, en tanto que son dominadores en nombre de Dios; e) esta nueva práctica liberadora de Jesús lo pone en contradicción con los poderes de este mundo en lo que tienen de dominadores y lo conducen a la muerte, de modo que no puede entrar con su pueblo en la tierra prometida, lo cual va a llevar a una reconsideración de la salvación histórica en términos de escatología tanto individual como colectiva; f) esta praxis histórica de Jesús revela en él una nueva y definitiva presencia de Dios la cual va a dar a la transcendencia específica y plenamente cristiana nuevas perspectivas y dimensiones.

La liberación del nuevo Israel

Es claro entonces, que este nuevo Moisés ha de dar lugar también a un nuevo pueblo, a un nuevo Israel. Pero a través de la experiencia histórica del fracaso político, el nuevo Israel se transformará en dos direcciones; por un lado el particularismo étnico de Israel se abrirá al universalismo; por otro, el esquema histórico de salvación del Antiguo Testamento que funcionaba teocráticamente y desde el poder político, se abrirá a un nuevo esquema histórico en donde se perfeccionará y se concretará la "relación" de la santidad con el bien del mundo, pero en donde deberá desaparecer la imposición de la salvación desde arriba por los medios que tienen los señores de este mundo.

Es aquí donde aparece la iglesia como nuevo lugar de salvación. Pero asegurar que la iglesia es el nuevo lugar histórico de la salvación no es suficiente: queda por preguntarse qué de esta iglesia histórica está en capacidad de serlo y qué lo que está contradiciendo. Es el problema de encontrar en la iglesia verdadera lo verdadero de la iglesia. Para contestar a esta cuestión hay que preguntarse por la transcendencia cristiana en el sentido de buscar aquellas realidades tangibles que son por sí mismas y según la voluntad de Cristo el lugar donde "más" se revela el Dios cristiano, quien no gusta ni de la sabiduría que buscan los griegos ni tampoco de los signos que buscan los judíos.

III. Búsqueda de la transcendencia histórica cristiana

Teniendo presentes las perspectivas de la transcendencia histórica veterotestamentaria y de la transcendencia histórica neotestamentaria podemos volver a preguntarnos por lo que deberá ser la transcendencia histórica cristiana. El problema tiene dos vertientes:

por un lado se trata de ver en qué "relación" se encuentra la llamada historia profana y la historia de la salvación; por otro lado, se trata de ver cuál es el aporte específicamente cristiano a ese momento de transcendencia histórica, en el cual lo trascendente se hace de alguna manera histórico y en el cual lo histórico se hace de alguna manera trascendente. Veamos cómo trata la teología de la liberación este doble problema.

Procederemos por pasos a partir de lo que es la experiencia del creyente latinoamericano, mayoritariamente perteneciente a los sectores populares más pobres y oprimidos y que se ha visto impulsado desde su fe a comprometerse políticamente en la conquista de la libertad a través de un proceso de liberación.

1. La "historia de Dios con los hombres"

En el fondo, el creyente ve unidas la historia de la salvación y la historia que le toca vivir empíricamente en lo que pudiera llamarse la "gran historia de Dios con los hombres". La historia se le presenta como un todo; dentro de esta historia se presenta, como una parte de ella, lo que pudiera llamarse historia de la salvación (ciertamente no reducida a la vida sacramental o "religiosa"); además se da otra gran parte de la historia que, siendo en apariencia más "profana", constituye también la gran historia de Dios con los hombres.

A la pregunta de si la historia profana toma su sentido de la historia de la salvación y se subordina a ella, se responde así planteando el problema en términos más hondos: la historia de la salvación y la llamada historia profana quedan englobadas en una única historia a la cual sirven, la historia de Dios: lo que Dios ha hecho con la naturaleza entera, lo que Dios hace en la historia de los hombres, lo que Dios quiere que resulte de su constante autodonación que puede imaginarse como yendo de la eternidad a la eternidad hasta que "Dios lo será todo en todos" (1 Cor 15,28).

En esta historia de Dios, la fe cristiana da un puesto absolutamente principal al acontecimiento salvífico de Cristo, pero esto no supone una sumisión cesaro-papista y/o religiosista de la llamada historia profana a la iglesia como continuadora de la obra de Cristo, aunque sí supone una subordinación a lo que pudiera llamarse el Cristo histórico-cósmico, llamado a hacer que la historia entera sea efectivamente una historia de Dios, lo cual significa en la tierra la construcción del reino de Dios. Este Cristo histórico-cósmico tiene su clave en el Jesús histórico de Nazaret desde sus orígenes y vida históricos hasta su condición de resucitado, Señor del universo y de la historia. Con lo cual tenemos que el reino de los cielos es, en un primer momento una semilla que se introduce en los campos del mundo y de la historia de tal modo que, en este primer momento, no se somete el campo a la semilla, sino la semilla al campo.

Todo esto se expresa en la absoluta normalidad con la que el creyente popular latinoamericano vive su relación con la naturaleza y el conjunto de sus relaciones humanas. Para él, dedicarse sólo a lo religioso del reino sin atender a la esencial referencia que tiene con el mundo y con la historia sería, en definitiva, traicionar la historia de Dios, dejar el campo de la historia a los enemigos de Dios.

Se trata de una experiencia originaria del creyente que capta todo como una unidad en la que se ve inmerso y que debe respetar. Esta unidad se funda en la profunda convicción

de que existe un solo Dios y Padre, de que hay una sola creación, de que hay un solo salvador, de que hay un solo reino de Dios y una sola escatología. No deben ir, en consecuencia, por un lado las cosas de Dios y por otro las cosas de los hombres. El mismo Jesús se presentó históricamente para cumplir esta misión, poniéndose al servicio de los hombres y dando su vida por ellos; la iglesia deberá asimismo cumplir con su misión poniéndose al servicio de los hombres y dando su vida y su institucionalidad por ellos, sabiendo que así se va realizando la gran historia de Dios.

La historia de Dios es la unidad estructural de las otras dos. Por esto, la historia del mundo debe determinar de múltiples formas la historia de la salvación y viceversa, puesto que en ambas se juega la historia de Dios. Así, la historia del mundo, debidamente analizada y discernida es la presentación a la historia de la salvación de la tarea que en cada momento le corresponde. Pero, al mismo tiempo, la historia de la revelación debidamente interpretada tratará de orientar a la historia del mundo según lo que es la exigencia de la historia de Dios. Así, en el ámbito total de la historia se irá completando la autodonación de Dios a la humanidad.

2. "Natural/Sobrenatural" y "Pecado/Gracia"

En estrecha relación con el punto anterior está el problema de qué hay de natural y qué de sobrenatural en esta única historia de Dios.

Ya la misma formulación del problema produce cierto desasosiego. De hecho, el creyente latinoamericano tal vez considere las cosas más o menos alejadas de Dios, pero no establece una división tajante entre lo que es obra de la gracia y lo que es obra de la naturaleza, esto es, entre lo natural y lo sobrenatural. La cuestión se plantea en términos distintos. La diferencia fundamental no es entre naturaleza y sobrenaturaleza sino entre gracia y pecado. Hay acciones que matan la vida (divina) y hay acciones que dan la vida (divina); aquellas son reino del pecado; éstas son reino de gracia. Hay estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado y, además, vehiculan este poder en contra de la vida de los hombres; aquellas constituyen el pecado estructural y éstas constituyen la gracia estructural.

Von Balthasar no acierta cuando dice que "las situaciones podrán ser injustas, pero en sí mismas no son pecadoras". Las situaciones podrán no ser pecadoras, pero pueden ser objetivación del pecado y pecado ellas mismas en cuanto son la negación positiva de algún aspecto esencial del Dios de la vida. Pensar que sólo hay pecado cuando hay responsabilidad personal y en cuanto hay responsabilidad personal es empobrecer injustificada y peligrosamente el dominio del pecado. Lo dicho anteriormente no quiere decir que sea ociosa la pregunta clásica por lo natural y lo sobrenatural. Pero ciertamente no es la pregunta primera. Lo primero es ver lo que hay de pecado y de gracia en la vida del hombre y en la historia.

Dictaminar qué hay de pecado objetivo en la situación que vive el pueblo latinoamericano no re: quiere discernimientos especiales. Salta a la vista. Porque para los oprimidos creyentes de América latina la injusticia y todo lo que trae la muerte y la negación de la dignidad de hijos de Dios, no es meramente un efecto histórico, ni siquiera una falta legal; es formalmente pecado, es formalmente algo que tiene que ver con Dios. La muerte del pobre es la muerte de Dios, es la crucifixión continuada del

Hijo de Dios. El pecado es la negación de Dios y la negación del pecado va por caminos a veces ignotos hacia la afirmación de Dios, hacia el hacer presente a Dios como dador de vida.

3. La dimensión teologal del mundo creado

Para profundizar algo más en esta única historia de Dios que se presenta fundamentalmente como una historia de pecado-gracia pueden hacerse algunas reflexiones sobre la creación.

Si por la creación se entiende un acto eficiente de Dios en el cual la creatura es un efecto separado, que a lo más tiene una remota semejanza con su creador, la unidad de lo creado con el creador y la posibilidad de entender una sola historia de Dios quedan seriamente dificultadas.

Puede en cambio, concebirse la creación, como tantas veces apuntaba Zubiri, de otra manera. La creación sería la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria; una plasmación libremente querida, pero de la misma vida trinitaria. No se trataría entonces de una causalidad ejemplar idealista, sino de una acción comunicativa y auto-donativa de la misma vida divina. Esta plasmación y autocomunicación tiene grados y límites, por lo cual cada cosa, según sus límites, es una forma limitada del ser de Dios; esta forma limitada no es sino la naturaleza de cada cosa. La comunicación de Dios, la plasmación *ad extra* de la vida divina, ha tenido un largo proceso y va orientada a la plasmación de esta vida divina en la naturaleza humana de Jesús y últimamente al "regreso" de toda la creación a su fuente originaria.

En esto consistiría el carácter teologal de las cosas y especialmente del hombre y de la historia. De esta dimensión teologal hay estricta experiencia y a través de ella hay una estricta experiencia personal, social e histórica de Dios. Habrá grados y modos en esa experiencia, pero allá donde se dé una auténtica experiencia de la real dimensión teologal de lo creado, allá habrá experiencia, y "probación física" de la propia vida trinitaria, bien que mediada, encarnada e historizada.

Desde esta perspectiva se ve mejor la unidad de la historia de Dios y también en qué consiste la dimensión fundamental desde la que ha de pensarse el problema de la gracia y del pecado. Todo lo creado es una forma limitada de ser Dios. Esta forma limitada de ser Dios tiene un dinamismo abierto que no es otro que la presencia creciente de la realidad divina en lo creado. Cuando ese dinamismo queda limitado, no por la evolución natural, sino por una negación deliberada en el proceso histórico -personal o social- que impide el dinamismo de la vida trinitaria, estamos formalmente ante el pecado.

Esta absolutización del "límite" en lo personal y en lo social tiene un doble aspecto: por un lado impide que el "más" de Dios se haga presente de nuevo; por otro lado absolutiza y diviniza un límite creado y en este sentido niega positivamente a Dios y cae en la idolatría. Por tanto más que de ateísmo, en esta perspectiva, hay que hablar de idolatría, de absolutización absoluta de lo que sólo es relativamente absoluto.

Esto que parece tan abstracto es fácil ejemplificarlo en la vida real y pastoral. Monseñor Romero, en su carta pastoral "Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país", donde

busca desenmascarar las idolatrías de nuestra sociedad, expone desde esta perspectiva la idolatría que supone la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada, la absolutización de la seguridad nacional y de la organización. Es fácil ver cómo en la riqueza y en el poder se dan aspectos que tienen que ver con la presencia de Dios, pero es claro también que su absolutización histórica los convierte en ídolos a los cuales se sacrifican todas las otras posibilidades.

Vistas así las cosas, es posible conceptuar la historia de Dios unitariamente como una historia de gracia y una historia de pecado. En las distintas creaturas hay mayor o menor presencia de la vida divina y de la gracia; y según la acción humana, hay unas veces privación y otras negación de la gracia.

4. El pecado del mundo

El problema está entonces en discernir qué hay de gracia y qué hay de pecado en una determinada coyuntura histórica. Debe preguntarse con todo rigor "cuál es hoy el pecado del mundo", un pecado que es distinto de los pecados personales, muchas veces condicionados por aquél y a la vez sus continuadores y prolongadores. Aquí es donde la teología de la liberación, situada en la entraña de la praxis pasiva y activa de los pobres, ha dicho su palabra y ha sacudido la conciencia de la iglesia y en alguna forma también la conciencia del mundo.

En efecto, vista la realidad del mundo en su conjunto desde la perspectiva de la fe se juzga que el pecado del mundo se expresa hoy de forma punzante en lo que puede llamarse la pobreza injusta. Los pobres y la pobreza injustamente afligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc., - realidades todas ellas tomadas muy en serio por la transcendencia histórica veterotestamentaria y por la neotestamentaria-, sin dejar de mostrar su carácter empírico, van viéndose a la luz de Dios, tal como se revela en la escritura, en la tradición y también en la inspiración actual del Espíritu. Todo ello es la negación del reino de Dios y no puede pensarse en el anuncio sincero del reino de Dios dando la espalda a esa realidad o echando sobre ella un manto que cubra sus vergüenzas.

Correlativamente hay que responder qué hay de gracia en la actual coyuntura. Desde la perspectiva de la transcendencia cristiana, especialmente la neotestamentaria, se responde que por lo pronto son los pobres, empobrecidos y oprimidos por la injusticia, los que se convierten en lugar preferido de la benevolencia y de la gracia, del amor fiel de Dios. Este empezar a ver las cosas preferentemente desde los pobres es una de las características esenciales de la transcendencia histórica cristiana: el anonadamiento que lleva a la exaltación, la muerte y muerte en cruz que lleva a la resurrección, el padecimiento que lleva a la gloria, los más pequeños que son los más grandes en el reino, los pobres a los que se prometen las bienaventuranzas... todo esto es el modo histórico de hacerse presente el Dios de Jesús entre los hombres y en la marcha de la historia.

Por esto, no se trata sólo de la existencia de los pobres y de la conciencia tomada por ellos en la historia de la salvación. Se trata de su deseo de que, en primer lugar, la iglesia se conforme al deseo de Jesús y, en segundo, de su participación activa en que el

anuncio del reino se vaya convirtiendo paulatinamente en algo que pueda constatarse históricamente.

Los pobres han sido evangelizados, han sido concienzados y han decidido poner su fuerza cristiana en favor de su liberación. Esto los lleva a veces a compromisos políticos que con cierta connaturalidad se dan con los sectores revolucionarios, lo cual les pone en contacto con ideologías que pueden afectarles (como el marxismo). Pero no por eso han sustituido la inspiración totalizadora de su fe por la interpretación totalizadora de otras ideologías, antes al contrario, han ido logrando que esas ideologías se vayan abriendo en sí mismas, en su aplicación y en su referencia a la fe cristiana.

Desde el punto de vista pastoral es menester distinguir la clara opción preferencial por los pobres de las ulteriores opciones políticas que determinados grupos sociales pueden tomar. Hay aquí una graduación muy precisa: primero es querer desde la fe trabajar en favor de los pobres y segundo exigir el modo mejor de hacerlo. Lo primero es una opción puramente cristiana, que requiere poco trabajo de mediación y en la que se hace más visible la transcendencia histórica cristiana. Lo segundo puede subdividirse en otras dos opciones secundarias: trabajar en favor de las mayorías oprimidas desde un punto de vista metodológicamente más religioso (alimentación desde el discernimiento, desde la conversión, etc.) o desde un punto de vista más estrictamente político. Respecto de esta última opción, no es que la iglesia no tenga nada que decir, pero evidentemente debe decirlo respetando la autonomía de las instancias estrictamente políticas, sin dar por asentado que favorecen más el reino de Dios y a las mayorías populares aquellas opciones políticas que respetan más las preferencias y las necesidades de la iglesia institucionalizada.

5. La transcendencia cristiana y el poder

La transcendencia histórica cristiana en su reasunción de la transcendencia histórica veterotestamentaria y neotestamentaria tiene un modo peculiar de relacionarse con el poder. En efecto, la transcendencia histórica cristiana no repite ni el esquema personalista ni el esquema institucionalista.

Pueden esquematizarse tres modelos históricos, cada uno de los cuales admite diversas variantes. Hay un primer intento de salvar a Israel "a través del poder", concebido teóricamente. Se busca que Dios salve al pueblo y salve a la historia como lo hacen los reyes y señores de este mundo. Modelos de este intento son Moisés, los jueces, los reyes, etc. Este intento tiene de fundamentalmente verdadero un elemento esencial: Dios quiere una salvación histórica, una salvación integral que tenga en cuenta el estado total de los hombres y de los pueblos, de modo que la salvación no se reduzca a algo espiritual o transtemporal. Pero tiene un elemento caduco que se va mostrando antisalvífico: la persuasión de que la salvación ha de venir desde el poder, un poder configurado según los poderes de este mundo por más que se los revista de un carácter sagrado que los constituya en poder teocrático.

Ante el fracaso repetido de este intento, aparece otro de características opuestas: "el camino del poder imposibilita el logro de la salvación". Por tanto se debe abandonar el mundo a los poderes del mal y buscar la salvación y la santidad en la separación del mundo. En este intento, lo fundamentalmente verdadero es la afirmación de que la

salvación de Dios supera y trasciende las estructuras y las posibilidades de lo estrictamente político; la afirmación, por otra parte de que lo político, por muy necesario que sea, nunca podrá aportar la salvación integral que necesita el hombre. Pero tiene otro elemento que invalida esta solución y es que se afirma que la salvación no es algo que deba operar y ser presente históricamente en las situaciones reales de los hombres, de suerte que éstas vayan siendo paulatinamente transformadoras hasta irse acercando a ser presencia real aunque no definitiva del reino de Dios.

El tercer intento es el que marcaría mejor la transcendencia histórica cristiana y busca salvar la historia haciendo presente en ella el poder de Dios, pero "el poder de Dios tal como se revela en Jesús". Se trata de una presencia verdaderamente histórica, que opera realmente en la historia y busca su transformación pero no a través del retiro espiritualista ni del poder teocrático. Esta posición se concreta en el siervo histórico de Yahvé, no para ser protagonista de una expiación cultural de los pecados sino a través de su palabra y de su acción histórica. Este intento supera los dos anteriores asumiendo lo que tienen de verdadero y abandonando sus puntos ambiguos y falsificadores. Que Jesús no buscó el poder teocrático es claro tras la lectura del Nuevo Testamento; que no se retiró del campo sociohistórico es también claro si atendemos a su vida como a su muerte. Su modo peculiar de intervenir históricamente, de hacer históricamente presente a Dios entre los hombres es, desde luego, anunciando el reino de Dios, haciéndolo presente en sí mismo y poniéndolo en marcha; este anuncio y esta puesta en marcha del reino lleva como uno de sus elementos esenciales el comprometer la causa de Dios con la causa del hombre y más concretamente con la causa del pobre.

Es en esta línea que debe buscarse la peculiar transcendencia histórica cristiana. Esta transcendencia presenta su novedad como ruptura con aquello que el mundo ha entendido como "gloria" de Dios, como su presencia verdadera, a saber: la sabiduría humana, el milagro teocrático, la ley religiosa, la riqueza y el poder de la institución eclesial. Pero estos caminos han demostrado que no son apertura a la transcendencia, tal como ésta se nos revela en Jesús. Por esto, frente a los falsos caminos de transcendencia, hay que propiciar los ntradicción con los anteriores: la fe cristiana frente a la sabiduría del mundo, el poder del crucificado frente al milagro teocrático, la gracia y el amor frente a la ley religiosa, la pobreza y el servicio frente a la riqueza y el poder. Todo ello se reduce al mandamiento del amor, sólo que de un amor entendido cristianamente e historizado adecuadamente.

Ahora bien, todo esto opera en la historia. Lo que para los griegos era locura y para los judíos escándalo, para los que viven del pecado se les convierte en amenaza y por esto responden con la persecución. La persecución por causa del reino es prueba fehaciente de dos cosas fundamentales en la praxis histórica de salvación: que la salvación anunciada se está haciendo presente históricamente, y que la salvación anunciada es real y verdaderamente cristiana, pues de lo contrario no sería perseguida por quienes defienden los valores anticristianos.

El problema no está entonces en que no deba ponerse el poder de Dios mediado por los hombres en la mejora de las realidades históricas, sino en ponerlo como Dios quiere. Y cómo lo quiere Dios lo sabemos primariamente en Jesús.

6. El encuentro personal de la trascendencia histórica cristiana

Hasta ahora se han resaltado algunos aspectos objetivos de la trascendencia histórica cristiana; cuando éstos se dan, se da aquélla. Pero no hemos insistido suficientemente en lo que pudiera llamarse el "encuentro personal de esa trascendencia histórica cristiana". Es, en definitiva, el problema de la "espiritualidad de la teología de la liberación".

Gustavo Gutiérrez ha enfocado inicialmente este tema desde la célebre concepción, de raigambre ignaciana, del "contemplativo en la acción": sólo cuando se alcanza la debida contemplación en la acción debida estaríamos en el verdadero camino de realizar y asumir la trascendencia histórica cristiana.

El problema, por lo pronto, está en determinar cuál es la acción o el proyecto fundamental de acción en el cual se da con mayor plenitud la trascendencia histórica cristiana. Pues bien, desde un punto de vista latinoamericano, esa acción es fundamentalmente una acción liberadora de todo aquello que impide que el reino de Dios se haga presente entre los hombres, de todo aquello que impide que Dios se manifieste como un poder de vida y no como un poder de muerte. Supone esto ver como el mayor problema del mundo y el mayor pecado del mundo aquella situación universal y estructural que hace que la mayor parte de la humanidad viva en condiciones que el propio santo Tomás estimaría como prácticamente imposibilitadoras de llevar una vida humana regida por principios morales, situación debida a la culpabilidad objetiva -sea pecado de omisión o de comisión- de unas minorías dominantes las cuales han hecho de la dominación, de la explotación, del consumismo, los dioses de su existencia institucional. No es éste el único pecado del mundo, pero es la matriz fundamental de muchos otros pecados, porque obtura los caminos de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios.

Se trata, por otra parte, de una liberación universal e integral. Hay que liberar al pobre de su pobreza y al rico de su riqueza; al oprimido de su ser dominado y al opresor de su ser dominante. En este contraste, la opción preferencial cristiana, sin negar su universalidad, está clara: es en favor del pobre, del oprimido.

Pero si se quiere que esta liberación sea real, esto es, que el pecado no sólo se perdone sino que se quite, habrá que echar mano de mediaciones no sólo analíticas sino también prácticas.

Si ésta es la acción fundamental en la cual se ha de ser contemplativo, hay que preguntarse brevemente por las características cristianas de esta contemplación. El punto fundamental viene dado por la acción, porque intentar contemplar a Dios donde Dios no quiere darse a contemplar o donde efectivamente no está, es un error subjetivista. La parábola del samaritano deja en este punto las cosas bien claras. Además, la contemplación puede y debe someterse a mucho examen para saber si es cosa de Dios o es cosa idolátrica. Hay peligro en la acción pero no lo hay menos en la contemplación.

Pero una vez identificada la acción debida, tanto en lo que es el proyecto general de vida cristiana, como en sus diversificaciones particulares, hay que tratar de ver algunas notas de la contemplación misma. El contemplativo en la acción debe ser realmente contemplativo, debe intentar encontrar subjetivamente a Dios en lo que objetivamente

está realizando. Podrá haber cristianos anónimos, pero ese no es el ideal, sino que es deseable que la objetividad más rica se convierta en la subjetividad más plena.

Esta contemplación debe ser desde el lugar más adecuado: este lugar singularmente elegido por El, que son los pobres de la tierra. La contemplación descansa sobre una espiritualidad de la pobreza; así podría identificarse la pobreza de espíritu: un saber vivir con espíritu la pobreza y la identificación con la causa de los pobres, entendida como causa de Dios.

Es un prejuicio confundir el grado de contemplación porque lo contemplado sea en apariencia más o menos sagrado, más o menos interior, más o menos espiritual. Se supone así que Dios estaría más presente, audible o contemplable en el silencio interior del ocio que en el compromiso de la acción. Pero no es cierto que la transcendencia cristiana se encuentre mejor en el templo que en la ciudad, y menos aún en la preocupación por sí mismo en lugar de en la preocupación por los demás. Por otro lado, una praxis realmente cristiana, que busca desde los más necesitados el camino para la anulación del gran pecado del mundo y para la implantación de la vida divina en el corazón de los hombres y en el núcleo de las estructuras, trae consigo enormes riquezas por la urgencia y profundidad de las demandas, por la experiencia compartida, por la comunicación de lo que se tiene, que son ellas mismas, hendiduras a través de las cuales se llega más rápida y profundamente al Espíritu de Cristo que anima a su pueblo.

Todo ello no obsta a que deba subrayarse muy enérgicamente que hace falta contemplación y que ésta exige unas condiciones cuyo olvido hace muy difícil el descubrimiento de la acción verdadera. Entre estas condiciones no pueden olvidarse las de condición explícitamente revelante; querer sacar de la praxis, por muy correcta que sea, lo que Dios quiere decir al hombre, no sólo es erróneo sino herético, porque aunque Dios habla y ha hablado "en múltiples ocasiones y de muchas formas" (Hb 1,1), nos ha hablado definitivamente por el Hijo: en esta misma línea hay que situar toda la revelación, y en su caso, la tradición.

Tampoco pueden olvidarse las condiciones de vida personal, porque aunque Dios puede manifestarse al más pecador, no hay duda que lo normal es que esta manifestación comience por la conversión y la purificación. Y tampoco pueden descuidarse las debidas condiciones psicológicas y metodológicas; aunque la inmersión en la acción proporciona riquezas enormes de realidad, se requiere de momentos especiales para que se pueda escoger y profundizar conscientemente el entrechoque de la palabra de Dios que se escucha en la revelación con los problemas urgentes que suscita la realidad en la mediación de la propia mismidad.

La contemplación en la acción puede significar tan sólo aquella contemplación que se puede y debe tener mientras se actúa. Aquí se le da un significado más amplio, el cual no se reduce tampoco a contemplar lo actuado, sino a hacer de lo actuado o de lo por actuar algo que pueda llamarse estrictamente contemplación, encuentro de lo que hay de Dios en las cosas y encuentro de Dios mismo en las cosas. No hay, pues, aquí una puerta abierta al activismo o un abandono de todo retiro espiritual, ni menos de toda celebración litúrgica. Al contrario, se busca explicitar en la palabra, en la comunicación, en la vivencia, lo que de manera menos explícita se ha encontrado en la acción.

Conclusión

Finalizamos aquí el esquema de lo que debería ser un tratamiento más completo de la transcendencia histórica -cristiana. Esta no es un tema exclusivo de la teología de la liberación pero en ésta encuentra un modo propio de entenderla. En las páginas que preceden se ha procurado indicar algunas formas de expresar este modo propio. Con ello se ha querido subrayar la peculiaridad y la universalidad de la teología de la liberación y, al mismo tiempo su novedad y tradición.

Condensó: JOSEP MIRALLES